



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все пометки, примечания и другие записи, существующие в оригинальном издании, как наименование о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

### **Правила использования**

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.  
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отправляйте автоматические запросы.  
Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.  
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.  
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

### **О программе Поиск книг Google**

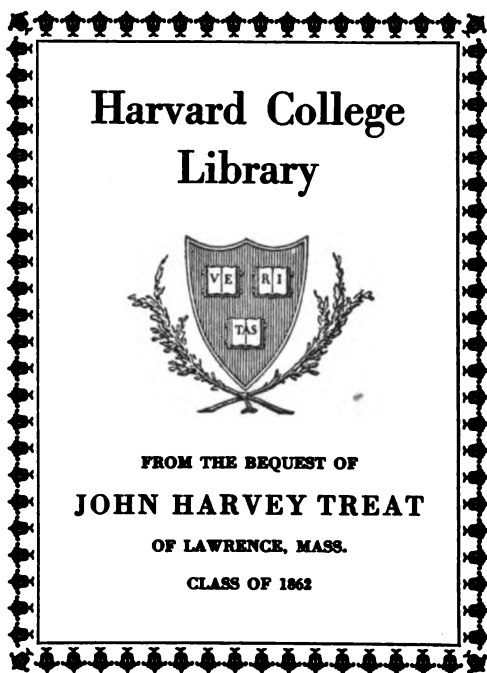
Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>



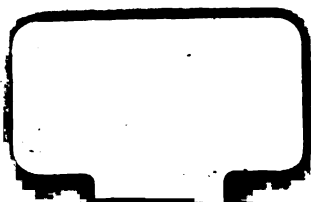
3 2044 021 940 56



CP 363.5



FROM A COLLECTION OF BOOKS  
BOUGHT IN RUSSIA IN 1922 BY  
ARCHIBALD CARY COOLIDGE













# ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРІИ.



Т. I.— Ч. I.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ



ХАРЬКОВЪ.  
Типографія Губернскаго Правленія.  
1900.



# ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

— ❁ Т. I. — Ч. I. ❁ —

## ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Христіанскія мысли о развлеченіяхъ.—*Прот. Ст. Остроу-  
мъ* (стр. 1—20).

Ученіе свв. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ фи-  
лософіи Платона.—*П. Калачинскаго* (стр. 21—42, 72—96,  
129—143, 201—212, 264—286).

Античный идеалъ воспитанія и сравненіе его съ христіан-  
скимъ.—*Н. Миромілова* (стр. 43—62, 97—110).

Слово въ день памяти преподобнаго Антонія Великаго.—Пре-  
освященнаго *Иннокентія*, Епископа Сумскаго (стр. 63—71).

Какую можно усматривать цѣль Христа Спасителя въ Его  
поученіяхъ народа притчами.—*В. Мышцына* (стр. 111—128).

Средневѣковыя воззрѣнія на юридическую вѣняемость ерети-  
камъ ихъ джеученій.—*П. Наумова* (стр. 144—172, 213—242).

Поученіе въ недѣлю Сыропустную. О покаянной скорби и  
сокрушеніи, какъ основныхъ чувствахъ души человѣка.—*Свящ.  
Датіла Попова* (стр. 173—180).

„Потребность вѣрить“ Ф. Брюнетьера.—*В. Казанцева* (стр.  
181—200).

Посланіе Господомъ Исусомъ Христомъ двѣнадцати апосто-  
ловъ на проповѣдь.—*Ив. Перова* (стр. 243—263, 335—355,  
385—402).

Приготовленіе древняго міра къ принятію христіанства.—  
*К. Г. Воблаю* (стр. 287—314, 356—370, 403—420, 607—  
626, 677—686) <sup>1)</sup>.

Странное самообвиненіе (отвѣтъ о. Свѣтлову).—*Прот. Т.  
Буткевича* (стр. 1—20).

<sup>1)</sup> Продолженіе—и во 2-й части: см. оглавленіе.



## II

Книга Руоъ (экзегетическій очеркъ).—*Епископа Инноктія* (стр. 315—334, 371—384).

Приглашеніе къ пожертвованію (стр. 1—4).

Мѣры правительства къ улучшенію состоянія духовенства въ царствованіе Императора НИКОЛАЯ I-го.—*Свящ. І. Кочетовича* (стр. 421—438).

Догматическія опредѣленія о богодухновенности и употребленіи св. Писанія въ римско-католической церкви (IX—X вв.).—*Д. Леонардова* (стр. 439—458, 521—535).

Историческія судьбы буддизма въ Азіи со времени возникновенія его до VII вѣка по Р. Хр.—*Е. Воронцова* (стр. 4—479, 536—556).

Еще о религіозныхъ убѣжденіяхъ декабристовъ.—*М. Успенскаго* (стр. 480—490).

Фальшивящее упрямство въ отстаиваніи Filioque и въ отвѣженіи Пресуществленія.—Профессора *А. Гусева* (стр. 491—520, 574—606, 641—676, 699—736) <sup>1)</sup>.

Ученіе Маймонида о ветхозавѣтныхъ пророчествахъ.—*Свящ. Е. В.* (стр. 557—573).

Мысли объ иночествѣ св. Кирилла Туровскаго.—*Е. Воронцова* (стр. 627—640).

Наставленіе дѣтямъ, учащимся въ сельскимъ школахъ. Кроткомъ и жалостливомъ обращеніи съ животными.—Преосвященнаго *Амвросія*, Архіепископа Харьковскаго (стр. 687—698).

<sup>1)</sup> Продолженіе—и по 2-й части: см. оглавленіе.

# ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРІИ.



*Т. I.—Ч. II.*

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.



ХАРЬКОВЪ.  
Типографія Губернскаго Правленія.  
1900.

1871

1872

1873

1874

1875

1876

1877

1878

1879

1880

# ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

— Т. I.—Ч. II. —

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви въ сѣверо-западномъ краѣ.—*А. Милосидови* (стр. 1—24, 119—134, 175—200, 281—308).

Фальшивящее упрямство въ отстаиваніи Filioque и въ отверженіи Пресуществленія.—Профессора *А. Гусева* (стр. 25—49, 59—118) <sup>1)</sup>.

Приготовленіе древняго міра къ принятію христіанства.—*Е. Г. Воблаю* (стр. 50—70) <sup>2)</sup>.

О церковно-каноническомъ законѣ противъ браковъ въ родствѣ.—*Д. Добросмыслова* (стр. 71—88).

Вербальныя теоріи боговдохновенности св. Писанія среди западныхъ богослововъ въ XVII вѣкѣ.—*Д. Леонардова* (стр. 135—157, 219—242).

Свидѣтельства объ исполненіи пророчества Іисуса Христа о разрушеніи Іерусалима, сохранившіяся въ исторіи Іосифа Флавія.—*Николая Казанскаго* (стр. 158—174, 243—260).

Значеніе совѣсти въ религіозно-нравственной жизни человека.—*Свящ. Д. Оаворскаго* (стр. 201—218, 309—318).

Печалованіе древне-русскихъ пастырей за опальныхъ.—*А. Волкина* (стр. 261—280, 371—394).

Слово въ день памяти и преставленія св. Апостола и Еван-

<sup>1)</sup> См. въ 1-й части страницы 491—520, 574—606, 641—676, 699—736.

<sup>2)</sup> См. въ 1-й части страницы 287—314, 356—370, 403—420, 607—626, 671—686.



гелиста Іоанна Богослова. О благовоспитанности.—*Епископ Сумскаго Інноцентія* (стр. I—VIII).

Религія, ея сущность и происхождение.—Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича* (стр. 319—3395—420, 467—483, 544—559).

Сектантское движеніе на русскомъ сѣверѣ XIV вѣка по происхожденію.—*Е. Воронцова* (стр. 341—370, 443—466).

Полураціоналистическія ученія среди протестантовъ о говдохновенности св. Писанія (XVI—XVII вв.).—*Д. Леондова* (стр. 421—442, 501—528).

Систематическое изложеніе педагогическихъ воззрѣній с отцовъ и учителей церкви.—*Н. Миромлюбова* (стр. 484—51588—600, 677—708).

Къ вопросу о поединкахъ среди офицеровъ.—*Н. Мишев* (стр. 529—540).

Рѣчь по освященіи Епархіальнаго пріюта для вдовъ и сиротъ.—*Преосвященнаго Інноцентія, Епископа Сумскаго* (стр. 541—543).

Вѣра и знаніе.—*И. Невзорова* (стр. 560—587).

Рѣчь, о причинахъ чрезвычайнаго распространенія порока и преступленій въ современномъ христіанскомъ мірѣ.—*Преосвященнаго Аверосія, Архіепископа Харьковскаго* (стр. 6—650).

Плачь пророка Іереміи. (Исагогико-экзегетическій очеркъ).—*Л. Баррецова* (стр. 651—660, 709—724, 773—794).

Классическія гипотезы древне-греческихъ мыслителей о сущности и происхожденіи религіи.—Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича* (стр. 661—676, 731—748).

Слово на день рожденія Ея Императорскаго Величества Благостивѣйшей Государыни Императрицы МАРИИ ѲЕОДОРОВНЫ.—*Ректора Семинаріи, Протоіерея Іоанна Знаменскаго* (стр. 725—730).

Особенныя причины невѣрія Саддукеевъ въ Іисуса Христъ какъ Мессію.—*П. Потоцкаго* (стр. 749—772).

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.

CP 363.5

HARVARD COLLEGE LIBRARY  
GIFT OF  
ARCHIBALD CARY COOLIDGE  
JULY 1 1922  
Treat Fund

DE.  
1922.

Піста: вооѹмен.

*Въроу разумѣаемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Января 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисовъ.*

---

## ХРИСТИАНСКІЯ МЫСЛИ О РАЗВЛЕЧЕНІЯХЪ.

### 1.

Радость и веселіе сердца составляютъ одинъ изъ отличительныхъ признаковъ христіанина. Спаситель, запрещая заботу и печаль, что иное внушалъ, какъ не миръ и веселіе? Онъ умножилъ вино на бракѣ въ Канѣ Галилейской и черезъ то умножилъ довольство гостей и хозяевъ. Въ притчѣ о блудномъ сынѣ, Онъ упоминаетъ о пѣніи и ликованіи по поводу возвращенія блуднаго сына, какъ о непредосудительныхъ выраженіяхъ человѣческой радости.

И нынѣ въ общественной молитвѣ нашей Церкви часто слышится призывъ къ веселію: *радуйтесь, людие, веселитесь, придите, руками восплаещемъ* и пр.

Даже строгій аскетизмъ не совершенно отвергаетъ благоразумныя развлеченія и удовольствія. Извѣстно, что отвѣтилъ глава монаховъ, преп. Антоній, звѣролову, удивлявшемуся тому, что пр. Антоній съ братією предается играмъ. Онъ приказалъ звѣролову натягивать лукъ еще и еще. Когда же звѣроловъ замѣтилъ, что тетива можетъ лопнуть, тогда преподобный выяснилъ ему, что и человѣческая природа не выдержитъ постояннаго напряженія, что и для ней необходимы послабленія въ видѣ удовольствій.

Радость можетъ быть безкорыстной, естественной, благородной и прекрасной. Она можетъ быть расширеніемъ жизни. Наслаждаться жизнію такъ же свойственно человѣку, какъ и мыслить. Но когда одно мышленіе становится цѣлью жизни, то это уже—уродливо. Такъ точно и одно наслажденіе не



должно быть цѣлью жизни, иначе оно не расширитъ жизнь, а стѣснитъ ее, утомитъ душу и разслабитъ тѣлесныя силы.

Радость сближаетъ людей, она сродни любви. Прекрасно изображено это Шиллеромъ въ своемъ гимнѣ „Къ радости“.

„Все, что разрознено свѣта дыханіемъ,  
„Вяжешь ты братства узломъ;  
„Люди тамъ братья, гдѣ ты надъ созданьемъ  
„Легкимъ повѣшь крыломъ.  
„Радость! ты путь указуешь искателю  
„Къ благу, къ вѣнцу бытія;  
„Въ огненномъ зеркалѣ правды пыталю  
„Свѣтитъ улыбка твоя.  
„Смертному вѣшь ты солнечнымъ знаменемъ  
„Вѣры съ крутой высоты;  
„Въ щели гробницъ проникающимъ пламенемъ  
„Блещешь межъ ангеловъ ты....

Кромѣ этого, удовольствіями достигается „необходимое отдохновеніе отъ трудовъ. Не только тѣло человѣка имѣетъ нужду въ отдохновеніи и обновленіи силъ, а и душа его, утомляемая суетою дѣлъ своихъ, также нуждается въ отдохновеніи, освѣженіи и обновленіи. Тѣло укрѣпляется пищею и сномъ, а душа ищетъ забвенія своихъ печалей, освѣженія и ободренія силъ своихъ въ другихъ, болѣе свойственныхъ ей, наслажденіяхъ. Все это естественно, даже необходимо, а потому не можетъ быть осуждаемо. *Вся ми мѣтъ суть*, говоритъ Апостолъ, *но не все на пользу*. Необходимо только прежде испытать себя, точно ли тѣло и душа утомлены, хотя изнурительными, но полезными и важными трудами, и заслуживаютъ ли того, чтобы дозволить имъ то или другое удовольствіе? Не есть ли скука и тягота душевная плодъ бездѣйствія, а не трудовъ,— праздности, а не усиленныхъ занятій?<sup>1)</sup>

## 2.

Дозволительны удовольствія, но не всѣ безразлично и не всегда. Нужно обращать вниманіе на характеръ удовольствій.

<sup>1)</sup> Изъ проповѣдей Димитрія (Муретова), архіеп. Херсонскаго. Отд. брош. „Объ удовольствіяхъ и развлеченіяхъ въ жизни христіанина“. М. 1894 г.

Душа человѣка подобна чувствительной пластинкѣ, впечатлѣвающей на себѣ образы міра. Какъ же нужно заботиться, чтобы на этой пластинкѣ впечатлѣвалось только чистое, прекрасное и святое!

Но еще прежде вопроса—грѣшно или нѣтъ наслаждаться тѣмъ или другимъ, развлеченіемъ, надобно спросить самого себя: такъ ли я чистъ и непороченъ душею и сердцемъ, что наслажденіе можетъ возбуждать во мнѣ чувство благодаренія Господу и расширять мое сердце любовію къ ближнему? Такъ ли я твердъ на камени заповѣдей Христовыхъ, такъ ли ограждена душа моя страхомъ Божиимъ, что-бы ничто не могло возбуждать въ умѣ моемъ нечистыхъ и грубыхъ помысловъ, возжечь въ сердцѣ моемъ нечистыхъ пожеланій и похотей.

Надобно разсуждать и о томъ, послужить ли предполагаемое увеселеніе и удовольствіе къ укрѣпленію, а не къ большому истощенію силъ тѣлесныхъ; возвыситъ ли упавшій духъ мой или напротивъ еще болѣе ослабитъ его, оживитъ ли сердце мое тою чистою, глубокою и животворною радостію, которая наполняетъ, умиротворяетъ, возвышаетъ и ободряетъ душу; или, напротивъ, еще болѣе взволнуетъ сердце мое и возмутитъ душу мою? Въ послѣднемъ случаѣ, очевидно, лучше отказаться отъ увеселенія, бѣжать отъ удовольствій, которыя сопровождаются очевиднымъ вредомъ. Надобно, наконецъ, разсуждать и о томъ, не отвлечетъ ли предположенное удовольствіе отъ ка-  
кихъ либо важнѣйшихъ занятій? Въ такомъ случаѣ самое невинное удовольствіе дѣлается не только вреднымъ, а и преступнымъ. Если, напримѣръ, мать любитъ предаваться удовольствіямъ и забавамъ, когда малыя дѣти ея въ рукахъ невинныхъ подвергаются опасности пострадать тѣлесно или нравственно, то можно ли назвать такое удовольствіе невиннымъ? Если тотъ, кому вѣрено какое либо служеніе обществу, требующее постоянного вниманія, всегдашней готовности исполнять требованія нуждающихся,—и нынѣ, и завтра, оставляя все, идетъ развлекаться забавами, то будетъ ли это провожденіе времени безвредное? Если отецъ семейства, вмѣсто тихихъ, согрѣвающихъ душу семейныхъ радостей, каждый почти день ищетъ развлеченій внѣ своего дома, оставляя домашнихъ сво-

ихъ, какъ чуждыхъ ему, то не будутъ ли удовольствія его достойны осужденія? Если православный христіанинъ проводитъ въ увеселеніяхъ то время, когда церковь призываетъ его на славословіе Божіе, то не будутъ ли забавы его посмѣяніемъ надъ своею вѣрою, явнымъ презрѣніемъ къ уставамъ своей церкви? И невинное само по себѣ удовольствіе можетъ сдѣлаться преступнымъ и безвредное—вреднымъ. *Вся ми тѣ суть, но не вся на пользу*“<sup>1)</sup>).

Во имя ложно понимаемой христіанской свободы еще при Тертуліанѣ, въ третьемъ вѣкѣ по Р. Х., говорили: „религія въ совѣсти и сердцѣ. Она ничего не потеряетъ, если глазъ и ухо позволяетъ себѣ нѣкоторое развлеченіе“. Но многія развлеченія, происходя изъ языческаго образа мыслей и жизни, по духу и вѣншнему виду стоятъ въ связи съ язычествомъ. Тертуліанъ поэтому и называетъ участіе въ нихъ идолослуженіемъ. Послѣдствіемъ такихъ развлеченій является ослабленіе христіанскаго благочинія. „Если всякая нечистота должна быть для насъ мерзостью,—зачѣмъ же мы будемъ слушать то, о чемъ мы не должны говорить, зная, что за каждое праздное слово должны дать отвѣтъ Богу?“<sup>2)</sup>).

Тертуліанъ въ этомъ случаѣ разумѣлъ преимущественно театральныя зрѣлища. Но намъ говорятъ, что нынѣ эти зрѣлища сдѣлались назидательными.

Такъ ли? „Страстная музыка не утѣшаетъ, а возбуждаетъ и волнуеъ страсти; зрѣлища, подъ видомъ наученія, потворствуютъ человѣческимъ слабостямъ и страстямъ, тѣшатъ самолюбіе наше, даютъ пищу нашей склонности къ осужденію и осмѣянію ближнихъ; многія увеселенія исполняютъ воображеніе пріятными для чувственности, но безвредными для духа образами, волнуютъ сердце и разжигаютъ въ немъ плотскія похоти“<sup>3)</sup>).

Мы будемъ совершенно безопасны, если станемъ избѣгать не только грѣховъ, но и того, что хоть и кажется безразличнымъ, однако бываетъ для насъ поводомъ ко грѣху. Такъ, на—

<sup>1)</sup> Тамъ-же.

<sup>2)</sup> Тертуліанъ „О зрѣлищахъ“.

<sup>3)</sup> Дмитрій еп. Херс. Выше цит. брош.

примѣръ, смѣхъ и шуточные слова не кажутся иногда грѣхъ, но могутъ приводить къ явному грѣху: часто отъ смѣха рождаются скверныя слова, отъ скверныхъ словъ еще болѣе скверныя дѣла. По этому ап. Павелъ говоритъ: *сквернословіе и бесловіе да не исходитъ изъ устъ вашихъ* (Ефес. V, 4; IV, 29). „Что касается общественныхъ увеселеній и наслажденій искусствомъ, говоритъ одинъ христіанскій моралистъ, то большинство людей увлекается въ нихъ впечатлѣніями, безвредными лишь для окрѣпшей нравственности и для того, кто живетъ въ нѣкоторой духовной твердынѣ, какъ бы находясь на вершинѣ свободы, и кто можетъ быть спокоенъ, что его чувственность, его фантазія совершенно неприступны для искушенія“<sup>1)</sup>.

Какая рѣзкая противоположность существуетъ между настроеніемъ христіанина и душевнымъ состояніемъ челоѣка, предающагося предосудительнымъ удовольствіямъ; это хорошо изображаетъ св. І. Златоустъ въ своемъ сужденіи о конскихъ ристалищахъ: „Какъ, скажи мнѣ, могутъ участвовавшіе въ томъ сатанинскомъ зрѣлищѣ придти сюда (въ храмъ) съ дерзновеніемъ, когда ихъ совѣсть возстаетъ противъ нихъ и вопіетъ громко? Или не слышатъ они, что говоритъ бл. Павелъ: *кое общеніе свѣту ко тмѣ, или кая часть вѣрны съ невѣрными?* Какого не заслуживаетъ осужденія то, что вѣрный, участвовавшій въ совершаемыхъ здѣсь молитвахъ и страшныхъ таинствахъ и духовномъ ученіи, послѣ здѣшняго священнодѣйствія уходитъ и садится на сатанинскомъ зрѣлищѣ вмѣстѣ съ невѣрнымъ,—съ блуждающимъ во мракѣ нечестія озаренный свѣтомъ Солнца правды? Тѣ, кои спѣшатъ идти на конскія ристалища и на другія сатанинскія зрѣлища, небрегутъ о цѣломудріи, нисколько не пекутся о добродѣтели, хотятъ распутствовать, предаются веселію и пресыщенію, каждодневно истощаются безумною и неистовою страстью къ деньгамъ“<sup>2)</sup>.

Здѣсь становится ясною связь склонности къ предосудительнымъ наслажденіямъ съ порочною сѣрдца челоѣка: порождаемая безпорядочными склонностями удовольствія, очевидно, усиливаютъ порочность сѣрдца.

<sup>1)</sup> Мартенсенъ. Хр. уч. о вѣр. II, § 170.

<sup>2)</sup> Творенія, т. I, стр. 858 и 860. О Лазарѣ слово седьмое.

Во времена Златоуста отъ мужчинъ въ стремленіи къ грѣховнымъ удовольствіямъ не отставали и женщины. Онѣ посѣщали сборища, гдѣ онѣ, по словамъ Златоуста, „увлекаются къ преступному нечестію и предаются неводержности. Ибо туда обыкновенно собираются и любодѣйцы и извѣженные мужчины, и цѣлая толпа плясуновъ. Ужели ты не боишься, спрашиваетъ св. учитель мужа, что жена твоя возвратится оттуда съ діаволомъ въ душѣ? Какъ же ты осмѣливаешься, скажи мнѣ, послѣ пляски съ демонами снова идти въ апостольское собраніе?“ <sup>1)</sup>.

## 3.

Вреднымъ слѣдуетъ признать всякое удовольствіе, разрушающее мирно-благочестивое настроеніе и вытѣсняющее изъ ума память о Богѣ. „О Богѣ же нужно вспоминать чаще нежели дышать“ <sup>2)</sup>.

Но не легкая задача распредѣлить всѣ удовольствія на вредныя и безвредныя. Здѣсь нельзя ограничиться одними формальными опредѣленіями различныхъ классовъ удовольствій, но нужно разсматривать удовольствія по отношенію къ каждому данному лицу. Что для одного безвредно, то для другого можетъ быть пагубно. Для чистаго все чисто.

Но такъ какъ людей съ твердыми убѣжденіями и выдержаннымъ характеромъ—меньшинство, то съ христіанской точки зрѣнія въ этомъ отношеніи могутъ быть высказаны лишь нѣкоторые общія сужденія объ удовольствіяхъ.

Въ дѣлѣ умственнаго и нравственнаго воспитанія человѣчества особенныя надежды возлагаются иногда на театръ. Но и такой поклонникъ театра, какъ поэтъ Шиллеръ, вынужденъ признать безсиліе эстетики въ дѣлѣ воспитанія воли. „Арпагонъ Мольера, вѣроятно, говоритъ онъ, еще не исправилъ ни одного растовщика, самоубійца Беверлей еще не многихъ изъ своихъ братьевъ избавилъ отъ отвратительной страсти къ азартной игрѣ; несчастная разбойническая исторія Карла Моора быть можетъ не сдѣлаетъ большихъ дорогъ болѣе безопасными... Если сцена не уменьшаетъ суммы пороковъ, то развѣ она не знакомитъ насъ съ

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 656.

<sup>2)</sup> Григорій Богословъ. „Историческ. ученіе объ о.о. Церкви“ II, §§ 14.

ни? Именно такъ! Сцена знакомитъ съ пороками общества, нѣ зеркало знакомитъ съ неправильными чертами лица. Есть конечно, люди, которымъ это знакомство полезно, но не больше ли такихъ, которымъ оно вредно? Душа человѣка на-  
 кина къ подражанію. Поэтому ей вредно видѣніе дурнаго  
 даже съ обличительною цѣлью. Она способна радоваться о не-  
 правдѣ, сочувствовать грѣху, смѣяться надъ зломъ въ сатирѣ  
 и комедіи не горькимъ смѣхомъ еврейскаго пророка, но тѣмъ  
 безразличнымъ смѣхомъ, при звукахъ котораго невольно при-  
 нимается восклицаніе: „чему смѣтесъ? надъ собой смѣтесъ“!

Не притворство ли и лицедѣйство составляетъ основу спе-  
 ническихъ представленій? И при подражательности человѣка  
 это притворство переносится въ обыденную жизнь. Эту то по-  
 шность, сценичность не одобрилъ Самъ божественный Учи-  
 тель, когда запрещалъ на показъ молиться, поститься и тво-  
 рить дѣла милосердія.

Если бы театральное искусство стремилось удовлетворять  
 только чувству эстетическому, то и тогда въ театрѣ было бы  
 много опаснаго для нравственности, такъ какъ эстетическое  
 чувство требуетъ только, чтобы форма хорошо отображала  
 содержаніе, но не заботится о томъ, нравственно ли содержа-  
 ніе. Но еще большая бѣда происходитъ отъ того, что эстети-  
 ковъ, цѣнителей формы вездѣ мало, а театръ, какъ учрежденіе  
 коммерческое, заботится не о томъ, чтобы воспитать и обла-  
 городить вкусы зрителей, но чтобы поддѣлаться подъ грубые  
 вкусы большинства. Такъ было встарь, такъ идетъ дѣло и  
 теперь. „Женщина, говоритъ одинъ древній христіанскій писа-  
 тель, пришедшая на зрѣлище, можетъ быть, цѣломудренною,  
 выходитъ изъ него безстыдною. Сколько соблазновъ въ коме-  
 дійскихъ тѣлодвиженіяхъ! Сколько примѣровъ безстыдства“! <sup>1)</sup>  
 Но зрѣлища оказываютъ развращающее дѣйствіе не только на  
 юношей и дѣвъ, но даже и на отжившихъ стариковъ, которымъ  
 нужно бы готовиться къ смерти <sup>2)</sup>. „Не погрѣшитъ тотъ, го-  
 ворятъ одинъ святой отецъ, кто сцену, эту вавилонскую печь,

<sup>1)</sup> Свм. Кипріанъ. Письмо къ Довату „о благодати“. Въ Хр. чт. 1825. XVIII, 254—255.

<sup>2)</sup> Лактанц. Inst. divin. VI, 20.

назоветъ и сѣдалищемъ пагубы, и школою распутства, и училищемъ невоздержанія. Эта печь хуже вавилонской, потому что и огонь здѣсь пагубнѣе: онъ не тѣла сожигаетъ, но разрушаетъ благосостояніе души; а еще хуже то, что горящіе въ этомъ огнѣ даже и не чувствуютъ этого, потому что если бы чувствовали, то не производили бы громкаго смѣха при видѣ того, что происходитъ. А это и хуже всего, когда больной не знаетъ даже и того, что онъ боленъ. Какая польза въ постѣ, когда тѣло ты лишаешь дозволенной закономъ пищи, а душѣ даешь пищу противозаконную, когда цѣлые дни просиживаешь въ театрѣ, смотря на посрамленіе и униженіе человѣческой природы, на женъ—блудницъ, на лицедѣевъ, которые, собирая все, что есть худого въ каждомъ домѣ, представляютъ зрѣлища любодѣянія? Да, тамъ можно видѣть и блудодѣянія и прелюбодѣянія, можно слышать и богохульные рѣчи, такъ что болѣзнь проникаетъ въ душу и черезъ глаза и черезъ слухъ“ <sup>1)</sup>).

По мнѣнію Руссо, большею частію театръ приводитъ въ движеніе человѣческія страсти, не утишая ихъ; часто возбуждаетъ въ сердцѣ народа, особенно молодежи, побужденія и пожеланія, несомѣстимыя съ нравственностью, содѣйствуетъ изнѣженности, поощряетъ погоню за наслажденіями и даетъ поводъ людямъ смѣшивать мимолетныя ощущенія, возбуждаемыя театромъ, съ нравственными началами и дѣйствіями. Прибавимъ ко мнѣнію Руссо, что люди мало образованные идутъ въ театръ съ страннымъ предубѣжденіемъ въ пользу театра, какъ будто тамъ они могутъ найти тотъ истинный желанный свѣтъ, котораго имъ недостаетъ, какъ будто театръ научить ихъ разумной жизни и до нѣкоторой степени уравниваетъ съ людьми просвѣщенными.

Что же иногда тамъ находятъ? Нравственную заразу. Одинъ юноша рассказывалъ пишущему, что для него міръ сладострастія открылся въ какой то піесѣ, въ которой молодая племянница соблазняетъ съ искусною постепенностью своего воздержнаго дядюшку. Улыбки, слова, образы, видѣнные въ піесѣ, преслѣдовали юношу и во снѣ и наяву, и на урокахъ, и на

<sup>1)</sup> Творен. Златоуста, II, 348 и 349.

прогулкѣ. А въ театрѣ этотъ юноша стремился, какъ въ высшую школу добра и правды.

Не правъ ли поэтому недавно почившій затворникъ—епископъ Теофанъ въ своемъ приговорѣ театру: „во время мира всячески надо бѣгать всего, что ведетъ къ богозабвенію. Не такого ли свойства театры? Примомните, что бываетъ съ душою въ театрѣ—и что послѣ? У турокъ нѣтъ театра, его замѣняютъ опиумомъ. Опиумъ и театръ одно и то же. Театръ есть вещь вовсе не христіанская<sup>1)</sup>).

Въ театрѣ представляется обмѣненная, суетная, исполненная страстей, надеждъ, очарованій, и разочарованій жизнь человѣческая: и вотъ человѣкъ, какъ въ зеркалѣ, любитъся въ театрѣ, забавляется собою и часто своими собственными пороками, рукоплещетъ имъ, одобряетъ ихъ и щедро награждаетъ мастерское изображеніе ихъ“<sup>2)</sup>).

Тѣ, кто ежедневно посѣщаютъ театры для убиванія времени, не принимаютъ во вниманіе, что въ дѣйствительности вмѣстѣ съ временемъ они убиваютъ и самихъ себя, свою собственную умственную жизнь, убиваютъ этими вѣчно измѣняющимися зрѣлищами, которыя, будучи лишь несовершенно воспринимаемы, не производятъ впечатлѣній, не даютъ надлежащаго питанія. Чѣмъ болѣе душа наполняется этими пустыми зрѣлищами, тѣмъ она сама становится болѣе пустою и лѣнливою, болѣе теряетъ въ себѣ жизненности, умственныхъ силъ и плодотворныхъ зародышей, которые гибнутъ отъ столь опустошительнаго потока<sup>3)</sup>. Не оправдывается ли въ пристрастіи къ театрамъ пророческое слово Апостола: *будетъ время, когда... отъ истины оторвутся слухъ и обратятся къ баснямъ?* (2 Тим. IV, 3—4). Правда, въ старинное время дѣлались попытки басенную форму театра приурочить къ религіозной истинѣ. И въ Россіи иногда при театральной обстановкѣ изображались библейскія событія. Но это было заимствованіе съ католическаго запада, скорѣе вредное, чѣмъ полезное для вѣры. *Мистеріи* эти были вредны, потому что „драматическая обработка священной исто-

<sup>1)</sup> Еписк. Теофанъ. „Письма о Христ. жизни“. Стр. 63.

<sup>2)</sup> Прог. Іоаннъ Сергіевъ. „Дневникъ“. Изд. Р. Паломн. С.-ПБ. 1897 г. стр. 7.

<sup>3)</sup> Мартенсенъ. Христ. уч. о нравствен. 2-я ч. II т. § 111.



ріи не можетъ обойтись безъ прикрасъ и прибавленій. А исторія, какъ основа нашей вѣры, должна быть принимаема какъ она есть, и на прикрасы и прибавленія въ этой области нужно смотрѣть, какъ на профанацію<sup>1)</sup>. Изображеніе божественнаго служенія, молитвы, таинствъ, (напр. исповѣди) въ сценической обстановкѣ есть отвратительная поддѣлка подъ благочестіе, есть оскорбленіе религіи.

Общій выводъ относительно сценическихъ развлеченій то, что они не могутъ быть признаны безвредными для нравственности людей. Не напрасно въ древней церкви „позорищныя глумлящіеся на зрѣлищахъ“, то есть, актеры и посѣтители театровъ призывались къ покаянію наравнѣ съ отступникомъ отъ вѣры<sup>2)</sup>.

## 4.

Духъ лжи, несвойственный истинному христіанину, проникаетъ и другую общественную забаву—маскарадъ.

Эта забава осуждена еще въ Ветхомъ заветѣ: *на женщины не должно быть мужской одежды, и мужчина не долженъ одѣваться въ женское платье, ибо мерзость предъ Господомъ Богомъ твоимъ всякъ дѣлающій сіе* (Втор. XXII, 5).

И въ новомъ заветѣ св. отцы VI-го вселенскаго собора повелѣвали „мужу не одѣваться въ женскую одежду, ни же въ одежду, мужу свойственную; не носить личинъ комическихъ или сатирическихъ, или трагическихъ“ (Прав. 62-е).

Что касается танцевъ, то они сами по себѣ, какъ выраженіе радости въ движеніяхъ, не предосудительны. У евреевъ у многихъ другихъ народовъ религіозный восторгъ выражался въ пляскѣ. Царь Давидъ плясалъ предъ ковчегомъ. Христіане въ Абиссиніи и доселѣ не оставили религіозныхъ плясокъ. Духъ мірской радости нельзя отказать въ правѣ выражаться въ тактическихъ тѣлодвиженіяхъ. Прыжками и бѣганьемъ выражаютъ свое восхищеніе и дѣти, не слыхавшіе о танцахъ. Пророкъ Іеремія говоритъ отъ имени Бога о времени возвращенія Евреевъ изъ Вавилонскаго плѣна: *Тогда дѣвица будетъ весе*

<sup>1)</sup> Тамъ же, § 110.

<sup>2)</sup> 55-е прав. Карѣ. соб.

пляса въ хороводѣ, и юноши и старцы вмѣстѣ; и измѣню  
мѣла ихъ на радость и утѣшу ихъ и обрадую ихъ послѣ  
свѣтъ (XXXI, 13).

Какъ же произошло то, что Церковь, въ лицѣ своихъ учи-  
телей и цѣлыхъ соборовъ пастырей, отнеслась къ танцамъ,—  
какъ къ забавѣ грѣховной и несвойственной христіанину? Это  
объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что въ общественной  
жизни народовъ значеніе танцевъ не ограничилось мимиче-  
скими выраженіемъ радостныхъ чувствъ, но они (танцы)  
стало сдѣлались символической половыхъ отношеній и къ нимъ  
причислялась похоть очей и похоть плоти. Они сдѣлались „под-  
несеннымъ камнемъ невинности и могилой для нравственности“,  
„праздникомъ діаволу“<sup>1)</sup>. Св. Іоаннъ Златоустъ, объясняя слова  
Евангелія: *пляса дщи Иродіадина*, замѣчаетъ: „забава достой-  
ная такого пиршества! Ибо гдѣ нѣга и роскошь, гдѣ пьянство  
и вслѣдствіе забавы, тамъ нѣтъ ничего твердаго, но все шатко  
и непостоянно. Слушайте это вы, которые любите смотрѣть  
на пляшущихъ и тѣмъ растлѣваете свои сердца, слушайте,  
какой плодъ принесло искусное плясаніе“.—Отцы собора Ла-  
одицкаго учили: „не подобаетъ христіанамъ, на браки хо-  
дичи, скакати и плясати, но скромно вечеряти и обѣдати“  
(пр. 53). Шестой вселенскій соборъ запретилъ всенародныя  
женскія плясанія (по нашему балетъ), великій вредъ и пагубу  
вызосити могущія, и повелѣваетъ допускающихъ плясанія кли-  
риковъ „извергать изъ священнаго чина“, а мірянъ „отлучать  
отъ церковнаго общенія“<sup>2)</sup>.

Если сравнить танцы тѣхъ давно-прошедшихъ временъ, когда  
составлялись каноны и когда жили именитые учителя церкви,  
съ современными танцами, то сравненіе окажется далеко не  
въ пользу нашего времени. По этому и нынѣшніе танцы нашли  
правдиваго судію въ мудромъ Московскомъ Святителѣ Филаретѣ,  
который въ произнесенномъ на день святителя Алексія (въ  
1855 г.) словѣ далъ слѣдующую церковную оцѣнку забавъ  
вообще: „Трудно было бы кончить, если рѣшиться исчислять,

<sup>1)</sup> Первое выраженіе принадежитъ св. Амвросію Медиоланскому, а второе  
св. Ефрему Сирину.

<sup>2)</sup> Прав. 62-е, сравни пр. 51-е того же собора.

какъ много набожнаго, добраго, невиннаго, скромнаго изъ преданій и обычаевъ отеческихъ пренебрежено и утрачено, и какъ много многіе приняли чуждыхъ, очевидно бесполезныхъ и не примѣтно клонящихся ко вреду новостей. Указать ли на раболѣпство чуждому непостоянству и нескромности въ одеждѣ? Указать ли на страсть къ искусству Иродіады, сдѣлавшуюся для многихъ почти закономъ? Указать ли на неизвѣстное природѣ лакомство прахомъ и дымомъ хутороднаго зелья? Можетъ быть, меня обвинять, что обращаю вниманіе на мелочи? Обвиняйте, если угодно. Кажущееся маловажнымъ имѣетъ иногда немаловажное значеніе. Если бы вы слышали обличеніе: *вознесошася дщери Сіони и ходиша въюю высокою, и помазаніемъ очесъ и ступаніемъ ногъ, купно ризы влекущія, и ногами купно играющія*; не показалось ли бы вамъ, что взыскательно преслѣдуется маловажное? Но пророкъ сквозь сін легкія черты суеты, конечно, усматриваетъ глубокое поврежденіе нравовъ.

Не только духовные витіи, строгіе къ себѣ и къ людямъ, но даже многіе свѣтскіе писатели считаютъ танцы предосудительнымъ развлеченіемъ или прямѣе раздраженіемъ чувственности и замаскированнымъ развратомъ.

Прочтите въ любой повѣсти описаніе танцевъ и вы убѣдитесь, что здѣсь описывается грѣховный поводъ противъ седьмой заповѣди, начало паденія. Въ одномъ разсказѣ г. Баранцевича („Танцы“ въ Русск. Вѣд. 1891 г.) живыми чертами описывается развращеніе малолѣтковъ подъ вліяніемъ устрояемыхъ для нихъ танцевальныхъ вечеровъ, развитіе въ нихъ страсти къ нарядамъ, привычки ко лжи и лицемерію, подражаніе старшимъ во всемъ дурномъ, сцены ревности и паденіе, ужасное паденіе двѣнадцатилѣтней дѣвочки.

Все это только въ большихъ размѣрахъ повторяется и со взрослыми. Танцы нисколько не увеличиваютъ сумму человѣческаго счастья,—они развращаютъ молодежь и разстраиваютъ семейное счастье. Одинъ писатель справедливо замѣчаетъ: „неприличнымъ и оскорбительнымъ для цѣломудрія было бы признавать то, когда бы вѣтъ танцевъ дѣвица одну руку свою прямо отдала постороннему мужчине, а другую положила на плечо ему“.

Въ танцахъ нужно видѣть одну изъ причинъ той затаенной ревности, которая отравляетъ бѣольшую половину нашихъ свѣтскихъ супружествъ. Недовольство жизнью, семейный разладъ, чистота мыслей и чувствъ, жизнь не по средствамъ, долги, дурное воспитаніе дѣтей—вотъ плоды увлеченія Иродіадинымъ искусствомъ.

## 5.

Пѣніе—удовольствіе, заслуживающее особаго поощренія, удовольствіе естественное и общечеловѣческое. Но чтобы сдѣлать это удовольствіе христіанскимъ, нужно обратить вниманіе на содержаніе пѣсенъ. „Постыдное слово, вошедшее черезъ слухъ, возмущаетъ нашу мысль; а часто и пѣснь, искусно пропѣтая, варушаетъ доброе настроеніе души“<sup>1)</sup>. Нельзя не пожалѣть, что большинство находящихся въ обращеніи пѣсенъ—эротическаго и пошлаго содержанія. Подобно пѣнію, и музыка при нѣкоторыхъ условіяхъ можетъ имѣть полезное воспитывающее значеніе. Даже младенцы любятъ музыку.

Мрачная душа Саула свѣтлѣла при звукахъ арфы Давида. Печаль и тоска расплываются въ мелодіи, и мы переносимся какъ бы въ міръ высшей духовной радости. Но это бываетъ только на почвѣ нравственной жизни, гдѣ музыка зоветъ къ высшему и лучшему.

Но если въ жизни человѣка нѣтъ нравственнаго идеала, то и музыка оплотняется и, удовлетворяя нашимъ невысокимъ требованіямъ, не возвышаетъ насъ. „Отъ такого рода музыки, обыкновенно возникаютъ страсти—порожденія рабства и низости. А намъ должно учиться иной музыкѣ, которая лучше и ведетъ къ лучшему, которою пользовался Давидъ, творецъ священныхъ пѣснопѣній и избавлялъ царя отъ неистовства. Сказываютъ же, что Пиеагоръ, встрѣтивъ упившихся на пиру, велѣлъ свирѣльщику, перемѣнивъ напѣвъ, заиграть на дорическій ладъ, и пирующие такъ образумлены были этою игрою, что сбросивъ съ себя вѣнки, разошлись со стыдомъ. Сколько радости—наполнить ли слухъ сладкопѣніемъ здоровымъ или нездоровымъ“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Златоустъ. Т. II, стр. 801.

<sup>2)</sup> Св. Василій В. „Какъ получать пользу изъ языческихъ сочиненій“. Брош. Сергѣев. Посадъ. 1892 г.

Совершенно предосудительный характеръ носить азартныя игры вообще и карточная въ особенности. Церковь всегда носилась къ таковымъ играмъ съ рѣшительнымъ осужденіемъ. Въ древнее время, правда, карточной игры не существовало, но все же азартныя игры нашего времени представляютъ и пію съ языческихъ игръ. Язычники играли монетами, какъ въ наше время простой народъ и дѣти играютъ въ орлянку; играли шашками, какъ и у насъ играютъ въ шахматы, domino; игральныя кости шестигранныя и четырехгранныя съ обозначеніемъ на нихъ нумеровъ представляютъ прототипъ нашихъ игорныхъ картъ.

Въ немногихъ только нравообличительныхъ христіанскихъ сочиненіяхъ древняго времени встрѣчаются упоминанія о разпространенной среди язычниковъ игрѣ въ кости. Причина этого вѣроятно, та, что страсть къ игрѣ была мало свойственна древнимъ христіанамъ, и что плачевныя послѣдствія азартныхъ игръ встрѣчались между христіанами не часто. Но все же встрѣчались игроки между древними христіанами. Отмѣняющій ученый челоуѣкъ Синезій Птолемаидскій (V-й в.) въ своемъ письмѣ къ Евопію между причинами, препятствующими принять епископскій санъ, указываетъ и на свою страсть къ игрѣ. Отъ св. Григорія Турскаго узнаемъ, что аббатисса монастыря св. Редегунды въ Пуатьѣ была обвиняема сестрами въ страсти къ игрѣ. Обвиняемая не запиралась, но заявила, что она привыкла играть еще при жизни св. Редегунды, и что ни Писаніе, ни каноны не запретили игру. Впрочемъ аббатисса выражала готовность бросить игру.

Ссылка аббатиссы на каноны не вполнѣ вѣрна. Въ такъ называемыхъ „Правилахъ апостольскихъ“ читаемъ: „епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, игрѣ или пьянству преданный, или да престанетъ или да будетъ изверженъ. Иподіаконъ или чтецъ или пѣвецъ, подобное творящій, или да престанетъ, или да будетъ отлученъ; *также и міряне*“. (Прав. 42—43). Въ числѣ пороковъ игра поставляется и писателями 3-го вѣка: Аполлоніемъ, Климентомъ Александрійскимъ и Тертуліаномъ. Тогда какъ Апостольскія правила приравниваютъ игру къ пьянству, Тертуліанъ приравниваетъ ее къ увлеченію позорными по

христіанскимъ понятіямъ театральными зрѣлищами и конскими ристалищами.

Самое полное извѣстіе объ азартныхъ играхъ находимъ въ сочиненіи „объ игрокахъ“ (de aleatoribus), приписываемомъ папѣ Виктору (189—199 по Р. Х.). По мнѣнію автора этого сочиненія, азартныя игры вредятъ не только самимъ игрокамъ, но и другихъ вводятъ въ соблазнъ. Игра въ кости—одинъ изъ способовъ, коими діаволь уловляетъ христіанина въ свои сѣти, губить его душу и возбуждаетъ въ ней страсти. Игра разрушаетъ и матеріальное благосостояніе христіанина. Даже участіе въ жертвѣ Господней бесполезно для христіанина увлекающагося игрою. Его душа полна всѣми страстями, свойственными язычнику <sup>1)</sup>. Первое соборное постановленіе противъ игры въ кости встрѣчаемъ въ 79 правилѣ соб. Эльвирскаго (около 300 г. по Р. Х.). „Если христіанинъ шашками играть ради денегъ, такой да будетъ отлученъ; а черезъ годъ можетъ быть допущенъ къ причащенію, если исправится“ <sup>2)</sup>. Гораздо строже относится къ игрокамъ св. Амвросій Медиоланскій (IV в.). Онъ называетъ кражей прибытокъ, приобрѣтенный игрою, поставляетъ его на одну степень съ прибыткомъ лихоища и говоритъ, что предающійся играмъ ведетъ какъ бы звѣрскую, чуждую христіанской любви, жизнь.

Не нужно думать, что соборныя и святоотеческія прещенія относятся только къ древнимъ формамъ азартныхъ игръ. Христіанское обличеніе преслѣдуетъ не форму, а сущность. И современныя намъ игры питаютъ корыстолюбіе, доставляютъ неправомерный прибытокъ, подобно лихвѣ и кражѣ, питаютъ вражду между людьми и доводятъ многихъ до нищеты. Наши профессоры, стуколки, винты не лучше, а, пожалуй, хуже игры въ кости. Нашъ тотализаторъ, безъ сомнѣнія, отвратительнѣе осужденныхъ св. І. Златоустомъ конскихъ ристалищъ: здѣсь и бессмысленная трата времени, и жестокость къ безсловеснымъ, и пустое чванство, и жадность, и зависть.....

<sup>1)</sup> Подробное разсмотрѣніе трактата „de aleatoribus“ смотри въ „Твореніяхъ св. отцевъ“ 1889 г. кн. 2-я стр. 640—658, библиогр. замѣтка проф. А. П. Лебедева.

<sup>2)</sup> Азартныя игры запрещаются болѣе строго VI всел. соборомъ (пр. 50) и Халкидонскімъ соборомъ 813 г. Игры запрещены въ кодексахъ Юстиніана (VI в.).

Тотализаторъ не имѣетъ еще обличителя въ числѣ угодниковъ Божіихъ недавняго времени, но карточные игры обличены св. Тихономъ Задонскимъ, отнесшимъ эти игры къ „лестному хищенію“, въ которомъ хищники присвояютъ себѣ чужое обманомъ: „Спроси всякаго картежника: ради чего онъ начинаетъ играть? Не для того ли, чтобы чужимъ добромъ покорыствоваться, чтобы ближняго добро себѣ присвоить? А когда такъ, то и занято сердце его страстію хищенія, и онъ, хотя и не выиграетъ, однако грѣшитъ противъ десятой заповѣди Божіей, которая ничего не велитъ ближняго своего желать: *не пожелай*. А когда выиграетъ, то и самую вещь похищаетъ. И такъ, выиграетъ ли картежникъ или проиграетъ, все же грѣшитъ. Если выиграетъ,—похищаетъ чужое добро; ежели проиграетъ, грѣшитъ желаніемъ чужого добра. Къ тому же, сколько проигравшіеся картежники дѣлаютъ другимъ обиды, исчислити почти не можно: они никому несносны и никакого добра, кромѣ зла, обществу сдѣлать не могутъ. Картежникъ проигравшійся дѣлаетъ обиду, во первыхъ, домашнимъ своимъ, женѣ, дѣтямъ, отнимая отъ нихъ надлежащее удовольствіе и имъ наслѣдіе должное. Если будетъ судія и приказный, устремляется на мздоимство, преступаетъ присягу, дѣлается измѣнникомъ Богу и Монарху своему; а оттого возносятся плачевныя вопли къ Судящему праведно; отъ того послѣдуютъ всякія нестроенія въ обществѣ. Насильствующіе торжествуютъ, насилуемые унываютъ и плачутъ; а ежели будетъ купецъ, на обманы и неправды стремится“.

„Но не будемъ смотрѣть на крайности, не будемъ вспоминать о тѣхъ ужасающихъ явленіяхъ картежной игры, когда гибнуть и честь и совѣсть игроковъ, когда нажитое десятками лѣтъ теряется въ одну минуту, когда безумная страсть поселяетъ отчаяніе въ семействахъ, доводитъ до самоубійства: говорятъ, это исключенія, а потому оставимъ ихъ въ сторонѣ. Возьмемъ игру на самой первой ея степени, которая, по мнѣнію свѣта, считается невиннымъ препровожденіемъ времени. Самый ревностный поборникъ такого времяпрепровожденія долженъ сознаться, что въ немъ нѣтъ ничего достойнаго разумаго существа. Въ оправданіе его обыкновенно говорятъ: па-  
добно же какъ нибудь убить время! Но это странное выра-

женіе и составляет самое горькое осужденіе игры въ карты. Какъ! Ты хочешь убить время, которое Богъ далъ тебѣ для пользы твоей и въ которомъ Онъ потребуеъ у тебя отчета? Безумный! развѣ ты не понимаешь, что время—сокровище, время—средство къ жизни, сама жизнь твоя, а потому, убивая время, ты убиваешь часть своего бытія, совершаешь почти самоубійство. Пусть это выраженіе не покажется никому преувеличеніемъ. Оно бываетъ буквально справедливо во многихъ случаяхъ. Припомните тольکو, какъ многіе, препровождая половину своей жизни за игрою въ карты, дыша дымомъ вѣсто воздуха, и предаваясь неестественному волненію, явно разстраиваютъ свое здоровье и тѣмъ добровольно сокращаютъ свою жизнь. Но пусть бы это занятіе, кромѣ убійства времени, не заключало въ себѣ ничего дурного! Но вѣтъ. Оно рождаетъ много другихъ пороковъ. Сколько страстей проявляются и разжигаются въ самой хладнокровной игрѣ, сколько досады, ссоръ, желчи, жадности во все продолженіе игры! Многіе всѣ силы тѣла и всю энергію души утрачиваютъ за игрою, а службѣ посвящаютъ незначительный остатокъ своихъ способностей. Какъ часто человѣкъ, бросающій сотни рублей на карты, съ досадой отказывается въ одномъ рублѣ нищему и жалѣетъ пожертвовать что либо на богоугодное дѣло<sup>1)</sup>.

## 6.

Изобрѣтательность человѣческая и любовь къ праздности отвела къ числу развлеченій и такое естественное дѣло, какъ принятіе пищи. Гостепріимство—дѣло весьма хорошее; еще Апостолы увѣщевали любить братство и не забывать общенія; во христіанинъ всегда долженъ быть вѣренъ своему званію и христіанское гостепріимство не должно принимать характера бѣлихъ гульбищъ. Отцы Лаодикійскаго собора запрещали не только духовнымъ лицамъ, но и мірянамъ дѣлать пиры въ сладчину, „зрѣти позорищныя представленія на бракахъ и прѣстѣвахъ“ и повелѣвали „прежде вхожденія позорищныхъ лицъ вставать и уходить“ (Прав. 53—55). Седьмой вселенскій соборъ запрещаетъ „ясти съ какими либо позорищными вымыслами или съ сатанинскими пѣснями и съ пѣвницами и съ

<sup>1)</sup> Слова и рѣчи Гавріила, еп. Иперетинскаго. Кутансь. 1893 г.



блудническими гласованіями, на кои падаетъ пророческое укореніе: *юре съ гуслями и пѣвницами вино пьющимъ* (Ис. V 12)<sup>4</sup>. Нашъ обычай провозглашенія тостовъ, выпиванія за благополучіе лица или успѣхъ дѣла не можетъ быть согласованъ съ христіанскимъ настроеніемъ. Въ подобныхъ случаяхъ уместна молитва, хотя бы столь краткая, какъ молитва Нееміи, успѣвшаго вздохнуть ко Господу между вопросомъ и отвѣтомъ. (Книга Нееміи, гл. II ст. 4).

Вообще въ допущеніи веселья и роскоши христіанинъ долженъ себѣ поставить мѣру, предѣлъ. „Послушай Соломова, который жилъ во всякой роскоши и наслаждался великимъ спокойствіемъ, говорить св. Златоустъ. Что же говоритъ онъ? *Благо ходити въ домъ плача, нежели ходити въ домъ пира*. (Еккл. VII, 2). Что говоришь ты, премудрый, объясни мнѣ? Лучше идти туда, гдѣ плачъ и слезы, и стенанія, и скорбь, и уныніе, нежели туда, гдѣ пляски и кимвалы, и смѣхъ и веселье, и пресыщеніе, и пьянство? Да, говоритъ. Почему, скажи мнѣ, и для чего? Потому что тамъ зарождается наглость, а здѣсь скромность. Кто побываетъ на пирѣ у человѣка, который богаче его, тотъ уже не съ прежнимъ удовольствіемъ будетъ смотрѣть на свой домъ, но со скукой возвратится къ женѣ, со скукой сядетъ за свой столъ и въ тягость будетъ и слугамъ, и дѣтямъ, и всѣмъ домашнимъ оттого, что изъ за чужаго богатства яснѣе увидитъ свою бѣдность. И худо не это только, но и то, что онъ часто завидуетъ пригласившему его на пиръ; и вообще возвращается домой, не получивъ ни чего добраго“<sup>1)</sup>.

Сильно заблуждаются тѣ, которые въ наслажденіяхъ видятъ одну изъ существенныхъ задачъ жизни, а не кратковременный отдыхъ. Они, эти искатели наслажденій, подобны дѣтямъ, ловящимъ красивую бабочку: поймана, крылья ея линяютъ на пальцахъ, и остается противный червь. Таковъ конецъ земныхъ сладостей: наслажденіе получено, но радость далека отъ насъ по прежнему, и сердце вновь болитъ отъ неудовлетворенныхъ желаній, отъ невознаградимыхъ ошибокъ.

Наряды, удовольствія—нерѣдко только веселая маска, прикрывающая искаженное скорбью лицо; это только попытка заглушить тоску души по Богѣ хмѣлемъ ли, служеніемъ ли кра-

<sup>1)</sup> Златоустъ. II, 169.

сѣтъ, смѣхомъ, рукоплесканіями, почестями или собираніемъ богатствъ. *Всякій, піющій воду сію, возжаждетъ опять* (Іоан. IV, 13). *О смѣхъ сказалъ я: луность! а о весельѣ: что оно дѣлаетъ?* (Еккл. II, 2).

Что не насыщаетъ души, то легче всего можетъ обратиться въ страсть. И вотъ между свѣтскими людьми мы видимъ множество любителей спорта, меломановъ, театромановъ, картежниковъ и другихъ искателей наслажденій, тратящихъ свой умъ, чувства и тѣлесныя силы на то, что не достойно званія человѣческаго. Это рабы удовольствій. Но „христіанинъ болѣе всего долженъ дорожить тою свободою, ею же свободи насъ Христосъ, тою независимостью отъ всего земного, которая не прельщается ничѣмъ и не страшится ни чего, тѣмъ самообладаніемъ, которое дѣлаетъ его господиномъ своихъ желаній и чувствованій, истиннымъ царемъ своего внутреннего міра. Но кому нынѣ показалось пріятнымъ быть на зрѣлищѣ, тому еще сильнѣе захочется быть тамъ и завтра. Кто пріятно развлекся прою нынѣ, тому трудно отказаться испытать то же удовольствіе въ другой разъ. Такъ начинается, обыкновенно, жизнь разсыпанная, праздная, безплодная; такъ заглушается мало по малу голосъ совѣсти и требованія долга, является незамѣтно и отвращеніе ко всякому труду. Склонность къ наслажденію становится, наконецъ, страстью, овладѣваетъ душею, покоряетъ разумъ и волю“ <sup>1)</sup>).

„Не запрещено вкушать тихія удовольствія общественной жизни, но запрещено страстно любить ихъ. Они не цѣль жизни, они только успокоеніе, но не занятіе постоянное. Чтобы какъ можно менѣе получить вреда отъ удовольствій, не простирай ихъ далѣе извѣстныхъ предѣловъ. Употребляй на удовольствія не дни и ночи, а только нѣсколько часовъ и даже минутъ: время дорого. Удовольствія, какъ успокоеніе, ни какъ не должны утруждать и заботить тебя, или разстраивать твое здоровье; изъ за нихъ ты не долженъ расточать имѣніе свое, умиляться отъ должности, отъ семейства, а паче всего отъ Бога“ <sup>2)</sup>. Тѣ, которые обязанности свои исполняютъ механич-

<sup>1)</sup> Дмитрій, епис. Херсонскій. «Объ удов. и развл. въ жизни христіан.» М. 1894 г.

<sup>2)</sup> Проф. Прот. Скворцовъ. „Дом. беседа“. 1867 г. вып. XXXII.

но, а усердіе и думы отдають съ утра до вечера забавамъ, тупятъ серпъ не жатвой, а точеніемъ, отдыхъ превращають въ трудъ, теряють силы тамъ, гдѣ должно быть возстановленіе ихъ.

Чтобы исполнить свой долгъ, мы должны нравственно располагать временемъ, имѣть планъ жизни, при которомъ не оставалось бы незаполненныхъ моментовъ и не убивать времени напрасно. При несоблюденіи этого можетъ быть да и почти непременно будетъ недостатокъ времени для исполненія обязанностей, не разъ произойдетъ столкновеніе обязанностей. Нераспредѣляющій времени человѣкъ скоро почувствуетъ недовольство настоящимъ и будетъ жить прошлымъ и будущимъ, что можно назвать опаснымъ мечтаніемъ. Отъ пренебреженія настоящимъ нравственный долгъ человѣка будетъ расти и расти, а возможность выдти изъ прогрессивной задолженности будетъ постепенно уменьшаться.

Преданность удовольствіямъ производитъ въ душѣ человѣка важныя измѣненія: человѣкъ теряетъ тогда знакомство съ своимъ собственнымъ душевнымъ состояніемъ и черезъ то лишается возможности улучшить, такъ сказать, возвращать свою душу; онъ слишкомъ снисходительнымъ становится къ себѣ и перестаетъ оцѣнивать вещи съ нравственной точки зрѣнія. Такое состояніе поэтъ изобразилъ въ стихѣ: „къ добру и злу постыдно равнодушны“.

Кромѣ того, преданный удовольствіямъ теряетъ расположеніе къ религіознымъ упражненіямъ и совершаетъ ихъ безъ участія сердца. И въ возмездіе за эти потери любитель удовольствій получаетъ не радость, а недовольство своимъ положеніемъ, оправдывая тѣмъ выраженіе Гете: „ты не получишь наслажденія, пока оно не истечетъ изъ (чистыхъ) вѣдръ твоихъ“.

*Прот. Ст. Остроумовъ.*

---

## Ученіє свв. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона.

### Предисловіе.

Въ числѣ древнихъ вопросовъ, рѣшавшихся въ литературѣ, посвященной изученію твореній св. отцевъ и учителей церкви, затрагивается и вопросъ объ отношеніи о.о. церкви къ языческой философіи вообще и въ частности къ философіи Платона. И дѣйствительно, при чтеніи свято-отеческихъ твореній такъ часто приходится встрѣчаться съ упоминаніями о Платонѣ, такъ много цитатъ встрѣчается изъ его сочиненій <sup>1)</sup>, что это естественно можетъ наводить на вопросъ о степени вліянія платоновскихъ идей на христіанское міросозерцаніе нашихъ церковныхъ писателей, тѣмъ болѣе, что, повидимому, есть довольно близкая аналогія между нѣкоторыми пунктами платоновой философіи и положеніями христіанскаго вѣроученія. Но, очевидно, насколько важенъ вопросъ, настолько больше осторожности требуется въ его рѣшеніи. Легко Платону приписать то, что у него на самомъ дѣлѣ нѣтъ. „Платонъ—это такой философъ, котораго тѣмъ съ большею осторожностью нужно читать, чѣмъ болѣе сходными кажутся его мнѣнія съ положеніями христіанской догматики“ <sup>2)</sup>. Съ своей стороны мы стараемся доказать, что въ области собственно христіанскаго міросозерцанія отцы церкви не могли ничего заимствовать у

---

<sup>1)</sup> Clausen заботливо собралъ всѣ свято-отеч. цитаты Платона, расположивъ ихъ по діалогамъ Платоновскимъ. (Apologetae ecclesiae christianae Ante-Theodotiani Platonis ejusque philosophiae arbitri).

<sup>2)</sup> Zeitschr. für histor. Theologiae. 1861. p. 397.

Платона, кромѣ внѣшней формы (терминовъ), и что для нѣкоторыхъ мнѣній своихъ они могли находить основанія не у него, а въ священныхъ книгахъ Вѣтхаго Завета по переводу LXX и въ неканоническихъ книгахъ.

Христіанское вѣроученіе, преподаемое Спасителемъ Своимъ непосредственнымъ ученикамъ, а черезъ нихъ переданное всѣмъ послѣдователямъ Его, какъ система истинъ, должно было быть воспринято и уразумѣваемо воспринимающимъ его по законамъ и формамъ познающей дѣятельности человѣка (насколько то могли позволять и допускать эти истины); будучи же принимаемо образованными философски язычниками, должно было войти въ соприкосновеніе съ тѣмъ кругомъ понятій и терминовъ, который былъ уже выработанъ въ языческой философіи. Простая и чистосердечная вѣра въ истины, открытыя Христомъ Спасителемъ, какъ первое условіе для вступленія въ число членовъ основанной Имъ церкви, не исключала необходимости проникновенія мыслью въ содержаніе того, что воспринималось вѣрою. *Слово Божіе, по слову апостола, живо и дѣйствительно, и острѣе всякаго меча обоюдоуостраго, оно проникаетъ до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ* (Евф. IV, 12), и потому не только движетъ чувство и волю, но предполагаетъ дѣятельное участіе и мыслительныхъ актовъ. Однако оно состоитъ не въ превосходствѣ слова или мудрости (I Кор. I, 1—2); апостолъ Павелъ предупреждаетъ христіанъ отъ увлеченія философіею (Колос. II, 8); истинную мудрость полагаетъ онъ *не въ препрѣтольныхъ человѣческихъ мудростяхъ словесныхъ, но въ явленіи духа и силы* (I Кор. II, 4). Эту же необходимость простой вѣры доказываютъ и отцы церкви противъ тѣхъ, которые упрекали за простоту вѣры христіанъ (Orig. с. Cels. l. III. n. 44).

Но если увлеченіе ложною мудростью человѣческою могло быть препятствіемъ къ чистому воспріятію истинъ Христовыхъ, могло приводить и дѣйствительно приводило къ ложнымъ мудрованіямъ, то образованными язычниками, вступавшими въ число членовъ церкви Христовой, истины эти должны были быть усвоены въ томъ научномъ видѣ, въ тѣхъ разсудочныхъ формахъ, къ которымъ привыкла ихъ мысль.

Интересъ изученія твореній о.о. и учителей церкви, между прочимъ, состоитъ въ томъ, что эти творенія представляютъ для насъ драгоценные памятники, на которыхъ мы можемъ видѣть, какою силою слова, какимъ мужествомъ, въ отстаиваніи своихъ христіанскихъ убѣжденій отличались творцы ихъ; по нимъ же, большею частью по собственнымъ рассказамъ самихъ писателей, мы можемъ прослѣдить въ высшей степени поучительный психологическій процессъ духовной неудовлетворенности язычествомъ, сознанія слабости и безсилія разума естественнаго постигнуть истину собственными только силами; здѣсь открывается, что святость и простота ученія и жизни христіанъ поражали ихъ; но съ другой стороны, на нихъ же мы видимъ, что истина Христова въ ихъ твореніяхъ является уже подъ формою научной, не только излагается, но и доказывается.

Такъ какъ извѣстно, что древніе писатели церкви до вступленія въ число послѣдователей Христовыхъ получили философское образованіе языческое, особенно же усердно изучали платонову философію, которую считали какъ бы завершающимъ моментомъ языческаго спекулятивнаго мышленія; такъ какъ, далѣе, въ самой философіи этой они находили аналогичные съ ученіемъ христіанскимъ пункты, то и могли, говорятъ, произвольно или невольно внести элементы этой философіи въ изложеніе христіанскаго ученія. Такимъ-то образомъ и возникло мнѣніе о такъ называемомъ платонизмѣ писателей церковныхъ; причемъ подъ платонизмомъ разумѣютъ не просто только пользованіе терминами философскими или логическими пріемами, но прямую будто бы порчу и искаженіе христіанскаго ученія платоновскими элементами <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Какъ извѣстно, еще Цельсъ выступилъ съ нелѣпнымъ мнѣніемъ о томъ, что Іисусъ Христосъ заимствовалъ свое ученіе изъ платоновой философіи. (Orig. с. Celv. I п. 2. Lib. VI). У бл. Августина (Epist. 34) упоминается о томъ, что Амвросій писалъ противъ надменнѣйшихъ и невѣжественнѣйшихъ, державшихъ утверждать, будто Христосъ преусиѣвалъ въ книгахъ Платона. De doctr. Christi L. II с. 23: нѣкоторые дерзнули утверждать, что всѣ мысли Господа нашего Іисуса Христа, которыя служатъ предметомъ удивленія и проповѣдыванія, заимствованы изъ книгъ Платона, такъ какъ нельзя отрицать, что этотъ послѣдній жилъ задолго до прішествія Іисуса Христа.—Вслѣдствіе это было не разъ повторено нѣмецкою протестантскою критикою—(См. Линицкій. Ученіе Платона о Божествѣ, стр. 84—150 о платонизмѣ въ уч. Христ. о Богѣ).

Поводъ къ такому обвиненію о.о. церкви въ платонизмъ могли подать тѣ многочисленные отзывы въ похвалу Платона и его философіи, указанія на близость его къ христіанству сужденія о высокихъ качествахъ не только его ума, но и характера, какія встрѣчаются въ ихъ твореніяхъ. Такъ, св. Климента Философа называетъ ученіе Платона не чуждымъ (σὺν ἑλλότρια) ученію Христа, хотя не во всемъ съ нимъ сходнымъ (οὐκ ἔστε πάντῃ ὅμοια). Климентъ Александрійскій называетъ Платона ὡς θεαφοροῦμενος (Strom. I. 8), φιλαληθῆς (какъ любящій истину по внушенію Божію говорящимъ, другомъ истины). Евсевій (Praep. evang. или XIII, 14) высказывается о Платонѣ, что онъ „всѣхъ до него бывшихъ превосходилъ умомъ и разсудительностью и въ ученіи философскомъ; онъ одинъ изъ всѣхъ грековъ проникъ въ преддверіе истины. Бл. Августинъ (de ci. Dei. II, 14 и VIII, 10) высказываетъ мысль, что Платонъ слѣдуетъ ставить выше не только героевъ, но и самихъ Боговъ. Лактанцій (inst. div.) свидѣтельствуетъ, что Сократъ и Платонъ считаются какъ бы царями философовъ“.—Иные въ сказывающихся одобрительно о нравственныхъ качествахъ философа (Clem. Pied. II, 10: ὁ καλός. III: ὁ πάντα ἄριστος. Euseb. praep. ev. V: ὁ γενναῖος. Lactant. inst. div. V: justitiae patronus. 18: Plato et Aristoteles honesta quidem voluntate justitiam defendere cupierunt) Оригенъ восхваляетъ Платона за религіозную почтительность (Orig. c. Cels. I. 25. IV. 48). Такихъ похвалъ отъ отцевъ церкви Платонъ удостоивался особенно за то, что лучше всѣхъ разсуждалъ о божественныхъ предметахъ <sup>1)</sup>)

Подобные отзывы отцевъ церкви о Платонѣ и его фило-

<sup>1)</sup> Clem. Strom. II. 4. Подобн. образ. говорятъ: Евсев.—Praep. evang. XII, 49, Арновій—adv. g. II 36: Божественный тотъ Платонъ многое говоритъ о Богѣ достойное и, по его мнѣнію, толики несообщимое—въ книгѣ и разговорѣ, называемомъ „Тимей“; подобное же у Минуція Феликса—Остав. 19. Находитъ у него мысль о единомъ, нерожденномъ и вѣчномъ Богѣ (Iust. Cohort. 20. Аенваг. Legat. pro Christ. 6. Clem. Strom. V. Евсев. Praep. ev. XI, 13 и проч.); олобляютъ за то, что онъ Бога признаетъ вѣчнымъ, безначальнымъ и безконечнымъ (Iust. Coh. 24. 25. Euseb. praep. ev. XI, 13), свободнымъ отъ пространственныхъ границъ, которымъ подчинены вещи (Ibid. XIII, 13), благимъ, которому все обязано своимъ бытіемъ своимъ, и виновникомъ блага (Clem. Coh. 6. Euseb. praep. ev. XI, 21. XIII, 3).

софіи въ отношеніи къ христіанству <sup>1)</sup>), будучи взятыми въ отдѣльности, и могутъ поселить мысль о возможности заимствованія съ ихъ стороны у Платона и согласованія съ элементами его ученіемъ истинъ библейски-христіанскихъ до едва замѣтнаго и уловимаго сліянія однихъ съ другими. Такому предположенію еще болѣе, повидимому, способствуетъ то обстоятельство, что многіе отцы до своего вступленія въ число послѣдователей Христовыхъ и воспитались преимущественно на этой именно философіи <sup>2)</sup>).

Впослѣдствіи, когда въ лонѣ церкви христіанской явились извѣщенія именно вслѣдствіе злоупотребленія суемудрымъ разумомъ, вслѣдствіе ложнаго пользованія философіею языческою (и въ частности, платоновскою), явились и предостереженія отъ увлеченія ею, явились сравнительныя указанія на то, что въ церкви было лучше до проникновенія въ нее пагубныхъ элементовъ этой философіи. Такъ, св. Григорій Богословъ въ похвальн. сл. Аѳанасію (рус. пер. ч. II. стр. 186) пишетъ: было время, когда дѣла наши (христіанъ) процвѣтали и прекрасно текли, когда этотъ излишній, подкрашенный блескомъ словъ и искусствомъ способъ разсужденія о богословіи, не имѣлъ даже доступа во Дворы Божіи. Оригенъ (бес. VII на Ос.) о Валентинѣ, Василидѣ и Маркіанѣ говоритъ, что они неправильныя толки философовъ осмѣлились ввести въ церковь и осквернили церковь Божію. Также Григорій Богословъ въ словѣ 26-мъ упоминаетъ, между прочимъ, о льстивыхъ оборотахъ рѣчи Платона (Τὰ γοῦρματα εὐλόγηται Πλάτωνος), вошедшихъ въ церковь нашу подобно казнямъ египетскимъ.

Такое обвиненіе въ злоупотребленіи философіею, падавшее сначала на еретиковъ, впослѣдствіи было перенесено и на нѣкоторыхъ отцовъ и учителей церкви. Нѣкоторый намекъ на

<sup>1)</sup> Изъ отцевъ церкви особенно много вниманія сравненію платоновскаго ученія съ христіанскимъ удѣляютъ Климентъ Александрійскій, Оригенъ и Евсевій.

<sup>2)</sup> Было бы чудомъ, пишетъ Чарнеръ (Fall. des Heidenthums. р. 580), если бы ихъ (о.о. церкви) міросозерцаніе измѣнилось какъ бы по мановенію волшебнаго жезла и сразу порвалась бы связь, соединяющая ихъ съ прежнимъ временемъ и образованіемъ своего народа, такъ чтобы нельзя было найти въ способѣ ихъ ученія никакого слѣда платонизма, на которомъ они воспитались и съ которымъ соприкасались въ бесѣдахъ съ современниками.



это можно видѣть въ словахъ Евсевія касательно Климента александрійскаго, что онъ къ христіанскимъ истинамъ примѣшиваетъ и мнѣнія философовъ (τοῦτας ἀπασι κατὰμύνοσι καὶ τὰ φιλοσόφων δόγματα I. VI с. 13). Прямѣ же и сильнѣ въ этомъ былъ въ послѣдствіи осуждаемъ Оригенъ, на что свидѣтельство находимъ у бл. Иеронима. Здѣсь уже прямо указывается на то, что Оригенъ слишкомъ увлекался платоновою философіею и превратно пользовался ею въ передачѣ и изъясненіи истинъ христіанской религіи. У бл. Иеронима въ кн. XXXVIII противъ Іоанна Іерусалимскаго къ Паммахію и въ письмѣ LXXXIII къ Паммахію и Окену находимъ слѣдующія свидѣтельства: ваши мистеріи ставятся на показъ и проповѣдуется христіанскимъ умамъ догматъ, сотканный изъ басней языческихъ. То, чему вы удивляетесь, мы нѣкогда презрѣли у Платона.—А что они (оригенисты) оскверняютъ себя орудіями лжи и клятвопреступленій, это весьма ясно доказываетъ 6-я книга Строматъ Оригена (въ которой онъ нашъ догматъ выводитъ изъ ученія Платона) <sup>1)</sup>.

Но если сначала обвиненіе въ излишнемъ пристрастіи къ платонизму падало на отдѣльныхъ отцевъ церкви, то въ послѣдствіи оно было перенесено на всѣхъ почти отцевъ до-никейскихъ. Вопросъ этотъ съ особенною силою и яркостью выступилъ въ XVIII вѣкѣ и раздѣлилъ всѣхъ разсуждавшихъ на два крайнихъ направленія. Были какъ крайніе защитники платонизма о.о. церкви (понимавшагося въ положительномъ искаженіи и порчѣ первоначальнаго христіанскаго вѣроученія подвліяніемъ философіи Платона), такъ и крайніе отрицатели всякаго значенія ея даже для второстепенныхъ, не имѣющихъ прямого отношенія къ существу христіанской религіи, мнѣній.

Причиною того, что споръ возгорѣлся именно въ это время, слѣдуетъ считать, помимо проявившагося тогда вообще критическаго отношенія къ сочиненіямъ отцевъ церкви, возрожденіе классицизма и тѣсно соединенное съ нимъ пробужденіе интереса къ классическимъ произведеніямъ философіи греческой, доходившее до поразительнаго смѣшенія христіанскихъ понятій съ языческими. Рѣшительный тонъ рѣзкаго осужденія

<sup>1)</sup> Твор. Бл. Иеронима ч. 4, стр. 331 и т. 2, стр. 366.

отцевъ церкви въ пристрастіи къ платоновой философіи и въ искаженіи и портѣ христіанскаго ученія у нихъ подѣ ея вліяніемъ, выступилъ въ книгѣ Сувэрэна „Le platonisme dévoilé ou essai tuchant le verbe Platonicien (divisé en deux parties) <sup>1)</sup>).

Въ этой-то книгѣ и выставлены въ самой рѣзкой формѣ обвиненія о.о. церкви въ платонизмъ. Не только научная форма философская и терминологія или логическія формы доказательства и разъясненія приписываются здѣсь вліянію платоновой философіи, а прямо внесеніе новыхъ пунктовъ вѣры. Ученіе о предвѣчно—существующемъ Логосѣ, тождественномъ со Христомъ, ученіе о Духѣ Святомъ, какъ отдѣльной Ипостаси сравнительно съ Богомъ Отцомъ и Сыномъ, только благодаря платонизму будто бы стало вѣроученіемъ церкви. Зараженіе церковнаго ученія платоновскими мыслями началось очень рано, именно послѣ того, какъ христіане изъ іудеевъ, въ царствованіе Адріана, въ первый разъ выбрали себѣ епископа изъ обращенныхъ язычниковъ; вмѣстѣ съ этимъ впервые и проникли будто бы въ церковь христіанскую языческія и въ частности платоновскія мысли. Періодъ сохраненія христіанскаго ученія въ первоначальной чистотѣ (по Сувэрэну) продолжался очень недолго: вмѣстѣ съ апостолами погребено чистое непогрѣжденное ученіе; еще въ епископство св. Игнатія Богоносца этотъ періодъ чистаго христіанства продолжается; онъ не учился въ школахъ, не пересматривалъ библіотекъ, не учился въ Академіи или Стоѣ. Послѣ же него апостольскія преданія будто бы приходятъ въ забвеніе и вмѣсто апостольской простоты въ церковь проникло смятеніе отъ вторженія элементовъ языческой философіи.

Сувэрэнъ приписываетъ отцамъ церкви введеніе ученія о предвѣчномъ существованіи Логоса и Духѣ Святомъ подѣ вліяніемъ аллегорій, помощью которой они старались изъ простаго, буквально—выраженнаго ученія извлечь таинственный, глубокій высокій смыслъ; этой аллегоріей они пользовались не

<sup>1)</sup> Она помѣчена вышедшею въ Кельнѣ въ 1700 г., а на самомъ дѣлѣ вышла въ Амстердамѣ на французскомъ языкѣ и одновременно на англійскомъ; на нѣмцкій языкъ была переведена Лёффлеромъ (Zullichau und Freistadt. 1-е Aufl 1782; 2-е—1792).

только для того, чтобы оправдывать ветхій заветъ новымъ, но чтобы находить платонову философію, выраженною во Христѣ и евангеліи. На помощь аллегоріи явились у нихъ особые способы изложенія вѣроученія христіанскаго, которыми они могли пользоваться для того, чтобы приобрести Христу какъ можно болѣе послѣдователей. Такихъ способовъ Сувэрэнъ насчитываетъ три: 1) теологизированіе, 2) политизированіе и 3) экономизированіе. Пользуясь первымъ, они всѣ выраженія, касавшіяся природы Христа, видопзмѣняли такъ, чтобы приписать Ему тѣ же свойства, какія могутъ быть приписаны только Богу. Такъ какъ, далѣе, язычники могли соблазняться незнатымъ происхожденіемъ Христа по плоти и его позорною смертію, то отцы церкви, старавшіеся быть „всѣмъ для всѣхъ“ и однако не могшіе скрыть отъ язычниковъ факта крестной смерти, нашли другой способъ (экономію), состоявшій въ томъ, чтобы ослабить это униженіе или, по крайней мѣрѣ, сгладить впечатлѣніе отъ него допущеніемъ предвѣчнаго существованія Логоса; природу Его они и считаютъ подобною платоновскому Логосу, находя такимъ образомъ существенное сходство между ученіемъ ев. Іоанна и Платона. Это и былъ въ ихъ рукахъ сильнѣйшій *argumentum ad hominem*. Такимъ-то путемъ и возникло полнѣйшее взаимопроникновеніе христіанскихъ и платоновскихъ идей <sup>1)</sup>.

На этой-то почвѣ будто-бы и возникло стремленіе отцовъ отдавать перевѣсъ духовному евангелію сравнительно съ плотскими, на этомъ основаны тѣ постоянныя сближенія, которыя они дѣлаютъ между ученіемъ св. Писанія и платоновою философіею и даже христіанству усвояютъ названіе философіи, задатки которой въ несовершенной формѣ скрывались въ философіи языческой. Отсюда Сувэрэнъ дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ къ обвиненію отцовъ церкви въ томъ, что они не только не могутъ быть названы хорошими истолкователями своей вѣры, но являются даже плохими излагателями апостольскаго ученія; они перепутали неразрѣшимымъ образомъ апостольское ученіе и пла-

<sup>1)</sup> Начало этого платонизированія Сувэрэнъ видитъ въ ученіи еретика Керина, различавшаго Иисуса сына Маріи отъ небеснаго Христа, также у валенти-ніанъ и василидіанъ.

тоново созерцаніе. „Покажите мнѣ, восклицаетъ Сувэрэнъ, хотя одного писателя, который бы говорилъ о Троицѣ только на основаніи религіи и безъ примѣси философскихъ мнѣній. Платонизмъ былъ единственнымъ закономъ, по которому въ первые вѣка судили объ истинѣ и заблужденіи. Писатели церковные живутъ и дышатъ платонизмомъ“<sup>1)</sup>.

Въ книгѣ Сувэрэна, можно сказать, сконцентрировалось все, что было высказано по разсматриваемому вопросу до его времени. Такъ какъ тѣ выводы, къ которымъ пришелъ Сувэрэнъ по этому вопросу, касаются не только свято-отеческаго ученія, но вмѣстѣ и самаго содержанія христіанской религіи, то, естественно, они съ одной стороны не могли не оказать сильнаго подавляющаго дѣйствія на умы всѣхъ благомыслящихъ христіанъ того времени и не возбудить злорадства вольномыслящихъ, а съ другой—должны были вызвать попытки къ основательному критическому разбору искусственно-сплетенной аргументаціи Сувэрэна. Такъ и возникъ тотъ споръ, который извѣстенъ подъ именемъ спора о такъ называемомъ платонизмѣ отцевъ церкви<sup>2)</sup>.

Однако же различные писатели, согласные въ признаніи вліянія платоновой философіи на свято-отеческое ученіе, не всѣ признають одинаковую степень этого вліянія. Тогда какъ Су-

<sup>1)</sup> Блаженный Августинъ и Оригенъ снабдили платоновскими мыслями Западъ и Востокъ. Къ писателямъ этимъ Сувэрэнъ причисляетъ св. Іустина (перваго, по его словамъ, виновника платонизма), Аѳинагора, Теофила, Татіана, Иринея, Климента александрійскаго (которому приписываетъ главное мѣсто среди платониковъ), Оригена, Тертуліана, Арнобія и Лактанція (Stein. Zeitschrift für historische Theologie 1861. Ueber den angeblichen Platonismus der Kirchenväter).

<sup>2)</sup> Къ партіи Сувэрэна принадлежали: Бруккеръ (Historia, philosopp. crit. t. III), Крамеръ, Эльрикъ (de doctrina Platonis de Deo a christianis et recentioribus platonis varie explicata et corrupta), Мокрейсъ (de turbata per Platonicos recentiores ecclesia in Dissert. ad histor. eccles. pertinentibus Vol. I), Ehlers, (Vis atque potestas quam philosophia antiqua imprimis Platonica et Stoica in doctrina apologetarum Saeculi II habuerit), упомянутый нами Чарнеръ (Op. cit), Кьеркскъ и др. Противниками ихъ были: Бальтисъ (Defense des Saints Pères accusés du Platonisme), авторъ сочиненія: Histoire critique de l'eclectisme ou des nouveaux Platoniciens. Avignon 1766, Рёслеръ (Dissertatio de originibus philosophia ecclesiasticae. Tubingen 1781) и Кейль (De doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per platonicos sententias theologiae liberantis. Comment. I—XII. Leipzig. 1793—1817). Этими послѣдними трудомъ мы преимущественно пользовались.

вѣрѣнъ, какъ мы видѣли, склоненъ былъ обвинять учителей церкви въ измышленіи совсѣмъ новыхъ пунктовъ вѣроученія христіанскаго подъ вліяніемъ философіи Платона, другіе утверждали, что они только примѣшали понятія платоновскія къ ученію св. Писанія и вывели изъ него путемъ умозаключеній то, что въ немъ прямо не заключалось, или, наконецъ, что они пользовались терминами, методомъ, сравненіями, мнѣніями Платона при изъясненіи истинъ христіанской религіи.

Кромѣ того, нѣкоторые оттѣнки въ сужденіяхъ различныхъ писателей по разсматриваемому вопросу можно усматривать въ томъ, что одни изъ нихъ видятъ въ ученіи о.о. церкви вліяніе философіи самого Платона и древней Академіи, другіе же склонны усматривать вліяніе платониковъ или эклектиковъ.

Мы поставили своею задачею выяснитъ дѣйствительное отношеніе о.о. церкви къ платоновой философіи,—доказать, что при всемъ уваженіи къ этому генію философскому они не могли придавать ему высшаго авторитета, какимъ для нихъ было единственно слово Божіе, книги св. Писанія; было бы прямымъ отступленіемъ отъ истины допускать, чтобы у нихъ настолько недоставало пониманія различія между истинами христіанскими и платоновою философіею, чтобы смѣшвать, перепутать одни съ другими. Если они и допустили нѣкоторые мнѣнія платоновой философіи, воспользовались нѣкоторыми терминами ея для обозначенія такихъ частныхъ понятій, для которыхъ не имѣлось ихъ въ св. Писаніи (главнѣйшемъ, какъ это докажемъ, авторитетѣ для нихъ), то это было только внѣшней оболочкою для чисто христіанскаго ученія и ни въ какомъ случаѣ не можетъ служить доказательствомъ какой либо порчи, внесенной ими въ ученіе христіанское.

Для разрѣшенія поставленной нами себѣ задачи необходимо на основаніи свидѣтельствъ самихъ о.о. церкви прослѣдить, что именно они считали заслуживающимъ высочайшаго и святѣйшаго авторитета и какое сужденіе имѣли они о Платонѣ и его философіи. Извѣстно, что многіе о.о. церкви, получивши до принятія христіанства образованіе въ тогдашнихъ языческихъ школахъ и, слѣдовательно, получивши и знакомство съ философіею вообще и въ частности платоновою, становились по-

слѣдователями Христовыми именно потому, что не находили въ философіи удовлетворенія своему жаждущему истины духу. Известно, что св. Іустинъ философъ, плывшій вначалѣ, какъ самъ говоритъ (Apologet. II. § 13), любовью къ философіи, особенно же Платоновой, предпочелъ ей божественное ученіе Христово, какъ ни восхищало его ученіе платоново о безтѣлесномъ и какъ ни придавала крылья его мысли платонова теорія идей (Dialog. с. Tetrph. с. 2) <sup>1)</sup>. Подобнымъ образомъ и Татіанъ, изучавшій внимательно религію народовъ и философію, нашелъ въ послѣдней только разногласія и противорѣчія (Orat. contra Graec. § 3 и §§ 29—30. Рус. перев. стр. 15 и 45—46) и, будучи просвѣщенъ познаніемъ книгъ варварскихъ (т. е. священныхъ), рѣшилъ отвергнуть языческія заблужденія, какъ дѣтскія брѣдни. То же самое можно сказать и объ Аѳинагоръ (ad Autolic. I. I. с. 14. Русск. пер. стр. 181—182), Теофилъ Антиохійскомъ, Ерміи (авторъ „осмѣянія языческой философіи“) и другихъ. Уже въ виду этихъ побужденій къ оставленію языческой мудрости и обращенію ко Христу, естественно ожидать, что о.о. церкви должны были приписывать высочайшій авторитетъ только слову Божію (книгамъ св. Писанія Ветхаго и Новаго Завета), а не произведеніямъ человѣческаго разума, хотя бы представителемъ послѣдняго и являлся такой, и ими высоко цѣнимый, философъ, какимъ былъ Платонъ. Они проводятъ въ своихъ твореніяхъ ту мысль, что человѣкъ не можетъ знать истины, если ему не поможетъ въ этомъ Самъ Богъ. Такъ, напримѣръ, выражается Оригенъ. (Contra Cels. I. VIII. Migne col. 481): „а мы утверждаемъ <sup>2)</sup>, что сама по себѣ природа человѣческая ни коимъ образомъ не можетъ искать Бога и найти Его подлинно, если не поможетъ ей Тотъ, Кто ищется“.—Лактанцій (Institut. div. lib. VII с. 2) говоритъ: „человѣкъ можетъ дойти до познанія истины не силою своего ума, не тонкостью своихъ умствованій, но обращеніемъ всего своего вниманія къ рѣчамъ Того, Кто одинъ можетъ его научить при готовности выслушать Его. Въ другихъ

<sup>1)</sup> Рус. переводъ свщ. II. Преображенскаго стр. 128 и 145.

<sup>2)</sup> По поводу извѣстныхъ словъ Платона въ „Тимей“: Отца и художника всего найти трудно, а нашевши, передать всѣмъ невозможно.

мѣстахъ тотъ же писатель говоритъ: „человѣкъ самъ по себѣ не можетъ дойти до этой мудрости (т. е. божественной), если не будетъ наученъ Богомъ (I. II. с. 3). Быть наставленнымъ въ истинѣ иначе нельзя, какъ научившись ей отъ самаго Бога (I. VII. с. 7). Платонъ не вѣдалъ тайнствъ (по вопросу о происхожденіи міра), познаніе которыхъ происходитъ единственно отъ Бога и отъ пророковъ; и далѣе: а мы (христіане) знаемъ не по догадкамъ, а по откровенію Божію“ (I. VII. с. 1). Высшій авторитетъ св. отцы и учителя церкви признавали только за священными писателями; съ ними не сравнятся, по ихъ ученію, ни Платонъ, ни другіе философы (Clem. Strom. I. 20. III. 7. Euseb. Praep. ev. VII, 18. Tertull. ad. nat. I. 4). А что у философовъ находили несогласнаго съ писаніемъ, то признавали безразсуднымъ (Iуст. Апол. II. 13. Orig. с. Cels. VI, 18, 19. Евсев. праер. evang. XIII, 15. Arnob. adv. gent. II). Христіанину у Платона нечему учиться, такъ какъ чего Платонъ не могъ добыть силами смертнаго, то не только учениками Іисуса распространено всюду, но и послѣднему христіанину несомнѣнно и ясно то, что сокрыто отъ философовъ (Euseb. Demonstr. evang. III. 6. Тертул. apologet. 6) <sup>1)</sup>. Иеронимъ (ad Rammach. contra Iohan. Hierosolym) говоритъ: „То, чему вы удивляетесь, мы нѣкогда презрѣли у Платона. Презрѣли потому, что приняли неразуміе Христово; приняли неразуміе Христово, потому что неразумное Божіе мудрѣе человѣкъ“. (Т. XXIII. Migne—p. 371). У Теофила Антиох. (ad Autolic. I. III. с. 33 и 34) читаемъ: всѣ другіе ошибаются, только одни христіане владѣютъ истиною, такъ

<sup>1)</sup> По поводу тѣхъ же словъ Платона въ „Тимей“: „Отца и художника всего найти трудно, а, нашедши, передать всѣмъ невозможно“, онъ говоритъ еще: „ему (т. е. Платону) казалось труднымъ дѣломъ найти и по истинѣ невозможно было передать всѣмъ, такъ какъ не было у него (Платона) такой силы благочестія, какъ у учениковъ Іисусовыхъ, которымъ при содѣйствіи Учителя стало легко найти и узнать Отца и Зидителя всего, и, нашедши, разгласить,—открыть всему роду человеческому; исполнѣвъ передать и открыто провозгласить это познаніе всѣмъ, такъ что вслѣдствіе ученія ихъ (учениковъ Іисусовыхъ) до настоящаго времени всѣ живущіе на землѣ племена, многочисленная толпа не только мужей, но и женъ и дѣтей, рабовъ и простыхъ людей настолько не довѣряютъ ученію Платона, что считаютъ Творцомъ Зидителемъ всего Бога, Его одного почитаютъ и Его только одного черезъ Христа считаютъ за Бога“. (Migne. Curs. patrol. compl. t. XXII p. 229).

какъ мы научены Святымъ Духомъ, Который говорилъ во святыхъ пророкахъ и все предвозвѣстилъ. Богъ..... далъ законъ и посылалъ святыхъ пророковъ, чтобы возвѣститъ роду человѣческому и научить, дабы каждый изъ насъ вразумился. У Иринея (*Adv. haeres. l. III. c. 1. Migne t. VII. p. 844*): „не черезъ кого другого узнали мы объ устроеніи нашего спасенія, а черезъ тѣхъ, черезъ которыхъ дошло къ намъ евангеліе, которое они тогда проповѣдывали (устно), потомъ же по волѣ Божіей передали намъ въ Писаніяхъ, какъ будущее основаніе и столпъ нашей вѣры“.

Уже въ виду этого одного было бы совершенно неосновательно предположить, чтобы о.о. церкви могли заимствовать что либо существенное у того философа, у котораго они не нашли возможнымъ открыть истину и котораго поэтому не могли считать авторитетомъ, слѣдовать которому могли бы въ своихъ сочиненіяхъ. Въ подтвержденіе того же самаго говорить и тѣ неодобрительные отзывы, которые мы находимъ у отцевъ Церкви относительно личныхъ качествъ Платона и вообще языческихъ философовъ. Такъ, Платона упрекаютъ въ вадменности (*Clem., Strom. II, 11. Arnob., adv. g. II*); считаютъ вообще языческихъ мудрецовъ склонными къ тщеславію и самомнѣнію (*Clem., Strom. I. 17. VI. 2. VII. 15. Tertull. apolog. 46. De an. I. Min. Felix, Octav. Cypr., De bono patient, г. XXVIII*). Также, когда нужно было противопоставить святѣйшую истину, которою они владѣли, тщеславной мудрости философовъ языческихъ и Платона, то отцы церкви высказывали о послѣднихъ не мало нелестныхъ эпитетовъ, которыми хотѣли указать, какъ далеки были философы отъ того идеала истины, который для нихъ, отцевъ, заключался въ богооткровенномъ ученіи <sup>1)</sup>.

Кромѣ того, если отцы церкви и находили въ языческой философіи нѣчто согласное съ тою нормою истины, какая представлялась имъ въ книгахъ священныхъ, то это согласіе они усматривали ни въ одной платоновой философіи, но и въ другихъ философскихъ ученіяхъ. Въ такомъ именно смыслѣ и

<sup>1)</sup> См. уѣщаніе 7-е приписываемое св. Іустину философу. *Herm. Irris. 5. Tertul. de an. 17. Θεοφ. ad. Autol. III 6. 16. Лактанц. Instit. div. III. гл. XII,*



нужно понимать тѣ мѣста твореній свято-отеческихъ, гдѣ они высказываются съ похвалою о философіи языческой. Св. Іустинъ Философъ въ „Діалогѣ съ Трифономъ“ считаетъ философію поистинѣ (по существу—τῷ ὄντι) величайшимъ и драгоцѣннѣйшимъ въ очахъ Божіихъ стяжаніемъ, она одна приводитъ насъ къ Богу и дѣлаетъ угодными Ему (рус. пер. стр. 143). Что подѣ этою философіей, о которой здѣсь идетъ рѣчь, св. Іустинъ разумѣетъ не какое либо опредѣленное философское ученіе, объ этомъ ясно говорятъ дальнѣйшія слова того же діалога: „знаніе одно; (при немъ) не было бы ни платониковъ, ни стоиковъ, ни перипатетиковъ, ни теоретиковъ, ни пифагорейцевъ“. Подобную же мысль находимъ у Климента Александрійскаго (Strom. lib. I. с. 7), который прямо указываетъ, что нужно разумѣть подѣ философіею: „подѣ философіей же я не разумѣю ни философіи стоической, ни платоновой, ни эпикурейской, ни философію Аристотеля, а эклектическую, наилучшія изъ всѣхъ ихъ положенія, касающіяся правоты, вѣдѣнія и гуманности“ (Рус. пер. Корсунскаго, столб. 47). Такая-то эклектическая философія, въ смыслѣ выбора и нахождения въ различныхъ философскихъ школахъ нѣкоторыхъ проблесковъ истины, не только была отцами церкви высоко цѣнима, но и была разсматриваема, какъ средство для приготовленія къ принятію христіанскаго ученія и защитѣ его. (Strom. l. I. § I. и § 20). И объ Оригенѣ Григорій Чудотворецъ въ надгробной рѣчи ему высказалъ, что онъ учениковъ своихъ предупреждалъ отъ увлеченія какими либо односторонними мнѣніями, но училъ выбирать все лучшее, клонящееся къ благу вѣры и нравственной жизни; слѣдовательно, опять же имѣлъ для такого различенія (хотя и не всегда) норму въ содержаніи свящ. книгъ.

Но нѣкоторые о.о. церкви, оцѣнивая съ точки зрѣнія истины Христовой то, что высказано было языческими философами, рѣшительно высказывались, что какъ скоро есть богооткровенное ученіе, то нѣтъ надобности обращаться къ слабымъ попыткамъ разума человѣческаго. Такъ, Тертулліанъ со свойственною ему пылкостью и страстностью заявляетъ, что послѣ І. Христа не нужна любознательность и не нужны изысканія послѣ евангелія... (de praescript. haeret. с. VII). Потому же

самому раскрываемое ими ученіе они ставили несравненно выше всякаго человѣческаго ученія <sup>1)</sup>).

Мало того: не только христіанское ученіе, какъ мудрость въ собственномъ смыслѣ, снѣ противопоставляютъ языческому исканію только мудрости (*φελος—σοφία*), но и самое христіанское ученіе часто называютъ философіей, прибавляя при этомъ эпитеты: божественной (*Strom. I. I. с. 20*), небесной (*Викентій Лиринскій. Comment. I. п. XXIII. Migne H. col. 667—669*), священной (*Gregor. Nyssen. Orat. III. in Resurrect. Christi*), новой и евангельской (*Исид. Пелусіотъ epist. CXXXIV*), высшей (*ἡ ἄνω φιλοσοφία—Златоустъ Homil. LXXXIII in Joh.*) <sup>2)</sup>. Въ подобномъ же смыслѣ они говорили о себѣ самихъ, какъ философахъ. Св. Іустинъ Философъ (*dial. с. Tryph. с. 8*) говорить о себѣ, что по обращеніи ко Христу онъ сталъ философомъ. Климентъ Александр. христіанъ называетъ философами Божіими (*Strom. I. VI § 14*), у Лактанція христіане называются философами нашей секты, которую мы защищаемъ. (*De orif. Dei. с. I. § 2*).

Къ сказанному необходимо прибавить, что о.о. церкви, находя проблески истины у языческихъ философовъ, приписывали происхожденіе ихъ не естественнымъ силамъ разума человѣческаго, а сѣмени Слова, воздѣйствію Самого Бога на лучшіе и болѣе возвышенные умы философовъ (*Іуст. Апол. II. § 10. Рус. пер. стр. 124; также Апол. II, § 13. стр. 129. Евсев. Праер. evangel. XIII, 18*), или же считали всѣ болѣе свѣтлыя и приближающіяся къ истинѣ мысли языческихъ философовъ заимствованными изъ священныхъ еврейскихъ книгъ; почему о.о. церкви и называли часто этихъ философовъ ворами, не хотѣвшими упоминать подлиннаго источника, изъ кото-

<sup>1)</sup> Философы тщетно мучать себя исканіемъ не зная ни того, чего ищутъ, ни мѣста, гдѣ найти. (*Лактанц. Instit. div. I. III. с. 2. Рус. пер. стр. 178*). Мы отвергаемъ философію, какъ изобрѣтеніе ума человѣческаго, и держимся только мудрости, которая есть даръ Божій. (*Ibid. с. 16. Рус. пер. стр. 219*). См. также *Іуст. Апол. II. § 10. Клим. Алекс. Strom. I. II. § 2*.

<sup>2)</sup> См. *Suicerus Thesaurus ecclesiasticus. T. II. слова: φιλοσοφία, φιλόσοφος, φιλοσοφείω*, стр. 1439—1444. Тамъ же о различныхъ смыслахъ этого слова въ соч. о.о. церкви.

раго заимствовали мысли, или искажившими ихъ до неузнаваемости<sup>1)</sup>.

## О Б о г ъ.

Предпославши такія общія соображенія объ отношеніи о.о. церкви съ одной стороны къ священнымъ книгамъ, какъ высочайшему и несомнѣнному для нихъ авторитету, и—съ другой, къ языческой вообще и въ частности Платоновой философіи, мы приступимъ къ обсужденію тѣхъ частныхъ пунктовъ въ ученіи о.о. церкви, которые питались выводить защитники платонизма изъ Платоновой философіи. Такой пунктъ находятъ прежде всего въ ученіи о Богѣ, и именно въ томъ, что Богъ у о.о. церкви называется *ἀνωυνος* или *ἀνωυνομος*—такимъ существомъ, котораго нельзя назвать по имени (Hahnus. Dissert. de Platonismo Teolog. veter. doctorum, nominatim Iustini.

<sup>1)</sup> См. напр. Стром. Кн. Алекс. I. I. гл. 14. Рус. пер. столб. 73. I. I гл. 25. рус. пер. столб. 157—158. I. V гл. 14. рус. пер. столб. 597—598 и др. Iуст. Апол. I. 46. Апол. II. 8. Увѣщ. 22. Orig. с. Cels. VI, 19. IV, 11 и 12. (Платонъ боялся упоминать имя Моисея). Нѣкоторые находятъ, что отдѣльные пункты ученія Платона почерпнуты изъ свещ. книгъ еврейскихъ. Напр. Евсевій (Граер. ев. XI, 23. и XII, 19) находятъ, что ученіе Платона объ идеяхъ заимствовано изъ В. Завѣта. (Быт. I, 27. Исх. XXV. 9 и 40. ср. Евр. VIII, 5). Подобнымъ же образомъ ученіе Платона о сущемъ выводятъ изъ извѣстнаго: Азъ есмь Сый (Исх. III, 14). Iуст. Cohort. 22, также Евсев. Граер. ев. XI. с.9. Даже о знаѣ X, которымъ Платонъ пользовался для обозначенія способа провиденія міра міровою душой (Тим.) говорили, что Платонъ заимствовалъ о Моисея (Числ. XXI, 8 и дал.). Платонъ прочиталъ о мѣдномъ змѣи, сдѣланномъ въ видѣ креста, и не зная точно и не сообразивши, что то былъ образъ креста, а видѣ только фигуру буквы X, сказалъ, что сила, ближайшая къ первому Богу, была во вселенной на подобіе буквы X. (Iуст. Апол. I. 60). Что касается самого способа, какимъ могло произойти знакомство Платона съ св. книгами, то большая часть писателей допускаетъ непосредственное знакомство съ свещ. книгами во время путешествія Платона по Египту, или посредствомъ переводчика, подобно тому, какъ онъ изучалъ и египетскія книги, не переписывая, но посредствомъ устныхъ бесѣдъ усвоивъ ихъ содержаніе (de civ. Dei VIII, 11. Retract. II, 4. § 2. Confes. VII, 20 и 21). Бл. Августинъ соглашался съ этимъ мнѣніемъ вѣрнѣе всего, (я почти согласенъ - *repe assentiar*—на мнѣніе о заимствованіяхъ философъ Платонъ изъ книгъ Моисеевыхъ). Не касаясь здѣсь вопроса о правильности этого мнѣнія о.о. церкви, мы только указываемъ на него, какъ на соображеніе съ ихъ стороны для оцѣнки признаваемыхъ правильными мыслей Платона. См. подробное изслѣдованіе этого вопроса въ кн. проф. Е. Ловягина объ отношеніи писателей классическихъ къ библейскимъ, ио воззрѣнію христіанскихъ апологетовъ. (Петербургъ 1872).

Martyr. et Clem. Alex. 1733). Утверждаютъ, что такое понятие взято у Платона, который говоритъ, что Творца и Отца этой вселенной открыть трудно, да и открывши, объяснить всё это невозможно—(Тимей. 28. С. Русск. пер. Карпова т. VI. стр. 389). Однако же болѣе внимательное разсмотрѣніе дѣла показываетъ, что отцы церкви термину этому придавали совершенно иное значеніе: они противопоставляютъ христіанскаго Бога языческимъ божествамъ, имѣвшимъ собственныя имена, и это сопоставленіе приводило ихъ къ мысли, что *такого* имени христіанскій Богъ не имѣетъ, *такого* имени Ему и нельзя дать. „Отцу всего—нерожденному нѣтъ собственнаго (ἑτερόν) имени. Ибо если бы Онъ назывался какимъ нибудь именемъ, то имѣлъ бы кого либо старше себя, который далъ Ему имя. Что же касается до словъ: Отецъ, Богъ, Творецъ, Господь и Владыка, то это не суть имена, но названія, взятая отъ благодѣяній и дѣлъ Его“ (Апол. 2 с. 6. Рус. пер. стр. 120). Бога также называютъ они ἄρρητος—неизреченнымъ въ томъ смыслѣ, что нельзя отыскать никакого такого имени, которое выражало бы не то или другое свойство или благодѣяніе Его, но и опредѣляло бы Его внутреннюю природу и исчерпывало её (Apolog. I. § 10. Клим. Александ. Strom. I. V. с. 12); такъ какъ Онъ Одинъ, то Его и не нужно различать отъ другихъ (Iust. Cohort. ad. Graec. § 21. Мин. Фел. Октав. с. XVIII, § 10), и самое имя Богъ считали какъ бы собственнымъ (Orig. adv. Cels. I. VI. и у Мин. Фел. Октав. XVIII).

Откуда же Отцы Церкви почерпнули указанные понятія и термины? Они и сами признаютъ, что и другіе до нихъ учили подобнымъ же образомъ, однако же не считали ихъ за своихъ учителей, а признавали только согласными съ собою. Такъ, Лактанцій (Inst. div. I. I. с. VI. § 4), влагая въ уста Гермеса Трисмегиста признаніе за Богомъ верховной власти и единства, прибавляетъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ Богу приписывается у него же, подобно намъ, имя и Отца; тамъ же указываетъ противъ тѣхъ, которые хотѣли бы знать собственное имя Бога, что Онъ такого имени не имѣетъ по причинѣ своего единства. Нельзя ли предположить, что подобная мысль могла быть заимствована у александрійца Филона, который ту же

мысль о непостижимости и неопредѣлимости существа Божия старается подкрѣпить повидимому подобными же соображеніями (de nomin. mutat. De Somn)? <sup>1)</sup>. Однако же сходство терминовъ отнюдь не можетъ служить доказательствомъ тѣхъ божественности понятія. Если всмотрѣться внимательно въ частнѣйшія опредѣленія Божества, вытекающія изъ общихъ метафизическихъ воззрѣній этого писателя на Божество, какъ первооснову всего существующаго въ пантеистически-стоическомъ смыслѣ, то легко придти къ заключенію, что терминъ этотъ у него имѣетъ совсѣмъ иной смыслъ. Богъ, по Филону безкачественное (чистое и не имѣющее никакого признака бытіе  $\phi\lambda\eta\ \alpha\nu\theta\epsilon\ \chi\alpha\rho\acute{\alpha}\chi\tau\eta\rho\omicron\varsigma\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\tau\epsilon\iota\varsigma$ ), неразличимая всеобщность, включающая всѣ признаки личнаго бытія. Въ этомъ то смыслѣ Филонъ и учитъ о совершенной непознаваемости и безыменности Божества <sup>2)</sup>. И самое названіе  $\delta\iota\omega\nu\omicron\rho\omicron\varsigma$  въ устахъ о.о. церкви было вызвано сопоставленіемъ проповѣдуемаго ими христіанскаго Бога съ ложными языческими божествами и склонностью язычниковъ усвоить имъ собственныя имена. Это очевидно изъ вышеприведеннаго мѣста св. Іустина Философа, ибо онъ говоритъ тамъ, что неизреченному Богу имя не можетъ быть свойственно; если бы кто сказалъ, что оно есть, тотъ обнаружилъ бы величайшее безуміе. (Аполог. I. п. 61).

Съ разсматриваемымъ обвиненіемъ отцевъ въ заимствованіи у Платона связано и другое, приводимое Гавіусомъ собственно противъ св. Іустина Философа, что сей послѣдній, говоря о Богѣ, что Онъ выше всякой сущности,  $\epsilon\pi\acute{\iota}\chi\epsilon\iota\nu\alpha\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$  (dial. с. Tryph., рус. пер. стр. 149), въ этомъ случаѣ слѣдуетъ данному Платономъ опредѣленію блага, которое (Республ. кн. VI. 509. 13) не есть сущность, но по достоинству и силѣ стоитъ выше предѣловъ сущности—( $\epsilon\pi\acute{\iota}\chi\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \pi\rho\epsilon\sigma\beta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \upsilon\pi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$ ). Однако же, если и допустимъ, что выраженіе Платона ( $\epsilon\pi\acute{\iota}\chi\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ) не могло не быть извѣстнымъ св. Іустину и могло быть заимствовано имъ, то мысль,

<sup>1)</sup> Keil. Opusc. academ. Sect. poster. p. 475.

<sup>2)</sup> Сравни Муретовъ. Философ. Филона Александр. въ отнош. къ уч. I. Бого- слова о Логосѣ. Прав. Обзор. 1884 г. т. 3. стр. 492—493. Целлеръ. Очеркъ исторіи греч. философіи, стр. 271.

ны обозначаемая, совершенно новая—не платоновская. Какой смысл соединялъ съ этимъ выраженіемъ св. Іустинъ? Сопоставленіе его съ другими мыслями показываетъ, что этотъ отецъ церкви хотѣлъ дать понять, что Богъ не можетъ быть умозрѣнъ или рядомъ поставленъ съ какимъ либо ограниченнѣйшимъ, чувственнымъ предметомъ, но бесконечно выше и совершеннѣе всѣхъ вещей. Такой смыслъ этого выраженія прямо предполагается контекстомъ рѣчи. Въ приведенномъ мѣстѣ діалога рѣчь идетъ именно о томъ, что Бога нельзя познать внѣшними чувствами, а можно только постигать умомъ, что Онъ не имѣетъ ни цвѣта, ни формы, ни величины, ни чего либо другого, видимаго глазомъ. Сказавъ это, св. Іустинъ прибавляетъ, что Богъ выше всякой сущности, несравненно выше, бесконечно совершеннѣе всего, что можетъ быть въ этомъ, вѣчномъ, ограниченномъ бытіи, воспринимаемомъ внѣшними чувствами (ἐπέκεινα πάσης οὐσίας οὐτε ρητον, οὐτε ἀπορετόν—неизреченное, неизъяснимое). Подобную же мысль выражаютъ и другіе отцы церкви, когда называютъ Бога ἀνοούτου, ὑπερουούτου—неимѣющимъ сущности, стоящимъ выше сущности <sup>1)</sup>. Нужно ли предполагать, что св. Іустинъ философъ слѣдовалъ въ этомъ случаѣ Платону, когда подобное же онъ могъ читать въ многочисленныхъ мѣстахъ св. Писанія, гдѣ рѣчь идетъ о томъ, что отображеніе Божества въ мірѣ сравнительно съ Его Сущест-

<sup>1)</sup> Damascenus, lib. I. Orthodoxe fidei. с. XV: Нѣкоторые изъ именъ Божіихъ обозначаются отрицательно, свидѣтельствуя о превышеніи всякой сущности, какъ то: неимѣющій сущности, неимѣющій времени, начала, невидимый. Dion. Areopag. с. I. de div. nominibus. О Божествѣ, стоящемъ выше всякой сущности и скрытомъ, нельзя и осмѣливаться ничего говорить кромѣ того, что возвышено намъ божество. образомъ въ свящ. книгахъ. Здѣсь называется божество ὑπερουούτος, такъ какъ превышаетъ всякое естеств. разумнѣе твари. Также (de myst. theologia с. III) Иисусъ Христосъ называется ὁ ὑπερουούτος по причинѣ вѣчной рождаемости отъ Бога Отца, также воплощенія и соед. въ немъ бож. и человѣч. естествъ. (Suicetus Thesaur. eccles. T. I. 368 и T. II. 1879). Есть и другіе примѣры употребленія отцами церкви терминовъ философій греческой въ совершенно другомъ смыслѣ. Такъ ἀναρχος у Платона значить неимѣющій начальства, анархическій, а у отцевъ оно употребляется въ значеніи безначальный; у Платона ἀνείδεος ὤλη—безформенная матерія, а у отцевъ—ἀνείδεος Θεος (не то, что ἀόρατος—невидимый, не подлежащій зрѣнію), но неимѣющій вещественной формы. (Терминологія отцевъ церкви въ уч. о Богѣ. Прибавл. къ Твор. св. отецъ. 1882 г. ч. II, стр. 546—547).

вомъ настолько неясно и неполно, что нельзя ничего отыскать въ мірѣ такого, съ чѣмъ бы оно могло быть сравнено и чему бы могло быть уподоблено (Ис. 34, 10. Исх. 40, 18). Слова ап. Павла (1 Кор. 13, 9. 12) могли тоже давать поводъ для подобныхъ же выраженій относительно невозможности сравнивать Бога съ какою либо извѣстною, доступною намъ, конечно, ограниченою, вполне (въ противоположность и отчасти) постижимую въ условіяхъ настоящаго, чувственно-духовнаго бытія сущностью.

Кромѣ того, платонизмъ о.о. церкви видятъ въ ихъ ученіи о промышленности, предоставленномъ Богомъ ангеламъ <sup>1)</sup>. Утверждаютъ, что отцы церкви отрицали у Бога всеобщее промышленіе, допуская, что управленіе небомъ, землею и людьми поручено Богомъ ангеламъ, совершенно подобно Платону, приписывавшему Высочайшему Существу всеобщее промышленіе, а специальное—остальнымъ богамъ, которыхъ онъ называлъ демонами. У христіанскихъ учителей, продолжаютъ, было почти единодушное мнѣніе, что Богъ оставилъ Себѣ высочайшее и всеобщее управленіе всѣмъ; а заботу объ отдѣльныхъ міровыхъ предметахъ—небесныхъ тѣлахъ и о томъ, что на землѣ находится, особенно же о человѣкѣ и его дѣяніяхъ, поручилъ ангеламъ, притомъ такъ, что не только всякому народу, странѣ и городу, но и отдѣльнымъ людямъ назначилъ своихъ особыхъ стражей и ангеловъ—хранителей. Св. Іуст. (Аполог. II. п. 5) говоритъ: „Богъ ввѣрилъ попеченіе о людяхъ и поднебесномъ

<sup>1)</sup> Брукеръ упрекаетъ св. Іуст. философа въ заимствованіи, говоря: „онъ (св. Іуст.) утверждаетъ, слѣдуя Платону, что ангелы поставлены управлять (*gubernationi praefectos fuisse*) надъ стихіями и земными тварями“ (посл. къ Диог.). Это почерпнуто изъ Платоновой школы, приписывающей низшимъ богамъ управленіе нашей сферою. (*Histor. philos. crit.* T. III. p. 377). Чирнеръ не только выводитъ свято-отеческое ученіе объ ангелахъ изъ ф-на Платона (или изъ неоплатонизма, признававшаго высочайшаго Бога, всѣмъ управляющаго, и подчиненныхъ боговъ, но и прибавляетъ, что это ученіе не было вѣрою еврейскаго народа *Glaube des jüdischen Volkes war sie nicht*), а въ Нов. Завѣтѣ упоминаемые ангелы были посылаемы въ качествѣ необычайныхъ слугъ, но не были представляемы, какъ постоянные управители народовъ и стихій. Христіанское ученіе о Богѣ и ангелахъ такъ близко подходило къ упомянутому платоновскому ученію, что христіане, сами того не сознавая (*ohne des Ueberganges sich bewusst zu werden*), могли отъ одного переходить къ другому. (*Tschirner, Der Fall des Heidenthums.* p. 580).

оставленнымъ на это ангеламъ". Аѳинагоръ (Legat. pro Christ 21) говоритъ, что Богу принадлежитъ всеобъемлющее промышленіе и общее, а о частяхъ, ангеламъ. Говорятъ объ ангелахъ городовъ и народовъ Тертулл. adv. Prax. с. 3. Іеронимъ Comment. in Math. XVIII, Август. de Soliloqu. anim. с. XXVII и др. Ангелы, по возрѣнію отцовъ, заботятся о спасеніи народовъ и царствъ, порученныхъ ихъ защитѣ и охранѣ, отклоняютъ отъ нихъ всякаго рода бѣдствія, ходатайствуютъ за нихъ предъ Богомъ своими молитвами; преимущественнымъ предметомъ ихъ попеченія является человѣкъ всякій, а особенно праведный и благочестивый. (См. Терт. adv. Prax. с. Hieron. Comment. in Math. XVIII. August. de Soliloqu. anim. с. XXVII и др.).

Это ученіе о.о. церкви объ ангелахъ и ихъ промыслительномъ попеченіи о частяхъ и стихіяхъ міра выводятъ изъ тѣхъ мѣстъ въ некоторыхъ діалоговъ Платона, гдѣ упоминается, что Богъ промышляетъ о цѣломъ, а части космоса предоставлены начальственнымъ богамъ. (Полит. 271. Д.; также Пиръ 202) <sup>1)</sup>. Однако же есть ли необходимость обращаться къ Платону, ученіе котораго о демонахъ и геніяхъ отнюдь нельзя назвать яснымъ и опредѣленнымъ <sup>2)</sup>, когда въ св. Писаніи Ветхаго и Новаго Завѣта св. отцы церкви могли найти ясное и опредѣленно выраженное ученіе по разсматриваемому вопросу. Такъ, во Второз. 32, 7 ст. въ переводѣ LXX читаемъ: „постави предѣлы языковъ по числу ангеловъ Божіихъ“, изъ чего ясно видно, что вѣрованіе объ ангелахъ—покровителяхъ отдѣльныхъ народовъ у евреевъ уже было. Въ книгѣ пророка Даниила (10, 13. 14. 20. 21) упоминается объ ангелахъ, какъ князьяхъ царства персидскаго и народовъ греческаго и еврейскаго. Въ

<sup>1)</sup> Все геніальное находится между Богомъ и смертными.—Ему (геніальн.) свойственна сила истолковывающая и переносящая къ богамъ человѣческое, а къ людямъ—божеское; отъ людей—молитвы и жертвы, а отъ боговъ—повелѣнія и воздаянія за жертвы.... Богъ не смѣшивается съ человѣкомъ, но всякое сношеніе и бесѣда боговъ съ людьми, какъ бодрствующими, такъ и спящими, производится черезъ нее (геніальное). (Ср. Мироносидкій. Аѳинаг. стр. 236—238).

<sup>2)</sup> Геніи или демоны то отождествляются съ свѣтилами небесными (Тим. 40. с. земли—старѣйш. среди боговъ), то всякаго мужа мудраго и благочестиваго, какъ живущаго, такъ и умершаго, Платонъ называетъ демономъ (Кратилъ).



Новомъ Завѣтѣ отцы также могли находить основанія для своего ученія объ ангелахъ—хранителяхъ: у Мѡ. XVIII, 10 (выну вадятъ Лице Отца Небеснаго); Евр. 1, 14; Дѣян. XII, 7—11; также Апокалип. 16, 5; 7, 14, 18 1, (здѣсь упоминаются ангелы, приставляемые къ нѣкоторымъ земнымъ стихіямъ, а также къ вѣтрамъ, которыми располагаютъ и правятъ они, согласно съ намѣреніями Божиими) <sup>1)</sup>. Эти-то и другія подобныя мѣста, при томъ авторитетѣ, которымъ пользовались у церковныхъ писателей книги Священнаго Писанія, и были источникомъ, на которомъ Отцы и учителя Церкви основывались въ своихъ сужденіяхъ о предметахъ вѣры. Если же находили аналогичныя сужденія у языческихъ философовъ, особенно у Платона, то ихъ восхваляли за то, что они черпали изъ единственнаго источника истины—іудейской (варварской) философіи. Такъ, напр., Климентъ Александрійскій (Strom. L V. § XIV русск. пер. стр. 601), упомянувъ о безчисленныхъ, по его мнѣнію, и притомъ невѣрно передаваемыхъ Платономъ и другими философами заимствованіяхъ изъ священныхъ книгъ еврейскихъ, въ частности это утверждаетъ и относительно ученія объ ангелахъ, (признавая сходство платоновскаго взгляда на этотъ предметъ—Respubl. X. 620, Е. съ библейскимъ ученіемъ). Однако же отцы и учителя церкви далеко не все, что находили по этому предмету у языческихъ философовъ, признавали истиннымъ; скорѣе напротивъ, упрекали ихъ за то, что они считали хранителями народовъ и отдѣльныхъ людей не ангеловъ, а боговъ или демоновъ и допускали, что они достойны религіознаго почитанія—и, такимъ образомъ, удостоивали такого почитанія не добрыхъ ангеловъ, а злыхъ геніевъ <sup>2)</sup>.

*II. Калачинскій.*

(Продолженіе будетъ).

<sup>1)</sup> Ср. Догмат. богосл. Еп. Сильвестра т. III. pp. 378—387.

<sup>2)</sup> Keil. Opus. c. academica. Sect. post. p. 482.

---

## Античный идеалъ воспитанія и сравненіе его съ христіанскимъ.

---

Высота христіанскаго идеала воспитанія, хотя-бы въ томъ видѣ, какъ онъ раскрытъ у свв. отцовъ и учителей Церкви,— для насъ представится болѣе ясною и убѣдительною при сравненіи его съ идеаломъ античнымъ. Это сравненіе покажетъ намъ какъ преимущество перваго, такъ и связь его съ послѣднимъ.

Для указанной цѣли намъ достаточно выяснитъ только сущность античнаго идеала, съ его основныхъ сторонъ, того идеала, который высказался въ воззрѣніяхъ древнихъ историческихъ націй и ихъ лучшихъ представителей.

Въ виду того, что педагогическія воззрѣнія тѣсно связаны съ общими, религіозно-философскими воззрѣніями каждаго народа, для характеристики первыхъ мы должны будемъ, хотя кратко, коснуться отчасти и послѣднихъ.

Начнемъ съ изложенія педагогическаго идеала китайцевъ.

Сущность педагогическаго идеала китайцевъ заключалась въ томъ, чтобы воспитать дѣтей послушными и преданными своимъ родителямъ, которымъ при жизни они должны повиноваться абсолютно, а по ихъ смерти религіозно чтить. Какъ государь, этотъ сынъ неба, является неограниченнымъ отцомъ всѣхъ своихъ подданныхъ, имѣя надъ ними право жизни и смерти, такъ и каждый отецъ сѣмейства является такимъ же властителемъ надъ своими домашними. Воспитывая дѣтей на принципѣ абсолютнаго повиновенія родителямъ, китайцы думаютъ черезъ это научить ихъ главной добродѣтели, которая, по ихъ воззрѣнію, заключается въ повиновеніи строго-установленной

субординаціи общественнаго и государственнаго строя ихъ жизни. На этой главной добродѣтели, по понятію китайцевъ, основываются и всѣ другія добродѣтели: справедливость, благонравіе, вѣжливость, довольство своимъ жребіемъ и т. д.,—и все счастье жизни. За такой принципъ воспитанія стоитъ ихъ знаменитый философъ Конфуцій (за 550 л. до Р. Хр.).

Воспитать въ этомъ духѣ нужно и примѣромъ собственной жизни, и наставленіями. На умственное образованіе китайцы смотрѣли очень высоко и считали его великимъ воспитательнымъ средствомъ, которое-де можетъ научить дѣтей нравственной жизни. Все оно заключалось въ чисто-механическомъ изученіи разныхъ наукъ, начиная съ науки объ обязанностяхъ. Они изучали: астрономію, математику, естествознаніе, медицину, исторію, философію и юриспруденцію. Но такимъ изученіемъ этихъ наукъ имѣлось въ виду не развитіе умственно дѣтей, а,—какъ справедливо говоритъ К. Шмидтъ,—„начинить ихъ головы знаніями“<sup>1)</sup>. Характеръ самаго преподаванія былъ основанъ на принципѣ повиновенія наставникамъ, которые замѣняли дѣтямъ ихъ родителей,—и ученики не смѣли ничего понимать иначе, какъ только въ формѣ разъясненія ихъ наставниковъ. Образованіе, признаваемое необходимымъ для мальчиковъ, которые не могли безъ него занять никакой государственной должности, не признавалось нужнымъ для дѣвочекъ; вообще женскій полъ у китайцевъ не считался равнымъ мужскому, въ полномъ распоряженіи у котораго онъ и находился. Все воспитаніе дѣвочекъ заключалось въ томъ, что-бы, помимо повиновенія родителямъ, научить ихъ повиновенію мужчинъ и занятію домашнимъ хозяйствомъ.

О такомъ воспитаніи китайцевъ нужно сказать, что оно не воспитывало дѣтей въ нравственныя личности, а формировало изъ нихъ живыхъ автоматовъ, жившихъ и дѣйствовавшихъ по приказу старшихъ. Индивидуальность человѣческой личности совсѣмъ не принималась въ расчетъ, а бралась она, какъ механическая единица, воспитывать которую необходимо именно только, какъ единицу семейнаго и государственнаго цѣлаго, для сохраненія установившейся формы жизни. Здѣсь не поста-

<sup>1)</sup> Исторія Педаг. т. I, стр. 83.

выялось высшихъ цѣлей жизни, въ родѣ нравственнаго совершенствованія, а самая установившаяся форма жизни—*statu quo*—считалась идеальной, и для нея только и воспитывали дѣтей.

Вся система воспитанія сковывалась формой, и этой формой убивалась человѣческая личность. Такой идеалъ воспитанія, повятно, не могъ ни умственно, ни нравственно развить китайскую націю, которая до сихъ поръ „во всѣхъ отношеніяхъ,—по выраженію К. Шмидта,—коснѣтъ на ступени дѣтства“<sup>1)</sup>.

Идеалъ воспитанія у индусовъ—брамаистовъ былъ исключительно кастовый. У нихъ имѣлась въ виду не личность дитяти, какъ личность вообще человѣческая, и принадлежность его къ извѣстной кастѣ, сообразно назначенію которой оно и воспитывалось. Каста браминовъ, какъ господствующая, имѣла своею задачею духовное руководство всѣми другими кастами; каста кшатріевъ было все таки—правлящею кастою; каста вайсіевъ составляла классъ промышленниковъ; каста судровъ была рабочею кастою, кастою рабовъ. Касты эти не составляли между собою чего-нибудь единаго, а каждая жила особнякомъ, такъ-что безусловно не возможенъ былъ переходъ изъ одной касты въ другую. При такомъ кастовомъ распредѣленіи, повятное дѣло, у индусовъ не могло быть истинно-человѣческаго воспитанія: здѣсь воспитывали не человѣка, а брамина, кшатрія, вайсію, судру. Въ виду этого, здѣсь не было даже общаго для всѣхъ плана воспитанія: общимъ было только то, что воспитаніе у всѣхъ кастъ считало главною цѣлію освобожденіе отъ мукъ бытія, исчезновеніе въ Брамѣ, но достигать эту цѣль каждая каста должна особо, черезъ спеціальную свою дѣятельность. Основою индійской нравственности является роковая необходимость, а отнюдь не личная свобода особи; а потому этою кастовою необходимостію опредѣляется и характеръ нравственной дѣятельности индуса: ему вмѣняются въ долгъ миролюбіе, терпѣніе, уступчивость, скромность и т. п., въ предѣлахъ касты исключительно. При такой кастовой нрав-

<sup>1)</sup> Ibid, стр. 92. Подробное изложеніе педагогическихъ воззрѣній см. у К. Шмидта, цит. соч., т. I, стр. 69—95; у Cramer'a: „Geschichte d. Erziehung und d. Unterrichts im Alterthume“ т. I (1832 г.), стр. 20—38; у Модзалевскаго „Очеркъ исторіи воспитанія и обученія“, т. I, стр. 14—19.

ственности не могло-быть, конечно, и истинно-нравственнаго воспитанія. Принявъ во вниманіе еще то, что женщина занимала у индусовъ низшее положеніе, сравнительно съ мужчинами, и что у нихъ въ обычаѣ было многоженство, а также и то, что родители, при полномъ правѣ на жизнь и смерть дѣтей, могли лишать ихъ жизни, бросая, напримѣръ, ихъ въ священныя воды Инда или отдавая на съѣденіе птицамъ,—мы поймемъ, какъ еще мало тамъ уважалась человѣческая личность. При безусловномъ повиновеніи кровному отцу, индусы требовали отъ дѣтей еще большаго повиновенія отцу духовному, что опять-таки не могло нравственно развивать воспитанниковъ.

Образованіе было привилегіей только браминовъ, отчасти кшатріевъ и вайсіевъ, но оно не дозволялось дѣтямъ судръ и женщинамъ <sup>1)</sup>.

Въ образованіи преобладало релігіозное начало, и жрецы были единственными наставниками народа.

Обученіе релігій имѣло своимъ содержаніемъ законы вѣры и систему богослужебныхъ обрядовъ и формулъ.

Кастовая рознь значительно вліяла и на предметы обученія. Брамины, какъ хранили релігій, какъ носители наукъ и искусствъ, какъ совѣтники правителей, какъ судьи и врачи, должны были обучаться всѣмъ преподаваемымъ у нихъ предметамъ. Воины какъ защитники страны отъ враговъ, должны были изучать главнымъ образомъ военное искусство.

Промышленники должны были обучаться разнымъ ремесламъ, земледѣлію, торговлѣ и т. д. Изъ касты-же судръ только нѣкоторымъ дозволялось учиться читать и писать, а то всѣ они обречены были исключительно на черную, рабскую работу.

Общимъ предметомъ образованія для всѣхъ кастъ было только релігіозное знаніе, а высшее образованіе, заключающееся въ изученіи грамматики, просодіи, математики, поэзіи, исторіи, философіи, астрономіи, медицины и законовѣдѣнія,—дозволялось, преимущественно, только браминамъ. Восхваленія знанію и образованію, какія, напр., раздаются на страницахъ

<sup>1)</sup> Если-же дозволялось, то немногимъ и то только читать и писать, не больше.

ительной книги „Гитопадеша“, являются въ общемъ пустымъ шумомъ, такъ-какъ образованіе то давалось одной кастѣ <sup>1)</sup>).

Такое кастовое воспитаніе и образованіе у индусовъ—браминство воспитало не человѣка, а члена извѣстной касты, и самое религіозное образованіе, общее въ формахъ и церемоніяхъ, распредѣлялось содержаніемъ своимъ по кастамъ, а потому и оно не могло нравственно развивать личность индуса.

У индусовъ—буддистовъ, сообразно буддійскому міросозерцанію, измѣнялся нѣсколько и взглядъ на идеаль воспитанія. Смотри на здѣшнюю жизнь, какъ на необходимое зло, Будда провозгласилъ цѣлю жизни—освобожденіе отъ бытія и погруженіе въ нирвану. На всѣ почти естественныя человѣческія потребности, каковы, напр.: брачная жизнь, законныя удовольствія, научное образованіе, обладаніе честною собственностію и т. п., Буддой наложенъ запретъ,—и идеальною жизнью провозглашена жизнь безбрачная, общежительная, монашеская, которая, основываясь на принципахъ цѣломудрія, терпѣнія и милосердія, должна состоять „въ отрицаніи всякой похоти, всякаго наслажденія, въ бездѣйствіи и въ широкомъ милосердіи ко всѣмъ живущимъ существамъ: браминъ питаетъ робкое благоговѣніе предъ всѣми тварями, буддистъ-же ко всѣмъ питаетъ глубокое состраданіе, потому—что всѣ участвуютъ въ скорби бытія“ <sup>2)</sup>). Сообразно такому взгляду на идеаль жизни, у буддистовъ и созданъ идеаль воспитанія, заключавшійся въ томъ, чтобы научить дѣтей подавлять въ себѣ не только страсти, но и естественныя потребности,—подавлять въ себѣ всѣ живыя чувства и чрезъ такое аскетическое бездѣйствіе приближаться къ „нирванѣ“. Буддою уничтожены касты, и всѣ люди признаны братьями; но тѣмъ не менѣе человѣческая личность подавлялась здѣсь самою цѣлю жизни, которая прямо обезличивала буддиста. Такой взглядъ на цѣль жизни, и при всѣхъ видимыхъ принципахъ высокой нравственности, повелъ къ тому, что вся жизнь буддистовъ de facto-то выразилась въ исполненіи исключительно почти однихъ религіозныхъ церемоній и формальныхъ благопристойностей. Наученіе этимъ

<sup>1)</sup> См. у К. Шмидта цит. соч., стр. 106—108, т. I.

<sup>2)</sup> Ibid. стр. 108.

церемоніямъ и правиламъ благопристойности буддисты и признали ближайшею цѣлію воспитанія.

Такой идеалъ жизни и воспитанія, естественно, не могъ развиться въ индусахъ живаго нравственнаго чувства, проявляющагося въ искренне-добрыхъ дѣлахъ любви и милосердія и въ живой нравственной настроенности. Здѣсь не развивалась человѣческая личность, а аскетическою бездѣятельностію медленно убивалась: здѣсь терялось право не только на живую дѣятельность, но и на самую жизнь. Какой-же могъ создаться идеалъ воспитанія для жизни, бытіе которой отрицается,—кромѣ сухого и пессимистически мертваго?!—Справедливо отзывается К. Шмидтъ объ идеалѣ индуса-буддиста: „живое свободное нравственное чувство не пробуждается у него, но гибнетъ въ монастырскихъ кельяхъ, и богоуподобленіе особи, къ которому стремится Будда, обращается въ эгоистическую, малодушную замкнутость, или въ полнѣйшее обезличеніе“ <sup>1)</sup>.

Вотъ какъ характеризуетъ индусскій идеалъ воспитанія Вутке, сравнивая его съ китайскимъ. „Китаецъ,—говоритъ онъ,—воспитываетъ для практической жизни, Индусъ—для идеальной, первый для земли, послѣдній для неба; первый воспитываетъ сына для преуспѣванія въ мірѣ, вводитъ сына въ міръ дѣйствительности, послѣдній ведетъ его изъ міра во внутрь самаго себя; первый учитъ его приобрѣтать и наслаждаться, послѣдній нищенствовать и отрекаться“ <sup>2)</sup>.

Персидскій идеалъ воспитанія состоялъ въ томъ, что-бы воспитать изъ дѣтей здоровыхъ и честныхъ гражданъ государства, расширяющихъ и защищающихъ послѣднее и сохраняющихъ установившійся его строй. Здѣсь впервые особенно выдвинуто воспитаніе физическое и нравственно-практическое, въ ущербъ умственному развитію. Воспитаніе должно быть одинаково для всѣхъ сословій, которыя не имѣли здѣсь той розни, какая была у индусовъ, потому-что всѣ считались равными членами государства, олицетворяемаго въ царѣ, предъ которымъ исчезали всѣ сословія.

<sup>1)</sup> Ibid., стр. 110.

<sup>2)</sup> См. у Шмидта цит. соч., т. I, стр. 103. Педагогическія воззрѣнія индусовъ прекрасно охарактеризованы у Стамелъа цит. соч. сар. 42—70; еще у Модзалевскаго цит. соч., стр. 19—24.

По ученію религіи Зороастра,—этой религіи свѣта, добра, тьмы и зла,—каждый персъ пользовался личнымъ значеніемъ; каждый персъ имѣлъ одну цѣль—бороться со зломъ какъ во внѣшней природѣ, такъ и въ собственной душѣ. Этою цѣлю каждый персъ призывался на энергичную дѣятельность,—и этою дѣятельностію опредѣлялось его личное достоинство и право на высшія государственныя должности. Персъ, какъ личность, исключительно принадлежалъ государству и воспитывался государствомъ въ публичныхъ школахъ. Только до 7 лѣтъ онъ принадлежалъ семьѣ, а съ 7 до 25—жилъ въ государственномъ общежитіи и здѣсь воспитывался. Какъ въ семьѣ онъ безусловно долженъ былъ повиноваться отцу, подъ угрозой смерти, такъ въ публичной школѣ—наставникамъ. Все воспитаніе основывалось на строгой дисциплинѣ. Подъ руководствомъ старцевъ (отъ 50 лѣтъ), дѣти здѣсь научались правдивости, умеренности, самообладанію, цѣломудрію, стрѣльбѣ изъ лука, верховой ѣздѣ, метанію дротикомъ, охотѣ и войнѣ. Умственное образованіе здѣсь не особенно почиталось: учились только чтенію и письму, а также молитвамъ и священнымъ правиламъ у жрецовъ <sup>1)</sup>. Такъ воспитывался персъ до 25 лѣтъ, послѣ чего дѣлался онъ мужемъ и гражданиномъ, вступалъ въ бракъ и заботился о большемъ размноженіи потомства,—для этого бралъ, кромѣ нѣсколькихъ законныхъ женъ, много наложницъ <sup>2)</sup>. Для описанія общей картины персидскаго идеала воспитанія лужно сказать, что женскій полъ у персовъ имѣлъ чисто только служебное значеніе и не имѣлъ права на одинаковое воспитаніе съ мужчинами <sup>3)</sup>.

Такой идеалъ воспитанія былъ по истинѣ національнымъ: здѣсь воспитывался именно персъ, въ его традиціонныхъ вѣроуложеніяхъ и обычаяхъ, для исключительнаго служенія національнымъ интересамъ,—интересамъ практически—утилитарнымъ. Оттого и самый религіозно-нравственный элементъ въ персид-

<sup>1)</sup> Персидскую систему воспитанія подробно излагаетъ Ксенофонтъ съ своей *«Эропеидѣ»*.

<sup>2)</sup> При этомъ еще нужно замѣтить, лучшимъ бракомъ у персовъ считался бракъ съ ближайшими родственниками, даже съ матерями и сестрами.

<sup>3)</sup> Подробно излагаются педагогическія воззрѣнія персовъ у Шнидта цит. соч., стр. 113—124, т. I: у Cramer'a цит. соч., 70—93, у Модзалевскаго цит. соч., 29—36.



скомъ воспитаніи носилъ какой-то утилитарный характеръ, имѣющій цѣлю не нравственное развитіе индивидуума, а формированіе изъ него дисциплинированнаго гражданина для общей пользы государства. Оттого-то, далѣе, здѣсь и преобладало физически-практическое воспитаніе надъ интеллектуальнымъ.

При такомъ идеалѣ воспитанія не могло быть и не было истиннаго прогресса націи, которая, потерявъ вѣру въ сухую дисциплинарность и истомившись подъ ея давленіемъ, впала въ мелочный формализмъ, въ пустыя церемоніи и обряды, измѣнилась, заснула и пала, по общему закону смерти всякаго живаго существа, лишившагося духа.

Египтяне, при религіи добра и зла, требующей отъ нихъ умственной и нравственно-практической дѣятельности для подавленія зла и для достиженія черезъ послѣднее высшей формы жизни (вѣра въ переселеніе душъ),—должны были-бы создать болѣе высокій, сравнительно, идеалъ воспитанія, но, подъ давленіемъ кастовыхъ и специальныхъ условій дѣйствительной жизни, они немного чѣмъ возвысились лишь надъ идеаломъ разсмотрѣнныхъ нами націй. Здѣсь вся сила государства была въ рукахъ жрецовъ, которые и руководили всею его жизнію, а затѣмъ—воиновъ, какъ исполнительн. касты; остальные-же касты ремесленниковъ и земледѣльцевъ составляли рабочій классъ, который, какъ низшій, презирался первыми и держался въ невѣжествѣ. Всѣ касты воспитывались, подъ руководствомъ и наблюденіемъ жрецовъ, для цѣлей своей касты, которыя (касты) соприкасаясь между собой по общимъ дѣламъ, не смѣшивались другъ съ другомъ и жили особнякомъ. Многоженство господствовало среди низшихъ кастъ, жрецы-же довольствовались одной женой. Хотя женщины пользовались здѣсь большимъ почетомъ и свободой, но все-же не считались равно-правными мужчинамъ и лишались образованія. Все воспитаніе египтянъ было направлено на то, чтобы изъ каждаго члена касты создать честнаго, исполнительнаго человека во всѣхъ, вѣками установившихся, обычаяхъ и обязанностяхъ данной касты, и у низшихъ кастъ оно исключительно почти носило характеръ житейски-практический: развивая физически тѣло, они обучались тѣмъ житейскимъ дѣламъ, какія соотвѣтствовали извѣстной ка-

ствъ. Настоящее образованіе было только достояніемъ жрецовъ и воиновъ, остальные-же касты могли обучаться только письму, чтенію, счету и немного религіозному знанію. Но и настоящее образованіе, заключающееся въ изученіи разныхъ наукъ: языкознанія, математики, геометріи, астрономіи, естествовѣдѣнія, исторіи и религіознаго знанія,—а также нѣкоторыхъ искусствъ: музыки, рисованія и ваянія,—разграничивалось между первыми кастами такъ, что полное и высшее образованіе приходилось только на касту жрецовъ. Сущность этого образованія состояла въ томъ, чтобы усвоить механически тѣ свѣдѣнія, какія ранѣе были извѣстны по указаннымъ предметамъ, а потому здѣсь и не могло быть и не было того научнаго развитія, какое соединяется всегда съ истиннымъ просвѣщеніемъ. Вообще нужно сказать, что египетское воспитаніе, помимо кастоваго характера, носило еще характеръ узко-традиціонный и практическій. Устойчивость, внутренняя замкнутость <sup>1)</sup> и косность въ установившихся формахъ жизни—вотъ характерныя черты въ египетской жизни и воспитаніи <sup>2)</sup>.

На всей египетской жизни лежалъ отпечатокъ греческаго вліянія; имъ-же проникнуто было и общественное воспитаніе, которое находилось вполне въ рукахъ жрецовъ. Въ египетскомъ воспитаніи совсѣмъ почти не выдвигался нравственный элементъ, а преобладалъ исключительно житейско-практическій; а при такомъ характерѣ воспитанія невозможно истинное развитіе человѣческой личности. Значительно измѣнился характеръ воспитанія съ покореніемъ Египта Александромъ Великимъ (въ 4 в. до Р. Хр.), когда сюда сталъ проникать еллизмъ съ его просвѣщеніемъ, науками и искусствами,—когда сдѣлаться образованнымъ человѣкомъ, въ еллинскомъ смыслѣ слова, стало идеальной мечтою большинства египтянъ, хотя кастовый и практическій характеръ все еще продолжалъ преобладать въ этомъ воспитаніи, которое и тогда не получило истинной нравственности <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Египтяне жили сначала до Псамметиха вполне изолированной отъ прочихъ народовъ жизнью и не поддавались ихъ вліянію.

<sup>2)</sup> „Мумія лежащая тысячелѣтіями,—вотъ египетскій идеалъ“,—говоритъ Прессансе (см. у Шмидта цит. соч., стр. 126). Эту прекрасную фразу Прессансе вполне можно приписать и къ характеристикѣ египетскаго идеала воспитанія.

<sup>3)</sup> Подробное изложеніе педагогическихъ воззрѣній египтянъ можно видѣть у

Греки и римляне,—эти передовыя націи древняго міра,—пытались въ лицѣ лучшихъ умовъ своего времени создать гуманный идеалъ воспитанія, но, сдѣлавъ въ этомъ отношеніи большой шагъ впередъ, сравнительно съ вышеуказанными націями, они все-же не могли возвыситься и не возвысились до идеала общечеловѣческаго, который раскрытъ и вполне выясненъ только христіанствомъ.

Разсмотримъ сначала греческій идеалъ воспитанія, какъ онъ выразился въ общемъ міровоззрѣніи грековъ, особенно въ ихъ законодательствѣ (Ликурга, Солона и др.) и въ самой жизни, а также въ міровоззрѣніи такихъ великихъ людей Греціи, какъ: Пифагоръ, Сократъ, Платонъ, Аристотель и стоики.

Греки—народъ по природѣ идеально-эстетическаго характера, почему и ихъ педагогическій идеалъ носилъ тотъ-же характеръ. Самая ихъ религія—этотъ чистѣйшій антропоморфизмъ, гдѣ всѣ боги являлись тѣми-же людьми, только въ ихъ идеализаціи,—санкціонировала, такъ сказать, такой именно характеръ ихъ воспитанія. Грекъ именно стремился быть идеальнымъ, въ національно-человѣческомъ смыслѣ слова. Цѣлю воспитанія онъ полагалъ въ достиженіи гармоніи между тѣломъ и духомъ, такъ чтобы въ томъ и другомъ отношеніи быть „прекраснымъ“; однимъ словомъ, цѣлю ихъ воспитанія была „*καλοκαγαθία*“, т. е. наружное и внутреннее совершенство. Но такое совершенство не имѣло здѣсь истиннаго этического характера, такъ—какъ это совершенство въ общемъ-то понималось въ житейскомъ смыслѣ: здѣсь имѣлось въ виду развитіе не личность, какъ вообще человѣческую личность, а полезнаго, честнаго члена своего государства; а потому человѣкъ разсматривался и цѣнился здѣсь, какъ только именно „*Ζῶον πολιτικόν*“. Поэтому-то здѣсь воспитаніе и было общественно-государственнымъ: оно велось подъ строгимъ контролемъ государства и даже прямо въ общественныхъ заведеніяхъ (какъ, напр. въ Спартѣ); оттого-то здѣсь и обращено было особенное вниманіе на физическое развитіе дѣтей (слабыхъ позволялось даже убивать), такъ-какъ нездоровое дитя могло быть только излишней

Cratere'a цит. соч., стр. 118—140; у Шмидта цит. соч., стр. 125—138; у Моздалевского цит. соч., стр. 24—36.

обузой для государства; и самое умственное образованіе стремилось здѣсь воспитать изъ грека именно только честнаго гражданина. Индивидуальная личность человѣка не имѣла здѣсь сама по себѣ значенія, а цѣнилась, только какъ особѣ въ государствѣ; и моральный элементъ въ греческомъ воспитаніи носилъ тотъ-же государственный характеръ: справедливость, честность, цѣломудріе и т. п. развивались въ дѣтяхъ потому, что безъ нихъ послѣдніе не могли безъ вреда для государства проводить всю жизнь; между тѣмъ нравственное развитіе личности самопо-себѣ игнорировалось здѣсь. Судя о воспитаніи съ государственной точки зрѣнія, грекъ не считалъ возможнымъ давать одинаковое воспитаніе женщинѣ, для которой признавалось достаточнымъ развиться физически здоровой и красивой, научиться хозяйству и много-много читать и иисать; не давалъ овъ этого образованія и рабамъ, удѣломъ которыхъ назначался только черный, физическій трудъ;—не болѣе. Рабство отстаивалъ даже такой философъ, какъ Аристотель, считавшій существованіе его необходимымъ для свободнаго человѣка, которому оно давало доступъ и время вполне посвятить себя общественной жизни. Не считалъ достойнымъ своего образованія грекъ и всякаго иностранца, котораго третировалъ онъ, какъ варвара.

Въ виду поставленной главной цѣли воспитанія, лучшими его средствами считались: гимнастика, игры, танцы, кулачные бои,—это для физическаго развитія; и для духовнаго:—музыка, вѣніе, поэзія, математика, философія, исторія. Эстетическій элементъ преобладалъ въ греческомъ образованіи, такъ-какъ греки считали его лучшимъ орудіемъ и для нравственнаго развитія дѣтей. Собственно этическое воспитаніе ограничивалось преподаваніемъ правилъ житейской, практической мудрости и прихѣромъ собственной ихъ жизни.

Религіозное знаніе почерпалось изъ поэзіи, въ которую облекались религіозныя вѣрованія грековъ.

Самый характеръ воспитанія былъ суровый, и здѣсь допускались и часто примѣнялись тѣлесныя наказанія.

Таковъ былъ общій взглядъ на идеалъ воспитанія у всѣхъ грековъ,—мѣнялись только частности его у разныхъ племенъ. Такъ у спартанцевъ, по закону Ликурга, преобладало болѣе

физическое воспитаніе, чѣмъ нравственно-эстетическое и умственное. Поэтому здѣсь на первомъ планѣ были гимнастическія упражненія, потомъ—обученіе музыкѣ и счету,—наконецъ, чтеніе и письмо, грамматика и изученіе пѣсень Гомера; впрочемъ, умственное образованіе не было обязательно для всѣхъ. Самый характеръ воспитанія былъ здѣсь очень суровъ: бичеваніе было призвано лучшимъ орудіемъ воспитанія, и его употребляли даже и не за проступки, а такъ—для закалыванія дѣтей и для наученія ихъ выносливости. „Всякое чисто научное и ученое занятіе пользовалось здѣсь скуднымъ уваженіемъ,—говоритъ Шмидтъ <sup>1)</sup>. Практическое образованіе ума, искусство выражать свои мысли кратко, живо схватывать суть всякаго дѣла, неуклонно и быстро идти къ цѣли, хитростію и лукавствомъ добиваться предмета стремленій: вотъ чего добивалось солдатское воспитаніе спартанцевъ“.

Аѳиняне старались достигнуть гармоніи между физическимъ и духовнымъ воспитаніемъ, а потому, считая необходимыми разныя физическія, гимнастическія упражненія, настаивали и на эстетически-интеллектуальномъ развитіи дѣтей, которыя здѣсь изучали, помимо музыки, чтенія и письма,—грамматику, поэзію, законы (Солона) и др. науки. Болѣе, чѣмъ спартанцы, они заботились и о религіозно-нравственномъ элементѣ въ воспитаніи, стараясь развить въ дѣтяхъ благочестіе и справедливость. Самый характеръ воспитанія былъ здѣсь болѣе мягкій, хотя все же употреблялись и тѣлесныя наказанія. Но въ общемъ ни въ Спартѣ, ни въ Аѳинахъ воспитаніе не имѣло еще истинной основы, потому-что мало обращало вниманія „на законченное развитіе высшей изъ всѣхъ идей, нравственной и религіозной; ибо грекъ не гѣдалъ никакой нравственности внѣ предѣловъ политическаго и никакого высшаго религіознаго созерцанія помимо эстетическихъ идеаловъ“ <sup>2)</sup>.

Въ лицѣ своихъ великихъ умовъ, философовъ, греки пытались подойти къ истинной основѣ воспитанія и отчасти не безъ успѣха.

Начнемъ съ Пифагора, который, согласно своей философской

<sup>1)</sup> Цит. соч., т. I, стр. 199.

<sup>2)</sup> Шмидтъ, цит. соч. стр. 168.

ни мѣры и гармоніи, пытался создать гармонію какъ въ снѣжномъ челоуѣкѣ, такъ и во всемъ нравственномъ космосѣ, —гармонію тѣла и души,—гармонію въ мысляхъ, чувствахъ и мѣніяхъ,—гармонію между людьми, въ силу взаимной дружбы и любви, этихъ связующихъ узъ міра,—наконецъ, гармонію между людьми и небожителями (богами). Поэтому дѣлю воспитанія онъ поставилъ путемъ поученій избавить челоуѣческій духъ отъ рабскаго ига вождѣленій и чувственности. привести къ богоподобію и сдѣлать его достойнымъ вступить со временемъ въ сонмъ боговъ. Пифагоръ поставилъ воспитаніе на религіозно-нравственную почву и въ этомъ онъ сознательно постигъ основную идею воспитанія. Научить дѣтей чтить безсмертныхъ боговъ, уважать родителей и близкихъ, дружелюбно относиться къ людямъ,—быть добродѣтельными, умственно-развитыми и здоровыми тѣлесно,—вотъ что онъ поставилъ задачей истиннаго воспитанія.

Поэтому вся педагогическая система въ основанной имъ школѣ состояла въ томъ, что онъ прежде всего научалъ дѣтей въ афористической формѣ основнымъ правиламъ нравственности, началкамъ религіознаго знанія, съ уставомъ всѣхъ религіозныхъ обрядовъ и церемоній, пріучалъ къ строго-упорядоченной жизни заботился о тѣлесномъ ихъ здоровьи черезъ гимнастическія ихъ упражненія и строгую діету и чистоплотность, затѣмъ переходилъ къ эстетическому и умственному ихъ образованію; училъ музыкѣ, которая, по нему, укрощаетъ страсти, очищаетъ и просвѣтляетъ чувство и нравъ челоуѣка;—математикѣ, которая пріучаетъ юношескій духъ къ строго ученой работѣ,—дисциплинируетъ его;—естествознанію и астрономіи, которыя даютъ возможность черезъ изученіе конечнаго познать Безконечное; училъ грамматикѣ и логикѣ, этимъ дисциплинирующимъ умъ наукамъ. Воспитаніе здѣсь носило болѣе мягкій характеръ, хотя и основывалось на строгой дисциплинѣ, которая требовала полного послушанія отъ учениковъ. Важнѣйшимъ факторомъ нравственнаго воспитанія Пифагоръ признавалъ примѣръ учителя. Но, признавъ данное воспитаніе истиннымъ, Пифагоръ предназначилъ его не для всѣхъ, а только для избранныхъ, способныхъ людей. Оттого при пріемѣ въ свою

школу онъ употреблялъ строгую разборчивость и оказавшихъ впоследствии негодными онъ тотчасъ выгонялъ. Не считая нужнымъ давать такое воспитаніе и женщинамъ, для которыхъ признавалъ достаточнымъ научиться только кроткому праву прямымъ обязанностямъ, какъ супруги, матери, и хозяйки. В этомъ отношеніи Пиеагоръ не могъ еще возвыситься до общаго человѣческаго идеала, и его идеаль все-же носилъ какой-то кастовый, аристократическій характеръ. Кромѣ того, вѣре понятая имъ идея религіозно-нравственнаго воспитанія, не получила еще у него точнаго, опредѣленнаго теоретическаго обоснованія, и на практикѣ его воспитаніе приняло характеръ формально-дисциплинарный.

Въ духѣ отчасти Пиеагора выяснялъ сущность идеальнаго воспитанія и Сократъ. Согласно основному положенію своей философіи, что цѣль человѣческой жизни заключается въ нравственномъ совершенствованіи, достигаемомъ путемъ свободнаго самопознанія,—Сократъ и полагалъ идеаль воспитанія въ наученіи дѣтей добродѣтельной жизни. Въ виду такой основной задачи воспитанія, Сократъ и отдавалъ предпочтеніе духовному образованію людей предъ физическимъ, хотя окончательно не отвергалъ и послѣдняго, но совѣтовалъ заниматься имъ по столыку, поскольку тѣло служитъ орудіемъ души.

Главною воспитывающею наукою Сократъ признавалъ философію, которую понималъ не какъ метафизическую или натуральную науку, и какъ науку этическую, гуманную, которая должна заниматься нравственною природою человѣка и исчерпываетъ идеаль для его жизни. Она должна научить людей самопознанію и черезъ послѣднее добродѣтельной жизни.

Путемъ самопознанія, по Сократу, человѣкъ научится познавать себя такимъ, каковъ онъ на самомъ дѣлѣ,—познавать добро и зло, истину и ложь; а разъ будетъ онъ различать истинное положеніе вещей, то не преминетъ воспользоваться этимъ знаніемъ въ своей жизни, которая должна быть именно выраженіемъ этого истиннаго знанія. Сократъ не различалъ истиннаго знанія отъ истинно-добродѣтельной жизни: для него истинное знаніе равнялось истинной жизни. Оттого-то онъ и предостерегалъ отъ воображаемаго знанія,—отъ того увлеченія, ког-

да люди думаютъ, что они знаютъ то, чего на самомъ дѣлѣ не знаютъ, т. е. зная, не проявляютъ этого знанія въ жизни, а такое знаніе онъ не считалъ знаніемъ, а потому его любимую фразу была фраза: „я знаю только то, что ничего не знаю“, т. е. не въ состояніи выполнить своего знанія въ жизни, хотя и стремлюсь къ тому.

Научить этому-то самопознанію и истинному знанію и поставилъ главною задачею своей педагогики Сократъ. А такъ какъ этому самопознанію можно научить людей черезъ нихъ самихъ, когда они сами будутъ въ немъ участвовать, то Сократъ считалъ нужнымъ сообщать имъ не готовые знанія, а стараясь навести ихъ самихъ на размышленія объ извѣстномъ предметѣ и довести путемъ эвристическаго и индуктивнаго метода до полнаго его пониманія. При этомъ онъ не училъ ни-чему такому, чего не открылъ въ своемъ самопознаніи, не продумалъ и не созналъ, а также не проявилъ въ жизни. Но все же Сократъ не указалъ опредѣленной нормы для нравственности, положительныхъ руководителей ея, признавая таковыми только голосъ совѣсти и отчасти государственные законы, поскольку послѣдніе были согласны съ первымъ. Онъ дѣйствовалъ въ этомъ случаѣ болѣе отрицательно, желая привести людей къ сознанію своего незнанія и указать имъ методъ къ приобретенію истиннаго знанія.

Приглашая людей къ самопознанію и черезъ него къ истинному, жизненному знанію, Сократъ говорилъ, что при этомъ нужно помнить, что полное знаніе истины и добра находится лишь въ одномъ Богѣ, и высшая мудрость человѣка потому будетъ—знать, что въ немъ нѣтъ этого знанія, а нужно только стремиться къ нему. Знать это нужно для того, чтобы не остановиться въ своемъ познаніи и въ его исполненіи; чтобы постоянно чтить боговъ и черезъ то снискивать съ ихъ стороны внутренняго (демоническаго) озаренія въ истинѣ и добрѣ.

Содѣйствующими нравственному облагораживанію человѣка предметами, кромѣ философіи, Сократъ считалъ еще: музыку, математику, отчасти литературу и естествознаніе.

Такимъ раскрытіемъ идеала воспитанія Сократъ оказалъ великую услугу дѣлу воспитанія.



Но, сознавъ истинную идею воспитанія, идею религіозно-этическую, Сократъ все же вполне не выяснилъ ея сущности, не указалъ истиннаго фактора такого воспитанія, полагая, что воспитать дѣтей въ добродѣтельной жизни можно только путемъ теоретическаго преподаванія имъ правилъ нравственности; тогда какъ здѣсь еще нужны нравственная борьба, навыкъ и характеръ. Кроме того, у Сократа не выяснены въ точности и полнотѣ самыя понятія добродѣтели и нравственности: гдѣ ихъ основа и въ чемъ ихъ сущность? Точное опредѣленіе ихъ теряется въ его аллегоріяхъ и примѣрахъ, которые выясняютъ эти понятія болѣе съ отрицательной стороны, чѣмъ съ положительной. Затѣмъ, признавая за всѣми людьми личное достоинство, Сократъ все же не могъ признать за всѣми права на его идеальное воспитаніе и самъ дѣлалъ строгій выборъ изъ подходящихъ въ его школу. Не считалъ достойнымъ такого воспитанія и женщинъ, признавая ихъ по способностямъ ниже мужчинъ, а потому онѣ, по нему, не могли воспринять и усвоить надлежащимъ образомъ главную воспитательную науку-философію, требующую трезваго и отвлеченнаго мышленія, котораго имъ недостаетъ.

Въ общемъ нельзя не признать Сократа нѣкоторымъ провозвѣстникомъ Христа и той нравственной истины, которую въ абсолютной полнотѣ раскрылъ Спаситель. Но современники не поняли Сократа, и онъ палъ жертвою этого пониманія, которое обвинило его въ безбожіи и развращеніи юношества.

Какъ достойный ученикъ Сократа, Платонъ продолжалъ развивать сущность его философіи и его педагогическихъ взглядовъ. Онъ полагалъ въ основу также нравственный принципъ. „Путемъ нравственности человѣкъ долженъ,—говоритъ Платонъ въ „Тимей“,—насколько то ему дано, уподобиться Богу. Нравственность же состоитъ въ справедливости, въ укрощеніи пожеланій, въ святости. Богъ—что ни есть справедливейшій, и къ Нему ближе подходитъ тотъ изъ насъ, кто достигъ крайней ступени справедливости“. Въ этой-то цѣли и должно стремиться воспитаніе. „Руководство къ наживѣ денегъ, или къ укрѣпленію тѣла, или къ какому-бы то ни было ремесленному и рабскому знанію, помимо духа и чувства правды, недостойно

ваться воспитаніемъ" <sup>1)</sup>), говоритъ Платонъ. Человѣкъ, имѣя въ себѣ тѣ вѣчныя идеи, которыя созерцалъ въ до-земное свое существованіе и которыя затемняются у него на землѣ тѣлесными его вожделѣніями, можетъ подавить послѣднія именно прискненіемъ этихъ идей черезъ самопознаніе и умственное развитіе. Поэтому-то воспитательнымъ средствомъ Платонъ признаетъ духовное образованіе: изученіе математики, астрономіи, во главнымъ образомъ—діалектики и логики, потому—что онъ раскрываетъ истины въ ихъ отвлеченности отъ всего чувственнаго, земного.

Знаніе этихъ истинъ подавляетъ, по Платону, проявленіе низшихъ стремленій тѣла. Кромѣ того, полезнымъ въ этомъ отношеніи считаетъ онъ и изученіе музыки. Не отвергая физическаго воспитанія, Платонъ совѣтуетъ заботиться о немъ въ первые дѣтскіе годы жизни, когда дѣти еще неспособны усваивать отвлеченныя истины.

Но, признавая умственное образованіе за факторъ моральнаго развитія, Платонъ, какъ и Сократъ, признаетъ его такимъ только тогда, когда оно проявляется потомъ въ жизни на дѣлахъ; поэтому совѣтуетъ воспитывать дѣтей не только словомъ, но и жизнью.

Но такой, повидимому, возвышенный идеалъ воспитанія Платона на самомъ дѣлѣ не имѣетъ еще настоящей нравственной высоты. Разсмотрѣннаго воспитанія Платонъ требовалъ не ради индивидуальнаго достоинства человѣка, а ради его государственной пользы, и человѣка цѣнилъ, какъ только особь, хотя и нравственную, но въ государственномъ цѣломъ.

Считая государство за нравственную единицу, подобную человѣческой личности, состоящей изъ трехъ духовныхъ способностей: ума, воли и сердца,—Платонъ и самое воспитаніе распредѣлилъ въ нѣкоторомъ отношеніи по сословіямъ, отдавъ преимущество высшему, управляющему классу, какъ представителю мудрости, предъ классомъ воиновъ, представителемъ храбрости, и—ремесленниковъ, представителей низшихъ, житейскихъ потребностей. За классомъ рабовъ признавалъ значеніе только простой рабочей силы. Всѣ классы должны слу-

<sup>1)</sup> См. у Шмидта, цит. соч., т. I, стр. 308.

жить не ради себя, а ради государства, въ предѣлахъ опредѣленныхъ для нихъ обязанностей.

А такъ-какъ два послѣднихъ класса, ремесленниковъ и рабовъ, служатъ государству низшею дѣятельностію, то Платонъ лишаетъ ихъ совсѣмъ того образованія, какое требуетъ отъ первыхъ классовъ. Не считаетъ нужнымъ давать его впольнѣ и женщинамъ, которымъ дозволяетъ изучать только музыку и гимнастику.

Такимъ образомъ въ основѣ государственной педагогической системы Платона „лежитъ ничтожество индивидуальности предъ государственнымъ цѣлымъ: забота о государствѣ не дозволяетъ Платону принимать въ соображеніе челоѣка самого-по-себѣ и его нравственную свободу“ <sup>1)</sup>. Оттого-то нравственный принципъ воспитанія носить какой-то утилитарно-государственный характеръ, и нравственное развитіе личности переходитъ у Платона въ развитіе государственной добропорядочности. Въ этомъ отношеніи педагогическій идеалъ Платона, хотя выражень опредѣленнѣе и яснѣе, стоитъ ниже идеала Сократа.

Аристотель строить такой-же идеалъ воспитанія, какъ и Платонъ, только на эмпирической, реальной почвѣ: послѣдній основываетъ свои педагогическія воззрѣнія болѣе на апріорныхъ данныхъ, тогда какъ первый — на практическихъ и психологическихъ.

Конечною цѣлію воспитанія Аристотель, какъ и Платонъ, признаетъ нравственное совершенство, богоподобіе. Но самая нравственность у Аристотеля, какъ и Платона, опять таки получаетъ исключительно почти политико-государственный характеръ. Разсматривая челоѣка, какъ свободно-разумное существо, Аристотель не можетъ въ то-же время представить его отдѣльно отъ государственнаго цѣлаго, членомъ котораго онъ состоитъ. Но Аристотелю, жизнь отдѣльнаго индивидуума такъ тѣсно связана съ государственной, что только въ связи съ ней получаетъ смыслъ и значеніе; а потому всю индивидуальную жизнь онъ разсматриваетъ съ государственной точки

<sup>1)</sup> См. Шмидта цит. соч., т. I, стр. 287.

зрѣнія. Оттого-то у Аристотеля всѣ нравственныя требованія сводятся въ концѣ концовъ къ понятію гражданской добропорядочности и измѣряются его нравственной „серединой“—*μετὰ τὴν μέτρον*“. Правда, Аристотель много говоритъ о добрѣ и справедливости, добродѣтели и доставляемомъ ею блаженствѣ, но весь истинный смыслъ этихъ понятій опредѣляется у него принципомъ государственнаго значенія и пользы. Конечно, и въ этомъ случаѣ много нравственнаго развитія требуется отъ человѣка, чтобы быть истинно-полезнымъ государству и обществу: и тутъ нужны честность, справедливость, благоразуміе и т. п.; но все-же это не истинное развитіе нравственности человѣка, какъ самодовлѣющей особи.

Здѣсь опять личность теряется въ государствѣ; оттого-то начертанное воспитаніе Аристотель ограничиваетъ только классомъ свободныхъ гражданъ, не считая необходимымъ давать его женщинамъ и рабочимъ классамъ, которые должны учиться только своимъ прямымъ обязанностямъ; робовъ-же онъ совсѣмъ игнорировалъ, считая ихъ наравнѣ съ животными.

Какая-же у него идеальная система воспитанія? Признавая человѣка разумно-чувственнымъ существомъ, въ которомъ происходитъ внутренняя борьба истины и лжи, добра и зла—Аристотель для упорядоченія интеллектуальной и моральной жизни человѣка считаетъ нужнымъ развитъ его умственно черезъ сообщеніе научныхъ знаній и—нравственно, путемъ приученія его къ добропорядочной жизни, путемъ на-выка и сообщенія этическихъ правилъ. А такъ какъ истинно духовная жизнь, по Аристотелю, можетъ быть только въ здоровомъ тѣлѣ, то онъ совѣтуетъ заботиться и о физическомъ воспитаніи дѣтей, но не черезъ мѣру, такъ какъ излишнія физическія упражненія ослабляютъ тѣло такъ-же, какъ и недостаточныя.

Для интеллектуально-эстетическаго образованія Аристотель считаетъ необходимымъ изучать: грамматику, реторику, математику, физику, исторію, а особенно—философію и политику; изъ искусствъ: музыку и графику. Такое образованіе, особенно изученіе философіи и политики, будетъ содѣйствовать, по Ари-

стотелю, и нравственному развитію учениковъ, которые на дуть здѣсь рѣшеніе многихъ нравственно-практическихъ вопросовъ; но главнымъ факторомъ моральнаго развитія, по немъ является привычка, чему должны учить дѣтей воспитатели примѣромъ собственной жизни, удаляя при этомъ отъ все того, что можетъ безнравственно повліять на нихъ.

Въ общемъ педагогическій идеалъ Аристотеля, какъ и Платона, въ основѣ остается національнымъ, хотя много въ немъ общечеловѣческаго.

Главный недостатокъ Аристотелевой системы тотъ, что здѣсь нѣтъ правильнаго взгляда на человѣческую личность, какъ нравственную, самостоятельную особъ, въ себѣ самой заключающую нравственныя достоинства и значеніе.

*Н. Миромобовъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

## ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА

# ВѢРА и РАЗУМЪ

въ 1900 году.

Изданіе богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1900 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

**Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.**

*Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.*

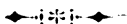
**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ «стальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій лавки, контора В. Гляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзикина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1897 годы.

Людямъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **80 р. съ пересылкою.**

*Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественнаго. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторовское сочиненіе о. Валадіра Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомнина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.



Πίστει νοοῦμεν.

*Върою разумѣваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Января 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

---

# С Л О В О

## въ день памяти преподобнаго Антонія Великаго

Преосвященнаго Иннокентія, Епископа Сумскаго <sup>1)</sup>.

*Созерцаніе и изученіе природы  
въ ихъ значеніи для религіознаго  
чувства.*

Подвижническая жизнь Св. Антонія, полная глубокой назидательности словомъ и примѣромъ, была широко извѣстна. Для наставленія, совѣта и просто бесѣды о возвышенныхъ предметахъ къ нему стекался не только простой народъ, но и люди образованные и даже философы. Біографъ преподобнаго рассказываетъ, что послѣ одной изъ такихъ бесѣдъ, собесѣдникъ — философъ спросилъ Св. Антонія, не умѣвшаго ни читать, ни писать, въ какой книгѣ почерпаетъ онъ свѣдѣнія о такихъ высокихъ истинахъ, которыя проповѣдуетъ. Преподобный, не говоря ни слова, одною рукою указалъ на небо, а другою на землю <sup>2)</sup>.

Такъ, для великаго подвижника IV вѣка, положившаго начало созерцательной жизни, видимая природа оказалась способомъ и средствомъ къ уразумѣнію самыхъ возвышенныхъ истинъ человѣческаго вѣдѣнія. Живя вдали отъ человѣческихъ общежитій, среди безмолвія пустыни, онъ умѣлъ изъ наблюдений и созерцанія пустынной природы, не обильной разнообразіемъ и чарующей прелестью, извлекать глубокіе уроки для себя, почерпнуть назидательности

<sup>1)</sup> Произнесено въ храмѣ Императорскаго Харьковскаго Университета.

<sup>2)</sup> Дух. Дугъ гл. 1.

тельные мысли для другихъ и, несомнѣнно, вдохновляться къ словословію Творца природы. Достойно вниманія и удивленія при этомъ, что великую книгу природы такъ разумно читать и возвышенно толковать Божій угодникъ не только не ученый, но и не грамотный въ обыкновенномъ смыслѣ т. е. не умѣвшій ни читать человѣкомъ изобрѣтенныхъ писемъ, ни изображать ихъ.

Это воспитательное, наставительное и назидательное значеніе природы слѣдуетъ особенно помнить нашимъ школамъ, изучающимъ ее въ всеоружіи техническихъ приспособленій отъ скальпеля до рефрактора, отъ гербарія до сложнаго препарата. Ибо въ основаніи какъ созерцанія природы, такъ и изученія ея, лежитъ одинъ и тотъ же процессъ наблюденія явленій и воспріятія ихъ сознаніемъ человѣка; различіе между тѣмъ и другимъ касается лишь отношенія познавательной способности къ предмету познанія: созерцаніе охватываетъ явленія природы въ ихъ цѣлокупности, изученіе—дробить, расчленяетъ ихъ,—но, за исключеніемъ этой особенности, при одинаковости, тождествѣ основанія, естественно ожидать тождества слѣдствія или результата. И потому, если созерцаніе природы неминуемо ведетъ къ уразумѣнію высшихъ законовъ, ею управляющихъ, а отъ нихъ къ познанію Законодателя—Творца, какъ живой Всемогущей Личности, если, даѣе, это созерцаніе само по себѣ способно привести мысль созерцателя къ высокимъ вопросамъ о смыслѣ, цѣли, назначеніи всей природы и человѣка особенно, если, наконецъ, оно сильно внушить послѣднему убѣжденіе въ томъ, что природа можетъ быть учительницей его даже въ сферѣ нравственныхъ его обязанностей и отношеній,—то гораздо большихъ плодовъ, сторицею большихъ результатовъ въ томъ же направленіи слѣдуетъ ожидать отъ *изученія природы*. Оно глубже проникаетъ въ существо предметовъ и явленій, обстоятельнѣе и всестороннѣе, чѣмъ созерцаніе, разсматриваетъ и судитъ о нихъ,—точнѣе изслѣдуетъ и взвѣшиваетъ изучаемые предметы познающая способность человѣка.

И такъ, какіе же уроки посылаетъ природа, во всей совокупности своихъ явленій, своему созерцателю? Тѣ же, что и преподающему

Антонію: она располагаетъ и вдохновляетъ его къ размышленію о возвышенныхъ предметахъ. Слово Божіе даетъ намъ цѣлый рядъ доказательствъ этого положенія. Природа открываетъ конечному духу человѣка безконечную первопричину бытія какъ его, такъ и всего окружающаго. Ближайшимъ поводомъ къ сему откровенію неограниченной всемогущей причины всего сущаго служить собственное сознаніе человѣкомъ ограниченности своего духа, слабости его даже въ сравненіи съ силами, дѣйствующими въ явленіяхъ созерцаемой природы. Въ этомъ сознаніи своей конечности, ограниченности лежитъ залогъ и побужденіе для человѣка къ почтенію, къ благоговѣнію предъ безконечной всемогущей первопричиной. Различны могутъ быть виды и формы этого поклоненія, почитанія, начиная отъ идолопоклонства и жертвъ язычниковъ и кончая истиннымъ славословіемъ единому Богу *въ духъ и истину* (Іоан. 4, 23), но сущность откровенія безконечнаго существа въ конечномъ духѣ человѣка—созерцателя природы неизмѣнна и несомнѣнна. Это слѣдуетъ сказать относительно всѣхъ народовъ, на какой бы ступени развитія они не находились. Даже о самыхъ грубыхъ формахъ языческаго богопочтенія св. Апостолъ замѣтилъ: *что можно знать имъ (язычникамъ) о Богѣ, ясно для нихъ, потому что Богъ явилъ имъ* (Рим. 1, 19). Но они, добавляетъ онъ, *познавши Бога, не прославили его, какъ Бога.... а славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ, подобный тлѣнному человеку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся.* (Тамъ же 21—23).

Природа раскроетъ предъ созерцающимъ духомъ человѣка, по мѣрѣ разумѣнія его, картину свойствъ этой первопричины всего творенія. Величіе, всемогущество, творческую и промыслительную дѣятельность ея и благостное отношеніе къ созданію онъ, если не пойметъ, то почувствуетъ, по подобію Антонія Великаго, какъ при изглядѣ на небо, такъ и при наблюденіи земли. Небо подкажетъ эти черты Творца и Владыки міровъ безчисленнымъ сонмомъ своихъ звѣздъ и планетъ, ихъ недосыгаемостью, таинственностью, удивительнымъ разнообразіемъ и чудеснымъ устройствомъ

путей движенія. Земля всею совокупностью населяющихъ ея существъ и произрастеній вдохновить его на ту же пѣснь, котору воспѣлъ Господу ветхозавѣтнй вдохновенный созерцатель въ словахъ: *„Ты дивно великъ, Господи. Ты облеченъ славою и величіемъ... Ты поставилъ землю на твердыхъ основахъ: не поколеблется она во вѣки и вѣки... Ты послалъ источники въ долины; между горами текутъ они и поятъ всѣхъ полевыхъ звѣрей. Ты простираешь тьму и бываетъ ночь, во время ея бродятъ всѣ лѣсные звѣри... Восходитъ солнце, они собираются и ложатся въ свои логовища; выходитъ человекъ на дѣло свое и на работу до вечера“* (Пс. 103. 1, 5, 10, 20—22).

Нѣтъ нужды человѣку, наблюдая и созерцая природу, выдумывать, изобрѣтать и поставлать себѣ какія-либо особыя цѣли для земной дѣятельности. Стоитъ лишь присмотрѣться къ общей жизни всѣхъ существъ, населяющихъ міръ,—и сама собою открывается эта цѣль и назначеніе. Все живетъ, повинуюсь законамъ вложеннымъ въ природу каждой особи, но все живущее немолчно славословитъ своего Творца. И человекъ не составляетъ исключеніе. Данъ его природѣ свои законы: дана разумность выше тварей, духовность по преимуществу и усовершенствованность или залогъ къ совершенству.—Слѣдуй этимъ законамъ своей природы, живи, развивайся, совершенствуйся, но не забывай хвалить и славословить своего Творца. Его благость воспѣваетъ вся природа,—ты ли, поставленный превыше ея, забудешь эту первую и святую свою обязанность?!

Нужно ли наученіе, назиданіе человѣку? И на этотъ разъ природа не откажетъ ему въ своемъ наставленіи, если онъ рѣшится пристальнѣе, вдумчивѣе отнестись къ ея явленіямъ. Она укажетъ созерцателю, что не одной борьбой за существованіе живутъ ея обитатели что на каждомъ шагѣ можно встрѣтить сообщества и сожительства, объединенныя взаимопомощію, содружествомъ, любовью и альтруизмомъ—какъ принято называть доли и степени самопожертвованія. Это онъ замѣтилъ бы не только въ царствѣ животныхъ, но и въ мірѣ растеній, въ лѣсу, на лугу, въ полѣ.

Она дала бы ему такіе уроки воздержанія, что человѣкъ устыдился бы своей невоздержности. Она сказала бы ему, что ни одно растеніе не расходуетъ такъ быстро и непроизводительно своихъ соковъ, сберегаемыхъ отъ юности и возобновляемыхъ каждою весною, какъ это дѣлаетъ человѣкъ съ своими молодыми силами, часто старѣясь прежде своихъ лѣтъ. Природа подсказала бы ему, что все живущее умѣренно въ пищѣ и питіи <sup>1)</sup>, что ни одно изъ нихъ не обращаетъ ночи въ день, и дня въ ночь, что каждому дано свое время для дѣятельности.—И не для одной только земной жизни человѣка расточила бы свои указанія и наставленія наблюдаемая и подлежащая созерцанію природа. Она открыла бы его вѣрующему и созерцающему духу такіе признаки, такіа предубаженія, но конимъ онъ могъ бы догадаться о предопредѣленномъ ему свыше безсмертіи не по духу только, ибо онъ безсмертенъ, но и по тѣлу. *Безумне, ты, еже съеши, не оживетъ, аще не умретъ*, сказалъ св. Апостоль въпрошавшимъ его о безсмертіи, *и еже съеши, не тѣло будущее съеши, но юло зерно...* *Богъ же даетъ ему тѣло* (I Кор. 36—38). Природа внушила бы этому духу увѣренность, что не все кончается съ видимою смертію даже для тѣла: ибо если умираетъ въ землѣ сѣмя,—скажемъ словами святителя Филарета,—и воскресаетъ трава или дерево; если жизнь птицы погребается въ бездушномъ яйцѣ и снова изъ него воскресаетъ; если червь ложится въ приготовленный коконъ, чтобы воскреснуть бабочкой,—человѣкъ-ли, вѣнецъ земли, зеркало неба, ляжетъ въ гробъ для того, чтобы разсыпаться въ прахъ безнадежнаго червя, хуже зерна горчицы?!

Таковы тѣ уроки о высокихъ предметахъ, которые вѣщаетъ природа каждому разумному ея созерцателю. Они прямо и ясно ведутъ Божіе твореніе человѣка къ почтенію и поклоненію своему Творцу—Высшему и Совершеннѣйшему Разуму; они вліяютъ на религіозное чувство его сильно, неотразимо, крѣпко и положительно, развивая и возвышая его.

<sup>1)</sup> Шестодневъ Св. Василія В.

Казалось бы, что, если обыкновенное, доступное каждому разумному наблюдателю созерцаніе предметовъ и явленій природы, такъ неотразимо вліяетъ на развитіе религіознаго чувства человѣка,—тѣмъ сильнѣе, тѣмъ могучѣе должно быть воздѣйствіе на него результатовъ и выводовъ изученія природы. Будучи всестороннимъ, глубокимъ, охватывающимъ явленія природы въ ихъ причинахъ и послѣдствіяхъ, въ ихъ цѣли, дѣятельности и назначеніи, научное изслѣдованіе еще скорѣе, еще короче должно было привести къ Богу, какъ это и выразила старая латинская поговорка,—означающая въ переводѣ, что глубокое изученіе природы ведетъ къ Богу, а легкое—къ безбожію. Въ своемъ конечномъ выводѣ это изслѣдованіе предметовъ и явленій природы должно было сознаться въ относительности и условности изучаемаго имъ бытія и отсюда естественно заключить къ бытію безотносительному и безусловному. Оно должно было бы, въ итогъ изученія, убѣдиться въ конечности, ограниченности и несовершенствѣ даннаго для анализа и опыта матеріала, чтобы отсюда совершенно правильно перейти къ заключенію о безконечности, абсолютномъ совершенствѣ, чуждомъ ограниченности, единого пре-мірнаго начала явленій, какъ ихъ первопричины. Уразумѣвши цѣлесообразность мірового устройства, доступную каждому уму, даже мало развитому и не научному,—научное изслѣдованіе природы тѣмъ легче, тѣмъ скорѣе ножемъ анализа расчленило бы это явленіе цѣлесообразности на составляющія его части: красоту, величіе, изящество, стройность и порядокъ міровыхъ явленій, чтобы отъ сихъ свойствъ міробытія перейти къ признанію Высочайшаго Разумнаго Существа, какъ причины міра.

Всего этого слѣдовало бы ожидать при правильномъ и глубокомъ изученіи природы и ея явленій. Но случилось обратное.—Съ той поры, какъ отринуть былъ умозрительный методъ изученія явленій, какъ на смѣну ему поставленъ былъ опытъ, т. е. наблюденіе и изслѣдованіе природы опытное,—всѣ науки о природѣ и философія ея получили направленіе, если не отрицающее религіозное чувство человѣка, то или умаляющее его, или замал-

ивающее. Вмѣстѣ съ успѣхами естествознанія умъ человѣческій началъ создавать свои гипотезы происхожденія и образованія міра, далекія отъ библейскаго ученія. Въ основу ихъ онъ поставилъ атерію или точнѣе атомъ, какъ первичную клѣтку вещества, дающую начало всему бытію. Отсюда, изъ этого ученія стали развиваться одна за другой матеріалистическія теоріи, объясняющія возникновеніе не только міра вещественнаго, но и духовнаго изъ тѣхъ же атомовъ. Силы физическія, химическія и механическія цѣлѣтъ имъ жизнь, формы, движеніе и строеніе. Здѣсь причина разнообразія предметовъ видимаго міра.—Произвольнымъ зароженіемъ возникъ міръ живыхъ существъ, половымъ подборомъ и половой борьбой за существованіе развился онъ изъ низшихъ формъ въ высшія. Послѣднія въ цѣпи послѣдовательнаго совершенствованія дали человѣка, который оказался высшимъ животнымъ въ ряду прочихъ.

Говорить ли о дальнѣйшихъ теоріяхъ, которыя нараждались изъ собою, какъ слѣдствіе все того же развитія? Оказалось необходимымъ освѣщеніе и разъясненіе нравственной и религіозной жизни „высшаго изъ животныхъ“,—и къ услугамъ новыхъ философовъ явилось старое, до-христіанское язычество. Его системы сроднились снова въ починенномъ, обновленномъ и расширенномъ видѣ. Если человѣкъ—животное, хотя и высшее, то пусть складывается онъ, какъ можетъ и умѣетъ, благами жизни, пока въ лучшемъ случаѣ,—пусть извлекаетъ онъ себѣ пользу изъ всего, его окружающаго, не разбирая средствъ и способовъ достиженія ея; но, еслибы за личную пользу, онъ воздалъ другимъ тоже дѣлами полезности,—это уравниженіе своей пользы съ тѣмъ же другому было бы уже признакомъ его благородства, глубокаго соціальнаго развитія. „Если бы можно было доказать, что для насъ невыгодно исполнять требованія добродѣтели,—ничтожилась бы всякая обязанность исполнять ихъ“,—вотъ осужденіе для дѣятельности человѣка по указанію этихъ теорій дѣла въ области добродѣтели.

І въ объясненіи религіозныхъ христіанскихъ явленій человѣче-



ской жизни повторились всё тѣ же языческія измышленія, направляя въ свое время, какъ стрѣлы, противъ одряхлѣвшаго язычества. Эти утвержденія, что христіанская обрядность нужна священнической для прибыли, что христіанство крѣпко обѣщаніями наградъ въ будущей жизни—суть лишь повтореніе въ новомъ видѣ языческихъ избытковъ остротъ, что религія—выдумка жрецовъ, что страхи предъ неизвѣстными силами, боязнь за будущее создали религію и т. д. Отсюда ложное убѣжденіе, что чѣмъ дальше и крѣпче идетъ овладѣвать человѣкъ силами природы, тѣмъ скорѣе будетъ ослабѣвать его религіозное чувство, что сила и искренность этическихъ чувствъ лишь признакъ дѣтства и недоразвитія человѣка, что въ будущемъ все человѣчество освободится отъ цѣпей этого не только лишняго придатка.

Не будемъ спорить съ этими безнадежными, несбыточными и опасными тѣніями. Но служителю христіанской истины нельзя не скорбѣть при видѣ того зла, той распушенности, какая проистекаетъ изъ распространенія, разлива этихъ теорій въ народныя массы.

Могутъ предположить, что мы не раздѣляемъ опытнаго изученія природы и ея явленій, и, слѣдовательно, становимся противниками развитія естественныхъ наукъ и появленія новыхъ и новыхъ теорій, какъ слѣдствія сего развитія. Ни мало. Ни Христіанскій Спаситель, ни основанная Имъ Святая Церковь, никогда не были врагомъ развитія человѣческихъ знаній вообще и въ частности изученія, испытанія природы. Самъ Божественный Основатель христіанства повелѣвалъ *испытывать* о Него *писанія* т. е. провѣрять и изслѣдовать. Можно, по этому пытаться и природу. Св. Апостолы заповѣдуютъ: *вся испытуйи добраго держитесь* (1 Сол. 5, 21). Пусть человѣкъ изучаетъ глубже и основательнѣе созданную Господомъ природу, пусть крѣпко и увѣреннѣе овладѣваетъ ея силами и стихіями! Такъ это и было должно по первоначальному, еще при твореніи міра установленному порядку, данному природѣ и человѣку—ея властелину. Но, при изслѣдованіи, анализѣ, разчлененіи и обнаженіи явленій, не нужно забывать обратнаго процесса: синтеза, цѣлостности

единства явленія, цѣли, назначенія и красоты его: если первый процессъ будетъ учить, то второй воспитывать учащихся помощью изученія природы; но, при созданіи теорій, необходимыхъ для уясненія законовъ природы, не слѣдуетъ выносить эти частоткія, не окрѣпшія, быстро смѣняющія одна другую теоріи въ толпу, въ народъ, и тѣмъ не соблазнять его еще крѣпкаго религіознаго чувства, не поселять смущенія въ немъ, *дабы не умалилась истина вѣры и упованія въ немъ отъ сыновъ человеческихъ* (Пс. II, 1). Въ одной изъ своихъ бесѣдъ Господь Иисусъ Христосъ ясно указалъ то направленіе, въ какомъ слѣдуетъ разсматривать и изучать явленія природы. *Посмотрите на лиліи, сказалъ Онъ, какъ онѣ растутъ: не трудятся, не прядутъ; но говорю вамъ, что и Соломонъ во всей славѣ своей не одѣвался такъ, какъ всякая изъ нихъ* (Лк. XII, 27). Послѣ указанія на красоту и свѣжесть полевого цвѣтка, данную ему природой по Божіимъ законамъ, Онъ тотъ-часъ же перешелъ къ нравственному выводу изъ этого явленія. Этотъ путь изученія, заключенный выводомъ изъ добытыхъ данныхъ, есть истинно образовательный, неразвивающій только, но и воспитывающій.

Поэтому, закончу свое слово пожеланіемъ: пусть во всѣхъ вашихъ научныхъ изслѣдованіяхъ природы, ея явленій и законовъ будетъ сквозить, слышаться и чувствоваться слово Псалмопѣвца: *небеса повѣдуютъ славу Божію, твореніе же руку Его возвѣщаетъ твердь*. (Пс. 18, 5). Аминь.

---

---

## Ученіе свв. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона.

(Продолженіе \*).

### О Л о г о с ѣ.

Ученіе о Божествѣ Иисуса Христа (Богъ—Логосъ), столь возвышенно раскрытое св. Іоанномъ Богословомъ, уясненное въ послѣдствіи Церковью съ различныхъ сторонъ по поводу возникшихъ въ ея лонѣ ересей и заблужденій, было преимущественнымъ предметомъ обвиненія отцовъ Церкви въ платонизмъ. Защитники платонизма допускали, что святые отцы и учителя Церкви раскрывали и разъясняли его не только терминами, но будто бы въ духѣ, смыслѣ и направленіи платоновой философіи. Для надлежащаго уясненія этого вопроса необходимо предварительно изложить свято-отеческое ученіе объ этомъ предметѣ, а потомъ сравнить его съ платоновскимъ; сравненіе это ясно обнаружитъ, что отцы Церкви излагали свое ученіе не подъ вліяніемъ Платона, а черпали его изъ болѣе авторитетнаго источника—книгъ Св. Писанія.

Каковы же существенныя черты свято-отеческаго ученія о Логосѣ и Его отношеніи къ Богу—Отцу?—Они учатъ, что вначалѣ былъ одинъ Богъ, однако такъ, что отъ вѣка Онъ имѣлъ съ Собою Своё Слово, что у св. Теофила Антіохійскаго выражается такъ (ad Autol. l. II. § 22): „исперва былъ Одинъ только Богъ и въ Немъ Слово“; также (l. II. § 10): „не было пророковъ при созданіи міра, но Премудрость Бога, сущая въ Немъ, и свято

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 1.

Слово Его, всегда соприсущее Ему". Татианъ (Orat. contra Graec. § 5) такъ учитъ: „Господь всего, будучи основаніемъ всего, прежде сотворенія міра былъ одинъ; поелику же Онъ есть сила и основаніе видимаго и невидимаго, то вмѣстѣ съ Нимъ было все; съ Нимъ существовало, какъ разумная Сила, и само Слово, бывшее съ Нимъ". Такъ же объ этомъ говорится у св. Іустина Философа (Аполог. II. 6): „Слово, прежде тварей сущее съ Нимъ и рожденное отъ Него, было, когда вначалѣ Онъ же создалъ и устроилъ" (стр. 120). Аѣинагоръ (Legat. pro christ. с X) такъ пишетъ: „Богъ, какъ вѣчный Умъ и вѣчно словесное Существо, искони въ себѣ Самомъ имѣлъ Слово". Въ этомъ же мѣстѣ слово названо идеей и энергіей (*idéa και ενεργεία*). Подобно этому учать Клим. Алекс. (Strom. I. VII. § 2), Иринеи (Adv. haeres. I. II. с. 25. с. 30. § 9), Тертул. (adv. Pгах. с. 2). Во всѣхъ приведенныхъ мѣстахъ отцы Церкви, раскрывая христіанскій догматъ о вѣчномъ сопри-  
 стствіи Логоса Богу—Отцу, о предвѣчномъ рожденіи Его отъ Отца, повидимому, даютъ поводъ думать, что подъ Нимъ нужно разумѣть только силу разума Божія, т. е. свойство Единого Бога, а не отдѣльную Ипостась. Къ такому предположенію приводитъ, напр., выраженіе Татиана, что Онъ существуетъ въ Богѣ *διὰ λογικῆς δυνάμεως*, а Климентъ Александр. прямо называетъ Его *σοφίαν και δυνάμιν*. У Теофила Антиохійскаго (с. 22) Онъ называется *νοῦς και φρόνησις*—умъ и мысль. Аѣинагоръ (Legat. pro christ. с. 10) называетъ Его *νοῦς και λόγος τοῦ πατρὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*—умъ и слово Отца. Къ мѣстамъ подобнаго же рода относятся слѣдующія: Теофила Автiox. (ibid. I. II. с. 22): „Сынъ есть Слово, всегда сущее въ сердцѣ Бога" (*ἐν καρδίᾳ Θεοῦ*), также (с. 10): „Богъ, имѣя свое Слово въ собственныхъ нѣдрахъ (*ἐν ταῖς ἰδίαις πλάτῃς*)... Вслѣдъ за этимъ однако этотъ св. отецъ прибавляетъ: „прежде чѣмъ что либо произошло, Онъ (Богъ) имѣлъ Его своимъ совѣтникомъ какъ умъ и мысль" (с. 22) <sup>1)</sup>. Кли-

<sup>1)</sup> Филонъ только въ несобственномъ смыслѣ прилагаетъ къ своему Логосу имя богъ (*θεός*) или второй богъ (*δεύτερος θεός*); Богъ, какъ существо абсолютное, вѣчное и личное, у него есть только одинъ и онъ ни кого другого не считаетъ ему равнымъ. Филонъ часто говоритъ и о Духѣ Святомъ, но его пнеума

ментъ Александрійскій прямо называетъ Его (Strom. I. V. с. 3) ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ Θεοῦ, ὅπερ οἱ βάρβαροι λόγον εἰρηκα τοῦ Θεοῦ—идея, мысль Божія, что варвары (христиане) называютъ Логосомъ (рус. пер. стр. 527). Когда же отцы церкви высказывали сужденія о природѣ этого Логоса, то не могли не называть Его вѣчнымъ, такъ какъ Богъ вѣчно имѣлъ е вѣ Себѣ какъ мысль и при сотвореніи міра (у Іуст. Богъ б сѣдовалъ съ Словомъ. Dial. с. Tryph. п. 62; Θεοφ. Αντιοχίη скій называетъ его совѣтникомъ (см. выше), а Климентъ Александрійскій—ἐννόημα τοῦ Θεοῦ. Іустинъ муч. (Аполлог. I) Бога называетъ устроителемъ міра. (Аѳинагоръ (Lega pro christ. с. X) называетъ λόγον τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέα καὶ ἐνέργειи и прибавляетъ: πρὸς αὐτοῦ γὰρ (по нему) καὶ δι' αὐτοῦ (через него) все произошло; здѣсь слово ἰδέα указываетъ какъ бы на первообразъ вещей въ Умѣ Божиѣмъ, а ἐνέργεια—на силу, могущество для созданія ихъ. Не иное что имѣлъ въ виду и Эрмъ (lib. III. Similit. 12), называющій Сына Божія древнѣйшимъ всякой твари, такъ что Онъ присутствовалъ у Отца Своего на совѣтѣ о созданіи твари (рус. пер. стр. 232). Наконецъ то же выражаетъ Лактанцій (Institut. div. I. II. с. 8). Когда же Богъ рѣшилъ создать этотъ міръ, ранѣе предносившійся Его Разуму въ видѣ плана, то этотъ самый Логосъ, или Разумъ, содержащій образъ и планъ имѣющихъ быть сотворенными вещей, рождается изъ Него (у Тат. Orat. contra Graec. § 7;—у Θεοφ. Αντ. ad Autolic. I. II. § 22;—у Іуст. Муч. Apolog. I. п. 33). Въ такомъ же смыслѣ говоритъ Θεοφилъ (ad Autol. I. II. § 22): „Когда Богъ восхотѣлъ сотворить то, что Онъ опредѣлилъ, то родилъ это Слово внѣ проявленное“ (προφορικὸν); въ другомъ мѣстѣ (I. II. с. 10): „имѣя свое Слово въ Собственныхъ нѣдрахъ, родилъ Его, проявивъ Его вмѣстѣ съ Своею Премудростію прежде всего“.—Этотъ Логосъ какъ бы выступилъ изъ существа Божія—по аналогіи съ тѣмъ, какъ рѣчь человѣческая выра-  
αἴτιον тоже самое, что и Логосъ: какъ тому, такъ и другому онъ приписываетъ существенно одинаковую дѣятельность. (Гусевъ, св. Θεοφ. Αντ. Прав. Соб. 1898 г. октябрь стр. 13).

застъ существо мысли. Объ этомъ говорятъ Тертуллианъ (Апо-  
логетикъ с. XXI: „намъ открыто, что Богъ произнесъ (Слово)  
и произнеся, родилъ Его) и Теофилъ (loc. cit.), называющій  
Логосъ *προφορικος* (произнесеннымъ) въ отличіе отъ того Ло-  
госа, который нѣсколько выше въ томъ же мѣстѣ названъ у  
него *ἐνδικαίματος* (у Тертуллиана этимъ греческимъ словамъ со-  
отвѣствуютъ *ratio* и *sermo*) <sup>1)</sup>. Подобныя же мысли по это-  
му вопросу встрѣчаемъ у Кипріана (*orat. pro marty.*) и Лак-  
танція. Послѣдній (*Instit. div. l. IV. c. VIII*) говоритъ: „До-  
вольно того, что Св. Писаніе поучаетъ насъ, что Сынъ Божій  
есть Слово Его. Кто не повѣритъ просто тому, что Богъ ро-  
дилъ Бога, изведя изъ Себя дыханіе и произнесши Слово, тотъ  
перестанетъ тому дивиться, если прочтетъ книги пророческія“. Ро-  
жденіе Логоса отъ Бога-Отца отцы Церкви передаютъ сло-  
вами: *κροαλλεν* (Іуст. діал. съ Триф. § 62) и *ἐξερειχασθαι*  
(Теоф. въ Автол. I. II. § 10); происхожденіе Слова обознача-  
ютъ терминомъ *προηγδαν*—происходить (Тат. *Orat. contra*  
*Graec.* п. 5); Клим. Александ. *Strom. l. V.* называетъ Его  
*Προεχτιστος*—подобно тому, какъ о Премудрости въ кн. Прит-  
чей (VIII, 22), по переводу LXX, употреблено слово „*κτίσας*“.  
Однакоже, рожденіе Слова, обозначаемое выраженіями *προφορικόν*,  
*ἐκ τῆς οὐχίας* и др., отнюдь не должно быть понимаемо такъ, чтобы Слово  
было только (съ того только времени или момента) начало суще-  
ствовать, когда Богъ восхотѣлъ осуществить предносившійся Его  
Уму планъ настоящаго міра. Цѣлый рядъ другихъ мѣстъ изъ сочи-  
неній отцевъ Церкви убѣждаетъ насъ въ томъ, что они, согласно  
съ Св. Писаніемъ, признавали предвѣчное существованіе Слова.  
Такъ, Иринеи (*adv. haeres. l. II. c. XIII. § 8*) осуждаетъ  
ихъ, которые рожденіе произносимаго слова переносятъ на  
вѣчное Слово Божіе и Ему, подобно своему слову, приписы-  
ваютъ начало и порядокъ произведенія. Другіе отцы называ-  
ютъ Слово Сыномъ Божіимъ (напр. Кл. Александр. Протрелт.  
X) или Сыномъ Ума, и это имя, по ученію ихъ, преиму-  
ущественно или собственно Ему должно быть приписано. Іуст.

<sup>1)</sup> Лактанцій (*Instit. div. l. IV. c. IX*) находитъ греч. слово *Λόγος* болѣе  
подходящимъ для обозначенія Сына Божія, нежели лат. *Verbum*, потому что *Λό-  
γος* значитъ не только слово, но и разумъ.

Фил. (Dial. с. Tryph. § 100) пишетъ: „Такъ какъ въ писаніяхъ Его апостоловъ написано, что Онъ—Сынъ Божій, то мы и называемъ Его Сыномъ и знаемъ, что Онъ существуетъ прежде всѣхъ тварей и произошелъ силою и волею Его“; у того же отца (Apol. II. § 6) Логосъ названъ единственнымъ, въ собственномъ смыслѣ Сыномъ называемымъ. У Тертуліана (Апологетикъ с. 21) читаемъ: „мы научены, что Оно (Слово) произнесено Богомъ и рождено отъ произнесенія и потому названо Сыномъ Божиимъ и Богомъ по единству сущности“.

Рожденіе Слова—Сына отъ Бога Отца не свидѣтельствуется однако о томъ, что Богъ сталъ какъ бы раздѣлившимся, равно какъ не означаетъ оно одного только произнесенія слова. Это выражаетъ св. Іуст. Философъ (Dial. с. Tryph. 128), который доказываетъ противъ неправомыслящихъ, что Сила рождена отъ Отца силою и волею Его, но не черезъ отсѣченіе, какъ будто раздѣлилась сущность Отца, подобно прочимъ вещамъ, которыя дѣлятся и раздробляются; эта Сила не по имени только считается (другой), какъ свѣтъ солнечный, но и по числу естествомъ иное. То же находимъ у Кл. Алекс. (Стром. I. V. § 1): „Логосъ Отца всѣхъ вещей не есть что либо вѣншее, въ родѣ нашего слова. Логосъ есть мудрость и благодать, явленная во всѣхъ дѣлахъ Его. Онъ представляетъ собою безконечное и истинно-божественное всемогущество“. Подобное же встрѣчаемъ у св. Игнатія (въ посл. къ Магnezійцамъ г. VIII): „Единъ есть Богъ, явившій Себя черезъ Іисуса Христа, Сына Своего, Который есть Слово вѣчное, происшедшее не изъ молчанія <sup>1)</sup> и Который во всемъ благоудилъ Пославшему Его“. У Тертул. (Апологет. с. XXI) читаемъ: „мы также говоримъ, что сущность Слова, премудрости и всемогущества, посредствомъ которой Богъ сотворилъ все, есть духъ: слово, когда повелѣваетъ есть премудрость, когда располагаетъ и исполняетъ естество всемогущество“.

Природу этого Логоса отцы Церкви описывали въ такихъ выраженіяхъ, изъ которыхъ довольно опредѣленно вытекаетъ:

<sup>1)</sup> Этимъ указывается на противоположность человѣческому слову, которое является послѣ молчанія, слѣдовательно, во времени начинается. См. прим. 2-е русск. пер. стр. 282.

ипостасность Его <sup>1)</sup>, отдѣльность Его Лица при Единствѣ существа съ Богомъ Отцемъ. Они называли его Образомъ Бога и свѣтомъ. Первообразомъ свѣта (Кл. Ал. Protrep. с. 10), или Сіяніемъ Свѣта Вѣчнаго (Origen. contra Cels. l. V); Образомъ благодати Божіей и выраженіемъ Ипостаси Божіей (l. IV), Сіяніемъ величія Божія, (Кл. Рим. посл. I къ Коринѣ. гл. 36) или жезломъ величія Божія (Ibid. С. XVI). Рожденіе же Логоса понимали не въ смыслѣ какого либо отсѣченія (ἀποτομήν) или раздѣленія (μερισμόν) существа Бога Отца, а совершенно иначе; противопоставляя его обыкновенному человѣческому рожденію, они прибѣгали для уясненія его къ различнымъ сравненіямъ и уподобленіямъ, заимствованнымъ отъ проявленій человѣческаго слова (которое мы рожаемъ, но не отдѣляя и не уменьшая слова въ насъ), или брали сравненіе изъ отношенія источника свѣта къ зажженнымъ отъ него предметамъ (свѣтъ, отъ котораго возженъ другой, остается тѣмъ же и возженный отъ него дѣйствительно существуетъ и свѣтитъ безъ уменьшенія того, отъ котораго возженъ), или сопоставляли съ отношеніемъ плода къ дереву (у св. Іустина Діал. съ Триф. § 61, подобное же § 128). Татіанъ (contra Graec. с. 5)—говоритъ: „отъ одного факела зажигается много огней и свѣтъ перваго факела не уменьшается отъ зажженія многихъ факеловъ, такъ и Слово, происшедшее отъ могущества Отца, не лишило Родителя Слова“. Тертуліанъ (Аполог. с. XXI) пишетъ: „Когда солнце испускаетъ лучъ, то лучъ сей есть часть цѣлаго; но солнце находится въ лучѣ, потому что это его лучъ, а черезъ это не производится отдѣленіе, а дѣлается только расширеніе существа. Такъ и Слово становится Духомъ отъ Духа, Богомъ отъ Бога, подобно какъ свѣтъ есть истеченіе свѣта“. Лактанцій (Instit. div. l. IV. с. XXIX) говоритъ: „Сынъ не можетъ быть отдѣленъ отъ Отца, подобно тому, какъ ру-

<sup>1)</sup> Необходимо, однако, имѣть въ виду, что въ отдѣльно взятыхъ мѣстахъ у нѣкоторыхъ Отцовъ о Сынѣ—Словѣ Божіемъ замѣчается нѣкоторое несовершенство и даже грубость терминологіи (у Св. Іустина), неудачныя и неточныя выраженія, какъ бы отрицаніе личнаго бытія Слова до выступленія во свѣтъ (Татіанъ), наименованіе его умомъ и мыслью (у св. Теофила), (у Асинагора) ἐν ἰδέα, καὶ ἐν εὐρεσίᾳ (у Климента Александр.) ἡ ἰδέα ἐν νόησιν τοῦ Θεοῦ и др. (Догмат. богосл. еп. Сильвестра, т. 2, стр. 283, 293; 299; 305, 307).



чей отъ источника и лучъ отъ солнца, потому что та же вода источника находится въ ручьѣ и тотъ же свѣтъ солнца находится въ лучѣ“ (Однакоже Ириней въ *adv. haeres.* l. II. с. XIII этихъ сравненій не одобряетъ).

Отсюда же вытекаютъ и сужденія о.о. Церкви о единствѣ существа Логоса съ Богомъ-Отцемъ. Кромѣ вышеуказанныхъ мѣстъ Тертуліана и Лактанція, можно въ подтвержденіе того же привести и другія еще (напр., *Instit. div.* l. IV. с. 24 и Тертуліана *adv. Prax.* на Іова X, 30). Это такое единство, которое не исключаетъ отдѣльности лица (ипостаси, какъ это впоследствии было обозначено),—единство сущности, а отдѣльность, особность численная; объ этомъ такъ говоритъ Тертуліанъ; „и Они три (Лица Пресвятыя Троицы) едино суть, какъ сказано: Азъ и Отецъ едино есма, по единству сущности, а не по численной единичности“. Далѣе отцы церкви не колеблясь называли Логосъ именемъ Бога; кромѣ того, какъ мы выше видѣли уже, они называли Его *σοφία*, *δύναμις* и проч. Такъ св. Іуст. (Діал. съ Триф. 61) пишетъ: „Богъ родилъ изъ Себя Самого нѣкоторую разумную силу, которая отъ Духа Святаго называется также славою Господа, то Сыномъ, то премудростію, то ангеломъ, то Богомъ, то Господомъ и Словомъ“. У св. Теофила Антиохійскаго (*ad. Autol.* l. II. с. 10) читаемъ: „Оно т. е. (Слово) будучи Духомъ <sup>1)</sup> Божіимъ, началомъ, премудростію и силою Вышняго, сходило на пророковъ и черезъ нихъ глаголило о твореніи міра и о всемъ прочемъ“. Климентъ Александрійскій пишетъ (*Strom.* l. IV. § 20): „Сынъ же въ одно и то же время есть и Мудрость, и Истина, и Наука, и, наконецъ, всѣмъ онъ состоитъ, что можетъ имѣть ближайшее отношеніе къ Богу“. Черезъ этотъ Логосъ, произнесенный до созданія міра, Богъ по ученію св. отцовъ Церкви, создалъ не только ангеловъ и людей, но и весь міръ по плану, заранѣе Имъ начертанному; черезъ Него же и теперь промышляетъ и управляетъ всѣмъ. Объ этомъ ясно учитъ Аѳинагоръ, называющій Логосъ *ἰδέα καὶ ἐνέργεια* безформенной матеріей, т. е. предначертателемъ имѣющихъ быть сотворенными вещей

<sup>1)</sup> Здѣсь названіемъ Духъ Божій означаетъ не Лице св. Духа, а духовная сущность Сына Божія.

и силою, осуществившею ихъ. Объ этомъ такъ же говоритъ—Татіанъ (orat. ad Graec. § 5) въ слѣдующихъ словахъ: „И какъ Слово въ началѣ рожденное, въ свою очередь произвело нашъ міръ, создавши Само себѣ вещество, Оно же создало ангеловъ и людей“ (ibid. § 7). Кл. Александрійскій (Strom. I. VII. с. 82) пишетъ: „Сынъ Божій, согласно съ волею Отчею, есть первоисточникъ всякаго добра, первовиновникъ всякаго движенія“. Что онъ признается промыслиющимъ и міромъ управляющимъ, это видно изъ дальнѣйшихъ словъ того же отца: „Будучи силою Отчею, Онъ безъ труда исполняетъ все, чего бы ни захотѣлъ, взыскивая Своимъ промыслиемъ все до мельчайшихъ подробностей, ничего не оставляя безъ онаго“. У Теофила Антиох. (ad Autol. I. II. § 10) „Слово называется Началомъ, потому что начальствуетъ и владычествуетъ надъ всѣмъ, что черезъ Него создано“. Аѣйнагоръ (Legat. pro Christ. с. IX. § I) замѣчаетъ: „Всѣ свои повелѣнія и опредѣленія относительно вселенной Богъ исполняетъ черезъ Слово“. Теофилъ (къ Автол. I. II § 22) говоритъ: „Сіе Слово Отецъ все-ленной, когда захочетъ, посылаетъ въ какое-либо мѣсто и Оно, посланное Богомъ, когда является, бываетъ слышимо и видимо и находится въ извѣстномъ мѣстѣ“ (рус. пер. стр. 110).

Поэтому Логось называется у о.о. Церкви ангеломъ и апостоломъ Божиимъ. У св. Іустина Философа (Апол. I § 82 и Dial с. Trypt. 127) читаемъ: „называется Онъ и ангеломъ и апостоломъ, ибо Онъ возвѣщаетъ все, что должно знать, и посылается для открытія того, что возвѣщается“. Подобную же мысль находимъ у Оригена (In Ioh.). Этотъ же Логось, по ученію о.о. Церкви, являлся людямъ въ различныхъ видахъ во времена Ветхаго Завѣта и пророкамъ внушалъ то, что хотѣлъ сзвать черезъ нихъ. У св. Іустина Философа (Apolog. II. § 10) сказано: (Логось) „открывалъ Себя въ разнообразныхъ формахъ между іудеями и язычниками, открывалъ Себя черезъ пророковъ“; Теофилъ Антиохійскій (ad Autol. I. II. § 10) говоритъ: (Логось) сходилъ на пророковъ....; подобное же находимъ у Татіана (contra Graec. § 7) и Тертуліана (de praescript. haeres с. 13 I. III. с. 6). Въ Новомъ Завѣтѣ Логось, по ученію о.о. Церкви, воплотился отъ Дѣвы Маріи и сталъ человѣкомъ.

У св. Іустина (Аполог. II § 13) сказано: „Оно (Слово) ради насъ сдѣлалось человѣкомъ“. Въ Діал. съ Триф. (гл. 127) читаемъ: „По опредѣленію Его (Отца), (Логосъ) долженъ былъ сдѣлаться человѣкомъ отъ Дѣвы, Который нѣкогда сдѣлался даже огнемъ во время бесѣды съ Моисеемъ изъ купины“. Подобное же находимъ у Климента Александрійскаго (Строматы I. V. § 3) <sup>1)</sup>.

Эти-то изъясненія о.о. Церкви о Логосѣ и хотятъ объяснить изъ вліянія Платоновой философіи, въ которой подобнымъ же образомъ допускается ідеа или *παράδειγμα*, какъ нѣчто *ἄιδιον*, по образцу чего созданы всѣ предметы; и Платонъ для обозначенія этого вѣчнаго первообраза пользовался наименованіемъ Логоса <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Неясны и неопредѣленные выраженія о Духѣ Святомъ у св. Іустина и Тертуліана подали поводъ Сувэрэну предполагать, что они не различали Логоса отъ Духа Святаго. Мѣсто Лук. I. 35, св. Іустинъ толкуетъ въ примѣненіи къ Логосу (подъ именемъ Духа и силы отъ Бога, пишетъ онъ Апол. I, 35, должно не яное что разумѣть, какъ Слово, Которое есть перворожденное у Бога). Это дѣйствительно неточность, но выводить изъ этого отождествленіе Логоса съ Св. Духомъ было бы неосновательно, ибо у этого св. Отца есть ясныя указанія на признаваніе ипостасности и Духа Святаго (Апол. I, 6, 13 и 61).

<sup>2)</sup> Ученіе Платона объ этомъ предметѣ, равно и тѣсно связанномъ съ нимъ *κοῦρῆ* и мировой душѣ, встрѣчаемъ въ слѣдующихъ мѣстахъ: Фил. 28. С: умъ есть царь неба и земли. Кратилъ 400. А: природу всѣхъ вещей (слова Анаксагора) устрояетъ и поддерживаетъ умъ. Филебъ 28. Е: мысль объ устрояющемъ все умѣ кажется достойною зрѣлища, представляемаго и міромъ и солнцемъ, и луною, и звѣздами, и всѣмъ круговращеніемъ. Фил. 30: Тѣло всего (космоса) д. б. одушевлено для того, чтобы изъ него могла произойти наша душа. Фил. 30. С: Причина, устрояющая и упорядочивающая годы, годовыя времена и мѣсяцы, весьма справедливо можетъ быть названа мудростію и умомъ. Тим. 29: Если этотъ космосъ прекрасенъ и Зиждитель благъ, значитъ онъ обращалъ взоры на вѣчное. Впрочемъ всякому ясно, что на вѣчное, потому что космосъ—самый прекрасный предметъ изъ рожденныхъ, а Зиждитель—совершеннѣйшая изъ причинъ. Такъ то произошелъ онъ, созданный по образцу того, что постигается мышленіемъ и разумомъ и само въ себѣ тождественно. Тим. 30: Богъ все, подлежащее зрѣнію, что *засталъ* не въ состояніи покоя, а въ нестройномъ и безпорядочномъ движеніи, изъ безпорядка привелъ въ порядокъ, полагая, что послѣдній вслѣдствіи лучше перваго... Умъ не можетъ быть ни въ чемъ безъ души. Слѣдъ такой мысли, умъ вселилъ онъ въ душу, а душу въ тѣло и построилъ вселенную такъ именно, чтобы произвестъ нѣчто по природѣ прекраснѣйшее и чтобы твореніе вышло совершеннымъ..., космосъ получилъ бытіе какъ животное одушевленное и поистинѣ одаренное умомъ. 39. Е.: Эта вселенная, по подражанію природѣ вѣчной, уподобилась совершенному мысленному существу. 31. В.: Творящій сотворяетъ

Сведя во едино мѣста діалоговъ платоновскихъ по вопросу о мірѣ идей, составляющихъ особый надзвѣздный міръ, и міровой душѣ, мы отнюдь не можемъ найти никакой аналогіи съ святоотеческимъ ученіемъ о Логосѣ. Изъ того, что Платонъ называетъ Божество Отцемъ и Творцемъ (πατὴρ καὶ ποιητής—Тим.), далеко еще не слѣдуетъ, что Онъ у него есть существо Личное; если онъ представляется говорящимъ, отождествляется съ разумомъ (Филебъ 22. С. Resp. VI. 508. Е. VII. 517. В.) и идеею блага, то опять отсюда далеко еще до библейски-христианскаго ученія о Богѣ, раскрытаго отцами церкви въ ихъ твореніяхъ. Мало этого,—представленіе Платона о мірѣ идей, какъ прототиповъ, по образцу которыхъ произведены предметы видимаго міра, а также представленіе Платона о томъ, что *ψυχή* является Богомъ въ душу, а душа въ міръ, причемъ этотъ послѣдній представляется ему какъ бы огромнымъ *ζῶον*, называется имъ даже божествомъ (имѣющими образоваться—*εὐομεύος θεός* и видимымъ божествомъ *αἰσθητός θεός*),—все это склоняетъ насъ признать, что платоновская философія скорѣе содержитъ въ себѣ пантеистическое воззрѣніе на Божество. Названія, усвоенныя Платономъ міру,—*οὐδὸς μονογενής*, *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, не только не могутъ идти въ сравненіе съ тѣми свойствами, которыя, какъ мы выше видѣли, отцы Церкви приписывали Сыну Божію, а прямо даютъ мысль о томъ, что міръ, по ученію Платона, тоже божество, но уже проявленное, вышедшее изъ сферы идеальнаго бытія первообразовъ и реализованное въ мірѣ чувственныхъ предметовъ <sup>1)</sup>). Платоновское

единородное небо. 37. Д.: Отецъ.... возрадовался и въ добромъ своемъ расположеніи придумалъ сдѣлать ее (вселенную) еще больше похожую на образецъ. Такъ какъ самый образецъ есть существо вѣчное, то и эту вселенную онъ вознамѣрился по возможности сдѣлать такою же. Федонъ. 99. Е.: Я вздумалъ прибѣгнуть въ мышленію и въ немъ наблюдать истину сущаго. Впрочемъ, моя мысль, можетъ быть, не вовсе соотвѣтствуетъ тому, чему она уподобляется: вѣдь я не согласенъ, что человекъ, созерцающій сущее въ мышленіи (τοὺ ἀνθρώπου ἐν τοῖς λόγοις σκοποῦμεν), созерцаетъ его образъ, чѣмъ созерцающій на самомъ дѣлѣ. Парменидъ 132. Д.: Эти виды стоятъ въ природѣ какъ бы образцы (παράδειγματα), а прочія вещи становятся подобіями. Софистъ. 248. Е.: Идея имѣетъ движеніе, жизнь, душу, разумность.....; нельзя допустить, что совершенно существующему не принадлежитъ ни движеніе, ни жизнь, ни душа, ни разумность, что оно и не живетъ, и не мыслитъ, но, не имѣя благоговѣнно чтимаго, святаго ума, стоитъ неподвижно.

<sup>1)</sup> Въ виду этого представляется крайностью попытка нѣкоторыхъ отцевъ

ученіе о Божествѣ, изложенное въ различныхъ діалогахъ, вообще настолько неясно, такъ трудно согласимо, что приводитъ въ большое затрудненіе изслѣдователей и комментаторовъ его философіи. Проблески теистическаго представленія о Божествѣ (съ трудно устранимыми, впрочемъ, дуалистическимъ предположеніемъ отъ вѣка существующей матеріи) настолько заслонены мифологическимъ и пантеистическимъ элементами <sup>1)</sup>, что отцы церкви не могли найти у Платона данныхъ для своего ученія о Логосѣ въ томъ видѣ, въ какомъ мы его изложили выше по ихъ твореніямъ. Если они пользовались терминами Платоновой философіи (*ιδέα*, *παράδειγμα αἰδίου*—Кл. Алекс., и Афинаг.—*ιδέα καὶ ἐνέργεια* и проч.), то термины эти приспособляли къ выраженію библейски—христіанскаго уче-

найти у Платона слѣды христіанскаго догмата о Троицности лицъ. Такъ Климентъ Александ. (Strom. I. V. 14) утверждаетъ, что у Платона есть ученіе объ Отцѣ и Сынѣ; то же самое говоритъ Оригенъ (с. Cels. VI. 8. 9. 47), Евсевій (Praer. evang. XI, 16, 30) и Лактанцій (Epitome 42), въ виду того, что Богъ называется у Платона (въ письмѣ VI-мъ) *ἡγεμόνος καὶ αἰτίου* патр и (въ Эпиномидѣ) устройство міра и начало всякаго знанія сводится къ божественному логосу; божественный логосъ называется упорядочившимъ міръ. Равнымъ образомъ нѣкоторые отцы допускали, что Платону было извѣстно ученіе и о Духѣ Святомъ, хотя для обозначенія Его, по ихъ словамъ, онъ употреблялъ другое слово. Такъ св. Іустинъ (Cohort. 32) допускаетъ, что у Платона подъ именемъ добродѣтели, которая получается не отъ природы, ни отъ ученія, но дается Божественнымъ Промысломъ, безъ вѣдома тѣхъ, кому дается (*θεῖα μοῖρα ἄνευ νοῦ*—въ Менонѣ), слѣдуетъ разумѣть Духа святаго. Платонъ опасался открыто назвать его Духомъ Святымъ, чтобы не показаться послѣдователемъ пророковъ (Ср. Кл. Strom. V. 14). Самое же представленіе о Троицѣ видѣли въ слѣдующихъ словахъ 2-го письма Платона. Все подчинено царю всего существующаго. Имъ однимъ существуетъ вся вселенная. Онъ источникъ всякаго блага, вещи второстепенныя происходятъ отъ *второю*, а третестепенныя—отъ *третью*. (Слова эти приводятся у Кл. Ал. Strom. V. 14) и Евсевія (Praer. ev. XI). Относительно этого мѣста (вѣроятно, испорченнаго) существуютъ различныя толкованія: Тидманъ (Geist. der spec. Phil. 2. Th. s. 119) думаетъ, что здѣсь разумѣется Богъ, душа міра и солнце. Но Шлоссеръ (Plato's Briefe s. 87): Богъ, демонъ, люди и животныя; по Суверэну (Plat. devrilè): Богъ, Его разумъ и воля. Клаусенъ склоняется къ тому, что здѣсь разумѣтся Богъ, *λογος* бож. и мировая душа (Ср. Clausen. Apologetae eccl. christ. Ante-Theodosiani. Platonis ejusque philosophiae arbitri. Nauniae. 1817 § 17 s. 84).

<sup>1)</sup> Ср. Ливницкій. „Ученіе Платона о Божествѣ“. Стр. 17, также 271: Платонъ не имѣлъ и не могъ имѣть никакого представленія о Богѣ, какъ Существомъ Личнымъ. Стр. 102: По мнѣнію Аккермана, Богъ (Платона) есть общее нѣчто (*neutrum*), а не существо личное. По мнѣнію Беккера (стр. 143), ученіе Платона о божествѣ есть не что иное, какъ натуралистическій пантеизмъ.

нія о Логосѣ, найденнаго ими въ книгахъ св. Писанія Ветхаго и Новаго Завета <sup>1)</sup>).

Ближе, повидимому, къ ученію св. отцевъ о Логосѣ стоитъ ученіе іудейско—александрійской философіи, съ которой, конечно, они были знакомы, какъ получившіе образованіе въ Александріи (тогдашнемъ центрѣ всякаго научнаго образованія). Повидимому, нѣкоторый намекъ на это даютъ отрывки изъ сочиненій философовъ александрійской школы, приводимые отцами церкви (напр. Евсевіемъ въ Ргаер. evang. l. VII. с. 14, изъ Аристовула) и постоянныя цитаты изъ Филона, встрѣчающіяся особенно въ сочиненіяхъ Климента Александрійскаго. Но и это, какъ увидимъ, не можетъ служить доказательствомъ дѣйствительнаго заимствованія отцами церкви ихъ ученія о Логосѣ.

Уже въ виду того одного, что существеннымъ основаніемъ филоновскаго ученія о логосѣ служитъ представленіе о Божествѣ, какъ единой неопредѣлимой сущности, трудно ожидать, чтобы филоновское ученіе о Логосѣ могло дать основаніе для ученія отцовъ церкви объ этомъ предметѣ и дѣйствительно та неопредѣленность, даже явная путаница, смѣшеніе безлично-пантеистическаго Логоса съ тварью—какъ это мы видимъ въ ученіи Филона <sup>2)</sup>, не могли послужить даже намекомъ для свято-отеческаго ученія о Логосѣ—живомъ, Личномъ существѣ. Отдѣльные признаки, которые усвояются Логосу у Филона, прямо указываютъ на безлично-космическое значеніе этого начала, въ противоположность ипостасно-личному бытію, какимъ Логосъ представляется у христіанскихъ писателей. Божество является у Филона, то какъ чистое бытіе въ самомъ себѣ въ формѣ отвлеченно-безкачественнаго Сущаго (τό ὄν или τό εἶναι), то въ состояніи конкретной дѣйственности во внѣ въ формѣ Логоса (ὁ Λόγος или τό λέγεσθαι). Оставаясь по своему бытію въ себѣ (πάντα τό εἶναι), въ состояніи Сущаго, свобод-

<sup>1)</sup> Брукеръ находитъ значительную долю вліянія Платона на изложеніе св. Теофиломъ Антиохійскимъ ученія о Логосѣ, замѣчая, что вообще у него многое есть, свидѣтельствующее о приверженности къ Платоновой философіи и о томъ, что ее приспособилъ онъ къ христіанскимъ догматамъ; особенно же въ ученіи о Логосѣ, его рожденіи отъ Отца и участіи въ созданіи міра онъ (Теофилъ), по Брукеру, (Histor. Philos. crit. t. III. p. 399).

<sup>2)</sup> Муретъ, прибавл. къ Твор. св. отцевъ. т. 29. 1882 г. стр. 326—527.

нымъ отъ всякихъ качественныхъ опредѣленій и внѣшнихъ отношеній, Божество въ Логосѣ (*κατά το λέγεσθαι*) развивается въ конкретную полноту своихъ частныхъ свойствъ и вступаетъ въ дѣйствительныя отношенія къ качественно-опредѣленному бытію. Нельзя не согласиться, что этотъ, внутри Божества совершающійся вѣчный процессъ Его саморазвитія изъ абстрактнаго *τό εἶναι* въ конкретное *το λέγεσθαι*, Филонъ раскрываетъ въ такой формѣ, которая почти буквально соотвѣтствуетъ новозавѣтному ученію о Логосѣ. Верховный Умъ универса отъ вѣчности открываетъ и изрекаетъ себя въ Логосѣ, какъ въ своемъ разумѣ и словѣ; безначально рождается Логосъ изъ сущности Бога—Отца какъ Его старшій и первородный Сынъ, излучается и отражается изъ субстанціи вѣчнаго свѣта какъ Его точный образъ, вѣрный отпечатокъ и отблескъ; наконецъ, Богъ изнутри себя развиваетъ Логосъ, какъ второго, себя равностепеннаго и единосущнаго Бога. Однакоже, это—теизмъ только во фразѣ, во внѣшней формѣ; этимъ Филоново ученіе о Логосѣ возвышается надъ эллинскимъ пантеизмомъ и раввинскимъ деизмомъ <sup>1)</sup>. Какъ въ человѣческомъ духѣ Филонъ различаетъ *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφορικός* субъективный разумъ, или идеальное слово въ смыслѣ внутренней бесѣды души съ собою—съ одной стороны—и реально объективный, изреченный и открывшійся въ словѣ разумъ или реально-произнесенное слово, съ другой <sup>2)</sup>; подобно этому и въ универсѣ онъ допускаетъ двоякаго вида Логосъ: есть Логосъ безтѣлесныхъ и первообразныхъ идей, изъ которыхъ образованъ умственный міръ, и Логосъ видимыхъ предметовъ, которые суть отпечатки тѣхъ идей и изъ которыхъ устроены сей чувственный міръ. Логосъ у Филона есть и мыслительная способность Бога и мысль, какъ продуктъ мышленія. Подобно Платону, въ идеяхъ Филонъ видитъ мірообразовательные типы или планы, осуществленные, отпечатлѣвшіеся въ однородныхъ предметахъ

<sup>1)</sup> Муретовъ. Тамъ же, стр. 503.

<sup>2)</sup> Намекъ на это есть у Платона въ Тим. 189—190. Ученіе о *λόγος ἐνδιάθετος* (внутреннее слово) и *προφορικός* (внѣшнее), имѣвшее логическое значеніе у стоиковъ, Филономъ употреблено въ метафизическомъ смыслѣ; отъ него же эти термины заимствованы отцами и учителями Церкви.

міра. Эта совокупность идей, мыслимых отвлеченно отъ группъ однородныхъ предметовъ, и составляетъ систему идеальнаго бытія, умственное τὸ πᾶν, κόσμος νοητός, подобно тому, какъ видимый міръ представляетъ космически—стройное цѣлое, воспринимаемое внѣшними чувствами—κόσμος αἰσθητός. Въ связи съ этимъ Логосъ называется у Филона мѣстомъ и странюю умственнаго міра, книгою, въ которой начертаны сущности всѣхъ предметовъ, первообразною печатію міра реальнаго, идеею идей и, наконецъ, вообще умственнымъ или идеальнымъ міромъ.

Точно также не найдемъ мы у Филона понятія о Логосѣ въ христіанскомъ смыслѣ, разсмотрѣвши ученіе о немъ, какъ силѣ Божіей. Подобно Платону, Филонъ понимаетъ идеи не только онтологически, какъ противостоящія чувственному міру идеальные прототипы безъ всякой присущей имъ энергіи. Онѣ въ то же время, по его ученію, обладаютъ свойствами активности и, мыслимы такъ, даютъ представленіе о Логосѣ, какъ силѣ божественной—θεῖα δύναμις, которому отдѣльныя идеи—силы подчиняются и изъ котораго развиваются. Въ этомъ смыслѣ Логосъ, какъ родъ по отношенію къ видамъ—менѣе общимъ идеямъ, называется старѣйшею Митрополіею, отъ которой, какъ бы колоніи, ведутъ свое начало всѣ силы говорящаго,—возницею, правящимъ божественными силами, источникомъ, изъ котораго текутъ онѣ; также серединою, общимъ единствомъ и сліяніемъ божественныхъ силъ, ихъ мѣстомъ, домомъ и очагомъ.

Проводя аналогію между отношеніемъ двухъ логосовъ въ человѣческомъ духѣ и Логосомъ божественнымъ въ его двойственномъ характерѣ, Филонъ долженъ былъ необходимо придти къ отрицанію не только личнаго бытія, но и какой либо отдѣльности и самостоятельности Его по отношенію къ Первому Началу-Богу. „Не слѣдуетъ, говоритъ онъ, представлять дѣло такимъ образомъ, что состоящій изъ идей умственный міръ (λόγος ἐνδιάθετος) занимаетъ какое либо (отдѣльно отъ Сущаго) мѣсто. Онъ существуетъ въ Богѣ такъ же, какъ въ нашей душѣ существуютъ идеи и силы. Какъ городъ, предначертанный (проектированный) архитекторомъ, не занимаетъ никакого отдѣльнаго мѣста, но впечатлѣнъ въ душѣ самого архитектора, такъ и состоящій изъ идей умственный міръ не



имѣть другого мѣста, кромѣ божественнаго Логоса—разума, или, говоря точнѣе, онъ есть не иное что, какъ самый этотъ разумъ Бога, творящаго міръ, равно какъ и умопредставляемый городъ есть разумъ архитектора, строящаго чувственный городъ по образу умопредставляемаго <sup>1)</sup>). Итакъ, различіе между божественнымъ Логосомъ ἐνδιάθετος и Сущимъ не ипостатическое, но только формально-логическое, оно имѣетъ только субъективное, а не объективное значеніе. Мало того, Филонъ прямо заявляетъ, что только для непосвященнаго въ философскія тайны ума, божественныя силы во главѣ съ Логосомъ могутъ казаться самостоятельными ипостасями. Напротивъ, умъ совершеннѣйшій, т. е. достигшій высшей ступени философской абстракціи, хорошо знаетъ настоящую цѣну этому различію. Для истиннаго философа совершенно ясно, что какъ Логосъ, такъ и всѣ другія божественныя силы суть только частныя стороны дѣйственности одного и того же неизмѣннаго и всегда себѣ равнаго Сущаго. Въ различіи Логоса отъ Сущаго выражаются, по Филону, только разныя точки зрѣнія нашего ума на одинъ и тотъ же по существу своему недѣлимый божественный субъектъ: Сущимъ Божество представляется намъ, когда разсматривается со стороны общаго абстрактно-логическаго единства своей жизни и дѣйственности; наоборотъ, когда мы смотримъ на Бога со стороны конкретнаго содержанія Его жизни и частныхъ проявленій Его дѣйственности, тогда Онъ является въ нашемъ умѣ въ видѣ Логоса или вообще разумно-дѣйственной силы. Отсюда ясно, что при такомъ отношеніи Логоса ἐνδιάθετος къ Сущему филоновское различіе въ Божествѣ двухъ моментовъ—Его бытія въ себѣ въ состояніи Сущаго (τό ἐν αὐτῷ) и Его конкретной дѣйственности во внѣ въ состояніи Логоса (το λέγεσθαι) не представляетъ ничего сходнаго съ христіанскимъ ученіемъ о второй самостоятельной божественной Ипостаси—Богѣ Словѣ.

Что же касается ученія Филона о Λόγος προφορικὸς, то и эта сторона ученія его (терминъ этотъ примѣненъ къ Логосу Филономъ впервые) только внѣшне-формально совпадаетъ съ

<sup>1)</sup> Мурет. Ibid. p. 514.

христіанскимъ ученіемъ о предвѣчномъ самооткровеніи Бога—Отца въ Богѣ—Сынѣ. Безъ представленія о Логосѣ, какъ объ отдѣльной Ипостаси, какового представленія, какъ мы видѣли, нѣтъ въ ученіи Филона о Логосѣ, и Логосъ *προφορικὸς* будетъ не чѣмъ инымъ, какъ міровой идеей, осуществленной въ безконечномъ разнообразіи отдѣльныхъ ограниченныхъ предметовъ и явленій, космическимъ разумомъ, дѣлящимся на множество отдѣльныхъ частныхъ логосовъ. Поэтому Филонъ не только природѣ приписываетъ разумъ и волю, по которымъ управляется универсъ, и не только самому міру усваиваетъ всѣ функціи божественнаго *Λογος* *προφορικὸς* (міровой формы, космической силы, души универса). но и прямо говорить: ὁ Θεὸς *λογος κόσμος αὐτός ἐστι*, т. е. Логосъ Бога есть самъ міръ, понимаемый какъ космосъ со стороны идеальной разумности своего развитія и стройной законосообразности его жизни, или Логосъ есть произведение Божіе, которое можно видѣть глазами. Въ томъ же смыслѣ частные законы и явленія природы, даже единичные предметы и ихъ индивидуальныя свойства, Филонъ иногда называетъ божественными логосами, божественными идеями и божественными силами. Оба эти Логоса въ сущности составляютъ одинъ живой и цѣлостный универсъ, въ которомъ только абстрактно-философское мышленіе различаетъ общую субстанцію (безкачественное и всеобщее Сущее) и двѣ частныя формы: идеально-субъективную, т. е. умственный міръ, или Логосъ *ἐνδιάθετος*, и реально-объективную форму, т. е. чувственный міръ, или Логосъ *προφορικὸς*. Отсюда же, съ логическою послѣдовательностію, Филонъ долженъ былъ мыслить оба Логоса нераздѣльно связанными одинъ съ другимъ, какъ форму съ содержаніемъ и, слѣдовательно, придти къ предположенію вѣчности міра, какъ мѣста осуществленія божественныхъ идей-энергій въ отдѣльныхъ родахъ и видахъ предметовъ реального бытія: Міръ есть *αἰώνιος* *Θεός*, вполне осуществившій въ себѣ всю полноту божественныхъ идей, совершеннѣйшій Образъ Божій, отражающій на себѣ всѣ совершенства первообраза. Вообще міръ есть Богъ—слово, второй богъ, Богъ-объектъ, Богъ-сынъ въ отличіе отъ Бога говорящаго, перваго Бога, Бога субъекта, Бога-Отца. Итакъ, Богъ, Логосъ.

и міръ образуютъ у Филона органическое единство и нераздѣльную цѣлостность бытія въ пантеистически-стоическомъ смыслѣ <sup>1)</sup>. Вотъ почему личныя свойства Логоса, равно какъ и идея трансцендентности Божества, неизбежно должны были потерять свой смыслъ у Филона и обратиться въ простыя метафоры и поэтическія олицетворенія. Послѣдовательно развивая идею процессуальнаго самооткровенія Сущаго въ Логосѣ, Филонъ не могъ безъ явнаго противорѣчія придавать этимъ названіямъ иного значенія, кромѣ иносказательныхъ олицетвореній различныхъ функцій имманентно—безличнаго Логоса, какъ внутренняго разума Божія съ одной стороны, и какъ дѣйствующаго въ мірѣ космическаго принципа—съ другой <sup>2)</sup>.

Еще болѣе близкими, повидимому, къ христіанскому, святоотеческому ученію о Логосѣ являются тѣ черты филоновскаго ученія, которыми Логосъ характеризуется, какъ личность. Какъ ни противорѣчатъ эти черты выше представленнымъ пантеистическимъ, но Филонъ, повидимому, учитъ о богочеловѣчествѣ, о Логосѣ, какъ первосвященникѣ и искупителѣ міра. Однако же, этотъ Личный Логосъ оказывается у Филона тварно-служебнымъ духомъ одинаковой съ человѣческой душой природы и превосходящей ее только степенью своего совершенства; богочеловѣченіе представляется у Филона не въ христіанскомъ смыслѣ единичнаго воплощенія въ Лицѣ Іисуса Христа Сына Божія, а въ смыслѣ общаго выраженія во всѣхъ человѣческихъ существахъ вѣчной мысли Божіей о человѣкѣ; если же къ этому прибавить, что матерія, по ученію Филона, есть причина всякаго зла и нечистоты, что грѣхъ человѣка не есть результатъ злоупотребленія имъ свободной волей, а слѣдствіе тѣлесности его, что Богъ долженъ щадить и прощать грѣхъ человѣка, просто потому, что благость и милосердіе Его не могутъ допустить наказанія и мученій твари, которая по волѣ Самого же Творца несетъ неразлучный съ тѣломъ жребій грѣха и нечистоты,—если взять все это во вниманіе, то становится совершенно невозможною христіанская идея грѣхопаденія и искупленія <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Муретовъ. Ibid. p. 531.

<sup>2)</sup> Ibid. p. 534.

<sup>3)</sup> См. подробности у Мурет. Ibid. pp. 689—749.

Отцы Церкви, хотя и находили нѣчто высокое въ ученіи языческой философіи о Логосѣ или верховномъ умѣ, какъ принципѣ міра, но далеки были отъ того, чтобы смѣшать христіанское ученіе о живомъ, личномъ божественномъ Словѣ св. Іоанна съ *νοῦς* Платона или *λογος* Филона. Весьма ясное указаніе на это мы видимъ у Оригена: „излагая ученіе о Словѣ, мы, говоритъ онъ, не можемъ и не должны опираться ни на разумъ, ни на философію, но излагать его сообразно нашей вѣрѣ, утвержденной единственно на ученіи богодухновенныхъ писаній“ (*Peri ἀρχῶν* I. I. c. III. п. 1. Migne col. 145—146). И далѣе, излагая свое ученіе о Второмъ Лицѣ Пресвятой Троицы, Оригенъ требуетъ строго разграничивать христіанское ученіе о Живомъ, Ипостасномъ Богѣ—Словѣ отъ ученія языческой философіи о космическомъ логосѣ. „Если это Слово можно назвать идеею идей, то съ тѣмъ вмѣстѣ Оно есть и субстанція субстанцій (*contra* Cels. I. VI); если это Слово можно назвать Разумомъ, то этотъ Разумъ есть Личный, есть живое Существо (*in* Ioh. t. I. п. 39), имѣющее въ себѣ самомъ жизнь личную, ипостасную (*ibid.* t. I. п. 42); если это Слово можно назвать совокупностью идей, первообразомъ міра (*In* Ioh. t. I. п. 22, 39), то этотъ первообразъ не есть мертвый, безличный архитипъ, по которому Отецъ созидаетъ міръ, но самъ Онъ есть всемогущій Личный Творецъ, творящій міръ по идеямъ разума (*Contra* Cels. I. II. п. 9; I. VI; п. 60). Черезъ это Слово дано бытіе, явна жизнь міру, потому именно, что оно есть не простое Слово, а Слово, владѣющее полнотою личной самобытной жизни, потому что *изначала въ немъ животъ бж* (*In* Ioh. t. II. п. 6; *in* Ierem. hom. XIX. п. I). Если это Слово можно назвать разумомъ, лежащимъ въ основѣ міроуправленія, то этотъ Разумъ вовсе не то, что присущій міру и выражающійся въ міровомъ порядкѣ безличный разумъ, а Разумъ личный, который есть не что иное, какъ живой личный Помощникъ Отца, вмѣстѣ съ Отцемъ какъ сотворившій міръ, такъ и промышляющій о мірѣ, ниспосылающій блага, судящій, наказывающій. (*Contra* Cels. I. I c. II. п. 12. Migne col. 142).

Не болѣе сходства съ свято-отеческимъ ученіемъ о Богѣ—Словѣ найдемъ мы у представителя неоплатонизма—Плотина въ

его ученіи о „второмъ началѣ“<sup>1)</sup>. Исходя изъ своего ученія о „первомъ началѣ“, Плотинъ рѣшительно не могъ приблизиться къ такому ученію о „второмъ началѣ“, въ которомъ могло бы быть что-либо аналогичное съ вышеизложеннымъ свято-отеческимъ ученіемъ о Логосѣ. Доходя, подобно Филону, до опредѣленія Перваго Начала путемъ отрицанія признаковъ множественнаго, разнообразнаго, ограниченнаго бытія, Плотинъ свое Первое Начало долженъ былъ мыслить какъ такое, которое исключаетъ всякое различіе качествъ,—„ничто“, стоящее выше мышленія и протяженія и представляющее безразличіе того и другого, о которомъ даже ничего нельзя сказать (*ἄρρητον*), даже того нельзя сказать, что оно существуетъ; это—начало, въ которомъ примиряются противоположности мышленія и бытія, но которое само не можетъ быть ни тѣмъ, ни другимъ, слѣдовательно, лишено ума и сознанія.

Это безкачественное, безсодержательное начало производитъ умъ просто вслѣдствіе физической необходимости выступить (*χωρεῖν*) изъ состоянія замкнутости; этотъ умъ менѣе совершенъ, чѣмъ первое начало, такъ какъ рождаемое всегда хуже рождающаго. Умъ исходитъ изъ перваго начала еще не опредѣленнымъ; но онъ долженъ быть уже мыслимъ съ чертами множественности и разнообразія (конечно, пока мысленными) для того, чтобы возможенъ былъ переходъ отъ самозаключеннаго, безразличнаго Перваго къ міру чувственныхъ предметовъ. Въ этомъ смыслѣ умъ Плотина называется у него первымъ законодателемъ бытія, закономъ его, дающимъ всему жизнь, и первообразомъ міра. Но и отъ этого втораго начала еще далеко до міра чувственныхъ и вообще отдѣльных вещей. Пользуясь, далѣе, аристотелевскимъ ученіемъ о категоріяхъ и пифагорейскимъ о числахъ—съ одной стороны, а также платоновскимъ ученіемъ—объ идеяхъ—съ другой, Плотинъ и старается заполнить пропасть, раздѣляющую безграничное начало отъ міра. Умъ раскрывается сначала въ категорическихъ понятіяхъ. За кате-

<sup>1)</sup> Мы излагаемъ здѣсь ученіе Плотина о второмъ началѣ, чтобы показать, какъ философская мысль въ его лицѣ идетъ еще далѣе въ направленіи, противоположномъ христіанскому ученію. (Ср. Болотовъ. Ученіе Оригена о св. Троицѣ, стр. 39).

горіями и числами (значеніе которыхъ Плотинъ видѣтъ въ томъ, что посредствомъ ихъ бытіе раздѣлилось на части, на многое)<sup>1)</sup> слѣдуетъ міръ идей, которыя у Платина называются безразлично λόγος и εἶδη. Эти послѣднія, какъ и у Платона, называются у него первообразами вещей. Идеи эти должны отличаться различною степенью совершенства, какъ и предметы міра, для которыхъ образцами онѣ служатъ, смотря по степени отдаленности отъ ума. Эта область идей составляетъ, такъ называемый, *мысленный или идеальный міръ*. Его то Плотинъ и называетъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ λόγος<sup>2)</sup>. Кромѣ этого покоющагося, такъ сказать, идеальнаго начала, Плотинъ призываетъ мировую душу, которая есть образъ ума, какъ бы слово, выраженное во внѣ; соприкасаясь одной стороною съ умомъ, она стоитъ ниже ума (что онъ обозначаетъ, давая ей названіе ψυχή). Что же представляетъ собою по основной своей идеѣ Платинова философія, въ которой, между прочимъ, мы находимъ ученіе объ умѣ логосѣ (мірѣ идей) и мировой душѣ? Не трудно видѣть, что это есть не что иное, какъ попытка философствующей мысли—абстрактно представить космическія силы и законы природы и выразить идею отдаленности, разобщенности Божества со всѣмъ существующимъ, словомъ, есть динамически-пантеистическое мировоззрѣніе. Такое воззрѣніе, очевидно, цѣлою бездною отличается отъ христіанскаго ученія о Богѣ, какъ живомъ, Личномъ, Всеблагомъ Духѣ, и Его Единородномъ Сынѣ—Логосѣ. Христіанскому понятію о Равномъ по достоинству съ Отцомъ Сынѣ Божіемъ и не могло быть мѣста въ системѣ этой философіи<sup>3)</sup>.

Если, какъ мы видѣли, свято-отеческое ученіе о Логосѣ самыми существенными чертами отличается отъ платоновскаго ученія, то еще менѣе основательно слѣдуетъ признать другую попытку—найти не только близкую аналогію, но вмѣстѣ

<sup>1)</sup> Въ одномъ мѣстѣ даже самый умъ Платина называется движущимся числомъ. (Vol. II. Enn. VI. Lib. VI. Cap. 18. νοῦς δὲ ἀριθμὸς ἐν αὐτῷ κινούμενος).

<sup>2)</sup> Vol. II. Enn. V. L. IX. Cap. VI. Ibid. 1125. Enn. VI. Lib. II. C. XXI. Ibid. 1294. Enn. VI. Lib. VII. Cap. XIX.

<sup>3)</sup> О философіи Платина специальное изслѣдованіе М. Владиславлева „Философія Платона, основателя новоплатоновской школы“. Петербургъ. 1868 г. см. особ. стр. 64—138.

и зависимость свято-отеческаго ученія о Логосѣ отъ стоическаго ученія объ этомъ предметѣ. Логосъ стоическій—это не иное что, какъ абстрактно представляемый космическій порядокъ и цѣлесообразность, разумъ міра и вмѣстѣ матерія его т. е. пантеистическое тожество и безразличіе духовнаго и чувственнаго (какъ человѣческая душа, по ученію стоиковъ, имѣетъ тѣло и столь тѣсно объединена съ нимъ, что не можетъ существовать безъ него, также точно и міровая душа—Логосъ имѣетъ свое собственное, неотдѣлимое отъ него матеріальное тѣло). Попытка эта вывести свято-отеческое ученіе о Логосѣ изъ стоическаго принадлежитъ г. Трубецкому (въ его статьѣ „ученіе о Логосѣ въ древней философіи“. Вопросы философіи и психологіи, кн. 36, стран. 119 и дал.). Онъ говоритъ именно, что „Отцы церкви первыхъ вѣковъ были всѣ болѣе или менѣе стоиками въ своей философіи, ибо философское ученіе о Логосѣ, какъ внутреннемъ божественно-разумномъ законѣ открывающемся въ сознаніи человѣка, и вмѣстѣ какъ объ универсальномъ промыслѣ, господствующемъ въ мірѣ, было впервые разработано стоиками и популяризовано ими въ самыхъ широкихъ кругахъ. Не мудрено, что ранніе христіанскіе апологеты примыкаютъ здѣсь къ стоицизму“. Христіанскіе апологеты усваиваютъ себѣ не только форму стоической проповѣди, но и самое ея *содержаніе*. „Согласно ихъ (апологетовъ) ученію, христіанство, по его словамъ, развивается то „врожденное всему человѣческому роду сѣмя Слова“, о которомъ говоритъ Іустинъ; и если всѣ, жившіе сообразно Слову, были христіанами до Христа, то самъ Христосъ былъ воплощеніемъ божественнаго Слова. *Логосъ есть универсальный принципъ нравственнаго и физическаго міра*. Въ области нравственнаго онъ есть не только Промыслъ о человѣкѣ, но и то начало, которое извнутри воспитываетъ, просвѣщаетъ какъ весь человѣческій родъ, такъ и „всякаго человѣка, грядущаго въ міръ“. Такъ училъ Іустинъ, такъ училъ Климентъ Александрійскій и многіе другіе апологеты: Логосъ есть истинный *педагогъ* человѣчества и человѣка. Въ *этомъ* они сходятся со стоиками, показывая греко-римскому обществу, что христіанство заключаетъ въ себѣ высшее обо-

словаиіе его просвѣтительной философіи“. Итакъ выходитъ, что г. Трубецкой въ ученіи св. Іустина Философа о Логосѣ не нашелъ ничего, кромѣ стоическаго представленія объ универсальномъ принципѣ нравственнаго и физическаго міра, и потому Самого Христа готовъ считать однимъ изъ многихъ Логосовъ, обнаруживающихся во всемъ существующемъ вообще и въ частности въ людяхъ. Но это не такъ. И о Климентѣ Алекс. нужно сказать, что какъ ни зависѣлъ онъ въ своемъ „Педагогѣ“ отъ стоицизма, все же несомнѣнно, что истиннымъ Педагогомъ онъ признаетъ Сына Божія, истиннаго Бога“. Логосъ вообще для о.о. Церкви не абстрактъ только, и не принципъ, а Живое, Личное Существо, истинный воплотившійся отъ Дѣвы Маріи Сынъ Божій, предвозвѣщенный пророками въ Ветхомъ Заветѣ. Не можетъ быть поэтому и рѣчи о заимствованіи отъ стоиковъ мысли о промыслительномъ значеніи Логоса. Для стоиковъ судьба, необходимость (*εἰμαρμένη, ἀνάγκη*), поскольку міръ разсматривается ими какъ необходимость и непрерывность цѣпи причинъ и слѣдствій, промыслъ (*πρόνοια*), какъ цѣлесообразность и разумность этой цѣпи, и Логосъ—тождественныя понятія. (Мурет. Ученіе о Логосѣ. Вып. I-й. Москва. 1885, стр. 23). Точно также мысль о вліяніи Логоса на язычниковъ—не стоическаго происхожденія, а имѣетъ своимъ источникомъ известныя слова евангелія Іоанна (1 гл. 9. 10. 11. *ἐν τῷ κόσμῳ ἦ (ὁ Λόγος) καὶ ὁ κόσμος (язычники) αὐτὸν οὐκ ἔγνω*). Мысль о возможности заимствованія св. Іустиномъ Философомъ ученія о сѣмени Слова отъ стоической философіи приводитъ Aubé (Обэ) въ своемъ излѣдованіи „Saint Iustin Philosophe et Martyr“ (Paris. 1861. стр. 99—118, особ. 114), находя основаніе для этого въ выраженіяхъ св. Іустина о Логосѣ „σπέρμα τοῦ λόγου“, „σπερματικός λόγος“, будто тождественныхъ съ стоическими по существу и формѣ; но дальнѣйшія объясненія его по этому вопросу разрушаютъ такое представленіе. Самъ же онъ далѣе находитъ капитальное различіе между стоическимъ представленіемъ о божествѣ и ученіемъ св. Іустина; главное же различіе въ томъ, конечно, что Логосъ св. Іустина есть Богъ Личный, Живой, Равночестный Отцу.

Едва ли также мирится съ стоически-пантеистическимъ уче-



ніемъ о Логосѣ мысль св. Іустина о томъ, что Логосу должно быть приписано только то, что когда либо сказано и открыто *хорошаго* философами и законодателями. (Апол. II. 10). Итакъ въ концѣ всего нужно сказать, что остается вѣрнымъ то только, что у стойковъ взяты св. Іустиномъ термины для обозначенія христіански-теистическаго ученія о Богѣ-Словѣ и промыслительномъ дѣйствованіи Его въ язычествѣ (подъ вліяніемъ св. Іоанна Богослова I. 9—11). Этими терминами философски образованный христіанинъ выразилъ свое убѣжденіе въ томъ, что „Богъ не несвидѣтельствована Себе остави“, по выраженію св. ап. Павла,—среди язычниковъ.

Итакъ разсмотрѣніе ученія о.о. и учителей Церкви о Логосѣ показываетъ, что они старались уяснить и по степени своего разумѣнія выразить христіанскій догматъ о Второмъ Лицѣ Пресвятой Троицы—Сынѣ Божіемъ; основаніемъ для чего служило имъ ветхозавѣтное библейское ученіе о Словѣ Премудрости, главнымъ же образомъ, новозавѣтное ученіе св. Іоанна Богослова. Что же касается тѣхъ терминовъ, которыми св. Отцы пользуются для выраженія своего ученія (*ἰδεα*, *ἰδεα* *καὶ ἐνεργεία*, *παράδειγμα*, *λόγος ἐνδιὰθετος* и *προφορικὸς*, равно какъ *λόγος σπερματικὸς*), то здѣсь мы не можемъ не признать вліянія философскихъ ученій (платонизма, Аристотеля, Филона). Иначе и не могло быть, такъ какъ и для самихъ отцевъ Церкви, какъ получившихъ философское образованіе, христіанскія истины должны были быть восприняты въ формѣ философской, и для другихъ—язычниковъ представленіе ихъ въ подобной формѣ являлось средствомъ приближенія христіанскихъ истинъ къ ихъ сознанію.

Если между ученіемъ отцевъ Церкви о Логосѣ и платоновскимъ ничего нѣтъ и не могло быть общаго по содержанію (черты аналогическія касаются, какъ мы то показали, только терминовъ, а не самого существа), то ничего не можемъ быть, томъ совершенно произвольнаго мнѣнія, и въ томъ предположеніи, что склонность къ аллегоризму была причиною введенія Церкви въ христіанское ученіе новыхъ, чуждыхъ мыслей. По предвѣчнымъ планамъ а спасенія человѣческаго, Ветхій Завѣтъ, со

жею его исторією, пророчествами, прообразами, былъ „сѣнью грядущихъ благъ“, предуготовлялъ къ пришествію Мессіи—Спасителя міра. Самъ Спаситель (Луки XXIV, 25 и дал.) показалъ своимъ ученикамъ, что ветхозавѣтныя Писанія содержатъ то, что къ Нему относится. Слѣдуя ученію Господа Иисуса Христа (Луки XXIV, 25—27; Иоан. V, 39 и др.) и Его апостоловъ (Дѣян. II, 16 и дал. III, 12 и дал. Рим. I, 2 и дал. I Кор. X, 1 и дал. Евр. VIII, 7—13 и др.), Святая Церковь учитъ, что въ Ветхомъ Завѣтѣ содержится рѣчь о Христѣ и совершенномъ Имъ дѣлѣ спасенія. Проникнутые твердымъ убѣжденіемъ въ томъ, что Ветхій Завѣтъ говоритъ о Христѣ, нѣкоторые изъ древнихъ учителей Церкви, особенно изъ школы александрійской, находившейся подъ сильнымъ вліяніемъ Филонова аллегорическаго толкованія Ветхаго Завѣта, преимущественно же Климентъ и Оригенъ, доходили дѣйствительно до крайностей аллегоризма <sup>1)</sup>. Климентъ часто упоминаетъ о томъ, что въ словѣ Божіемъ многое выражено неявно, какъ по необходимости скрыть отъ простыхъ высшія тайны подъ покровомъ буквы, такъ и по невозможности ясно выразить въ бѣдномъ человѣческомъ словѣ божественное, неизреченное (Strom. V); изъ этого уже сама собою слѣдуетъ для просвѣщеннаго христіанскаго богослова обязанность не останавливаться на буквѣ Писанія и внѣшнемъ фактѣ, а возвышаться до пониманія скрытыхъ подъ ними высшихъ истинъ. У Оригена же аллегорія получила, можно сказать, свое классическое примѣненіе. Вѣрно, что Оригенъ не только, вслѣдъ за многотитимъ имъ Филономъ, многіе факты исторіи, многіе рассказы обратилъ въ простыя аллегоріи <sup>2)</sup>; но вѣрно и то, что онъ даже историческое евангеліе считалъ только плотскимъ—лучшимъ и полнѣйшимъ символомъ евангелія духовнаго—вѣч-

<sup>1)</sup> Примѣры этого толкованія можно находить уже въ посланіяхъ Варнавы (напр. гл. 18) и Густина Философа (1 аюл. гл. 35); о Варнавѣ см. Чтенія по патрологіи Д. Гусева (вып. I-й, стр. 90—98). Ср. Корсунскаго. Новозав. толков. Ветхаго Завѣта. Чт. въ общ. любит. дух. просвѣщ. (1879 г. т. II, стр. 368—408).

<sup>2)</sup> Оригенъ, напр., согласно со своею теорією предсуществованія душъ разумъ подлѣ грѣхопаденіемъ домірное паденіе этихъ душъ, изгнанныхъ съ неба на землю и поселенныхъ въ тѣла, что обозначено въ образѣ изгнанія Адама и облаченія его въ ризы кожанія (с. Cels. I. IV. 40).

наго <sup>1)</sup>. Но все же такое широкое примѣненіе аллегоріи, увлекшее Оригена въ нѣкоторыя несогласныя съ ученіемъ Церкви крайности, не препятствовало ему съ твердостью, настойчивостью и свойственною ему горячею вѣрою учить въ своихъ твореніяхъ объ ипостасномъ существованіи Логоса,—учить о Немъ какъ объ истинномъ по естеству Сынѣ Божіемъ (in Ioh. t. I. п. 23), иномъ по отношенію къ Отцу не по имени только, а по своему дѣйствительному, ипостасному различію, какъ о разумномъ живомъ существѣ, обладающемъ своимъ особеннымъ самосознаніемъ и самоопредѣленіемъ и имѣющимъ подобно всѣмъ другимъ разумнымъ существамъ Свой особенный индивидуальный образъ личнаго бытія.

II. Калачинскій.

(Продолженіе будетъ).

<sup>1)</sup> Малеванскій. Догмат. сист. Оригена. Труды Кіев. Дух. Акад. 70 г. стр. 90—96.

Прим. Въ первой статьѣ по этому предмету (см. № 1-й ж.) надобно сдѣлать слѣдующія поправки:

Стр.	стр.	Напеч.	Смѣд.	чит.	Стр.	стр.	Напеч.	Смѣд.	чит.
21	1	древнихъ	другихъ		25	4	ученіемъ	ученіа	
—	15	что	чего		31	20	авторитетъ	авторитетъ	
22	12	препрѣтольныхъ	препрѣтельныхъ		33	4	ни	не	
24	13	;	(не нужно)		36	8	питались	питались	

## Античный идеалъ воспитанія и сравненіе его съ христіанскимъ.

(Окончаніе \*).

Въ лицѣ стоекъ древній, классическій міръ, въ частности греческій, рѣшился представить общечеловѣческой идеалъ морали и воспитанія, но все же безъ надлежащаго успѣха.

Признавая Бога дѣйствующею и образующею силою вещества и міръ—разумнымъ, по Божьей силѣ установившимся порядкомъ, стойки и поставили цѣлю человѣческой жизни приведеніе ея въ гармонію съ этимъ разумнымъ порядкомъ, а потому высшимъ этическимъ правиломъ для человѣка они выставили: „слѣдуй природѣ“, или: „живи согласно съ природою“. Эта природосообразная дѣятельность и есть добродѣтель, и есть благо, довѣющее для нашего счастья; внѣшнія же блага представляютъ нѣчто нравственно-безразличное и потому не могутъ быть предметами нашего стремленія, цѣлями нашихъ нравственныхъ дѣйствій. Добродѣтель сама по себѣ есть цѣль, и истинное удовольствіе въ ней самой, а не въ чемъ либо побочномъ, внѣшнемъ. Сообразность же природѣ опредѣляетъ человѣческій разумъ, который и согласуетъ дѣятельность всѣхъ духовныхъ способностей человѣка, подчиняя ихъ своему голосу; отчего и получаютъ внутренняя гармонія и красота точно такъ же, какъ красота тѣлесная получается отъ законосообразнаго и симметрическаго расположенія его частей. Отсюда красота и добродѣтель у стоекъ одно и то же. А такъ какъ эту внутреннюю гармонію производитъ разумъ, то задача человѣка и состоитъ

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 1.

въ слѣдованіи ему. И такъ въ размышленіи, во внутреннемъ-самосознаніи, въ установленіи правильнаго взгляда на внѣшніе предметы, которые сами по себѣ безразличны для насъ, и состоитъ, по стоикамъ, истинная добродѣтель. Сознать себя господиномъ и не плѣняться внѣшними благами, не быть ихъ рабомъ, вотъ нравственная задача человѣка. Все безразлично для нравственной жизни человѣка, и даже самая жизнь, которой можно лишиться насильно, если она длится въ ущербъ внутренней жизни. Отсюда оправданіе стоиками и самоубійства <sup>1)</sup>. Если же добродѣтель опредѣляется разумомъ, то она изучима. Поэтому воспитательною наукою стоики признавали прежде всего свою философію: логику, этику и физику; ученіе же о богахъ, или религію они поставили въ концѣ своей воспитательной системы. Гимнастика, по воззрѣнію стоиковъ, — лишь подчиненное образовательное средство.

Согласно основному взгляду своей философіи, стоики поставили цѣлю воспитанія — научить дѣтей разумной, согласно съ природой, жизни.

Такого воспитанія они требовали отъ всѣхъ людей, безъ различія.

Достоинство стоической философіи и педагогической ея системы состоитъ въ томъ, что, поставивъ свое міровоззрѣніе на нравственную почву, стоики самую нравственность поняли, какъ внутреннее развитіе человѣка, положили нравственный критерій въ разумной природѣ его, въ его совѣсти и тѣмъ поставили каждаго человѣка собственнымъ нравственнымъ судьей. Платонъ и Аристотель трактовали больше о томъ, что-бы поступки человѣка не приносили вреда ни ему самому, ни ближнимъ. Они смѣшивали мораль и право, нравственные требованія съ гражданскими обязанностями. Стоики-же поставили центромъ и критеріемъ нравственности самую индивидуальную личность человѣка и единственною ея цѣлю — духовное совершенствованіе, не включая сюда ни государственныхъ, ни общественныхъ цѣлей. Въ этомъ ихъ прогрессъ. На этомъ нравственномъ принципѣ они основали и свою педагогику.

Далѣе, второе достоинство ихъ философіи состоитъ въ про-

<sup>1)</sup> Зенонъ, основатель стоицизма, покончилъ жизнь самоубійствомъ. Ему послѣдовалъ его ученикъ (Diog. La. crt. VII, 28, 176). Ихъ слѣдовали и другіе стоики.

возглашеніи ими идеи всеобщаго братства и равенства людей: стоики первые разрушили преграду между еллиномъ и варваромъ, рабомъ и свободнымъ. Такой нравственный универсализмъ, т. е. признаніе въ каждомъ человѣкѣ нравственно-свободной личности—положенъ ими и въ основу педагогической системы. Въ этомъ они опять ушли дальше Платона и Аристотеля.

Но, и при возвышенности стоической философіи и педагогики, послѣдніе не чужды громаднхъ недостатковъ.

Во 1-хъ, стоическая философія была въ высшей степени рациональна, и въ ней, при признаніи безличной міровой идеи, все опредѣлялось собственнымъ человѣческимъ разумомъ, какъ частію божественнаго разума. Здѣсь нѣтъ идеи Высшаго, Личнаго Законодателя, который-бы руководилъ нравственною жизнью людей; здѣсь самъ человѣкъ съ его испорченною совѣстью былъ законодателемъ. Поэтому такія основныя правила стоиковъ, какъ: „слѣдуй природѣ“, „слѣдуй разуму“, „соблюдай гармонію и красоту“,—опредѣлялись и осуществлялись каждымъ лицомъ, сообразно его собственному пониманію и силамъ, а потому не имѣли опредѣленности и единства.

Во 2-хъ, въ стоической философіи нѣтъ идеи безсмертія, а съ нею теряется и та идеальная нравственность, которая является такою только при условіи, если нравственную дѣятельность мы продолжимъ далѣе условныхъ формъ земного бытія.

Въ 3-хъ, неправильно опредѣляя природу человѣка, стоическая философія несправедливо отождествила знаніе съ добродѣтью: кто знаетъ добро, тотъ по ней, и дѣлаетъ его. Такъ думалъ Сократъ, но онъ ошибся, ошиблись и стоики. Отдавая все значеніе разуму, стоики игнорировали сердце и волю, которыя между тѣмъ и опредѣляютъ характеръ нравственной дѣятельности человѣка. Добродѣтель стоиковъ суха и холодна.

Въ 4-хъ, крайній ея индивидуализмъ представляетъ тоже немалый недостатокъ: сведя всю суть нравственной жизни на личное самоусовершенствованіе и игнорируя всѣмъ внѣшнимъ, стоики лишили нравственность второй ея половины, которая заключается во внѣшнемъ ея проявленіи на пользу ближнимъ. Такой крайній индивидуализмъ, естественно, породилъ пессимизмъ, недовольство жизнію, которая, при такой нравственности, могла дѣйствительно потерять всякій смыслъ.

Эти недостатки стоической философіи—недостатки и ея педагогическаго идеала. Здѣсь воспитывался не человѣкъ, какъ живая, любвеобильная личность, а сухой, холодный аскетъ, на все смотрящій индифферентно, готовый, въ случаѣ крайняго унынія, покончить съ собою.

Такъ греки не нашли истиннаго идеала жизни, усумнились во всемъ; явился скептицизмъ; это безпринципная философія, педагогическимъ идеаломъ которой было „практическое приспособленіе“ т. е. идеалъ превратился въ реальную дѣйствительность <sup>1)</sup>).

Римляне, какъ народъ практическій, создали и идеалъ воспитанія чисто утилитарнаго характера. Какъ грекъ былъ человекомъ, преимущественно, теоріи, мысли и фантази,—потомъ и философомъ;—такъ римлянинъ былъ главнымъ образомъ человекомъ энергіи, дѣла и разсудка,—юристомъ и ораторомъ. Если вообще у грековъ конечною цѣлю воспитанія было—приготовить дѣтей, черезъ индивидуальное ихъ развитіе, на служеніе государству, при чемъ требовалось, что-бы индивидуальное ихъ развитіе не противорѣчило-бы только интересамъ государства,—то у римлянъ индивидуальность приносилась исключительно въ жертву государственнымъ интересамъ: здѣсь теоретическое развитіе цѣнилось на столько, насколько практически полезно было для государства; а потому здѣсь главнымъ образомъ и изучались практическія науки: агрономія, юриспруденція, ораторское искусство, медицина, низшая математика. Если-же и изучались: грамматика, риторика, діалектика, философія и исторія, то первыя—для того, чтобы выработать, при посредствѣ ихъ, хорошаго оратора, а послѣдняя—для того, что-бы преданіемъ о подвигахъ предковъ внушить и возбудить энергію въ питомцѣ. Даже самый способъ образованія былъ практическій, и юриспруденціи, и ораторству, и медицинѣ здѣсь учились на практическихъ занятіяхъ старшихъ.

Физическое воспитаніе имѣло здѣсь въ виду не развитіе тѣлесной красоты, а развитіе силы, а потому строго—упорядо-

<sup>1)</sup> Подробнѣе педагогическія воззрѣнія грековъ изложены у Сramer'a цит. соч., стр. 150—349; у К. Шмидта цит. соч., стр. 150—346; у Модзалевскаго цит. соч., стр. 37—117; у Уссинга: „Воспитаніе и обученіе у грековъ и римлянъ“ пер. Новошашеннаго, 1878 г. Объ идеалѣ стоиковъ можно подробнѣе видѣть въ соч. Невзорова: „Мораль стоицизма и христіанское правоученіе“, Каз. 1892 г.

ченнѣхъ, гимнастическихъ упражненій не было, и они здѣсь замѣнялись охотой, военными играми, кулачнымъ боемъ и т. п.

Эстетическое образованіе тоже мало цѣнилось и, если изучалась музыка, то только ради легкаго удовольствія, такъ-какъ практической пользы отъ нея не видѣли. Что касается нравственнаго воспитанія, то оно ограничивалось практическимъ приученіемъ дѣтей къ строго-упорядоченной жизни усвоеніемъ традиціонныхъ обычаевъ, сущность которыхъ заключалась въ практической пользѣ для государства, а черезъ него—и для личности. Оттого высшими добродѣтелями здѣсь считались: практическая мудрость, честность, справедливость, умѣренность, мужество, послушаніе, терпѣніе, стыдливость,—добродѣтели чисто практическаго характера; здѣсь нѣтъ сердечной любви и состраданія, этихъ истинно-человѣческихъ добродѣтелей.

Самое религіозное воспитаніе заключалось только въ точномъ исполненіи религіозныхъ церемоній, имѣющихъ государственный характеръ; и самые боги въ представленіи римлянъ являлись олицетвореніемъ именно практической силы, и исполненіе ихъ повелѣній обуславливалось здѣсь исключительно страхомъ наказаній, а не любовью и сочувствіемъ къ этимъ повелѣніямъ и ихъ повелителямъ.

Зачатки такого традиціоннаго воспитанія полагались здѣсь въ семьѣ, этомъ очагѣ всякихъ традицій и вѣрованій, и мать являлась на первыхъ порахъ главною воспитательницею дѣтей. Поэтому женщины пользовались у римлянъ большимъ значеніемъ, чѣмъ даже въ Греціи, и имъ дозволялось получать образованіе, подобное образованію мужчинъ, хотя и не вполне, тогда какъ въ Греціи имъ пользовались только гетеры. Но, признавая отчасти право образованія за женщинами, римляне совсѣмъ не признавали его за рабами.

Римское воспитаніе было основано на суровыхъ началахъ. Вообще римскій идеалъ воспитанія состоялъ въ томъ, что-бы воспитать изъ дѣтей практически-полезныхъ гражданъ. Даже такіе ихъ видные представители, какъ Цицеронъ и Квинтиліанъ, не ушли далѣе изображенія идеальнаго оратора, полезнаго для государства. Вотъ что, напр., говоритъ Цицеронъ о государственномъ принципѣ римскаго воспитанія: „У грековъ иные всю душою обращаются къ поэтамъ, другіе къ геометрамъ,



или къ музыкантамъ, а не то, какъ напр., діалектики открываютъ себѣ новый кругъ дѣятельности и все свое время, всю свою жизнь посвящаютъ искусствамъ, изобрѣтеннымъ для того, что-бы образоватъ духъ юноши для гуманности и добродѣтели". „Дѣти-же римлянъ воспитываются съ тѣмъ, что-бы они со временемъ могли быть полезными отечеству, и потому ихъ надлежитъ обучать государственному строю и учрежденіямъ предковъ. Отечество породило и воспитало насъ съ условіемъ, что-бы мы на пользу ему посвятили бѣольшую часть лучшихъ силъ нашего духа, дарованія и ума;—потому намъ слѣдуетъ изучать искусства, которыми мы могли-бы принести пользу государству, ибо это я считаю высшею мудростію и высшею добродѣтелію" <sup>1)</sup>.

Съ теченіемъ времени римское воспитаніе стало усваивать элементы эллинскаго воспитанія, но, не понявъ его въ истинно-греческомъ смыслѣ, римляне получили отъ него не столько пользы, сколько вреда: здѣсь идеальное грековъ истолковано и понято было чувственно, и римляне, подъ такимъ воспитаніемъ, предались только разврату.

„Эгоизмъ Рима,—говоритъ Шмидтъ,—сдерживался лишь до тѣхъ поръ, пока приходилось созидать государство внутри и расширять его во внѣ. Когда-же наконецъ внутри все было развито, а во внѣ все покорено, то порывъ, отвлекавшій эгоистическія наклонности къ великимъ дѣламъ, ослабѣлъ, и страсти обнаружили настоящія свойства свои въ пошлой чувственности" <sup>2)</sup>.

Идеаль жизни и воспитанія палъ, и даже стоическая философія Сенеки и Марка Аврелія, вылившаяся въ томъ-же содержаніи и формѣ, что и у греческихъ стоиковъ, не могла уже поднять его, и истинные римляне впади въ крайній пессимизмъ, а прочіе—погрязли въ порокахъ и тѣмъ подготовили паденіе великой имперіи <sup>3)</sup>.

Еврейскій народъ, въ силу своей богооткровенной религіи, былъ поставленъ среди всѣхъ древнихъ народовъ въ исключительное положеніе. Его истинный монотеизмъ и его теоретиче-

<sup>1)</sup> См. у Шмидта цит. соч. стр. 356.

<sup>2)</sup> Ibid, стр. 359.

<sup>3)</sup> Подробно педагогическія воззрѣнія римлянъ изложены у Стаммер'а цит. соч., 349—377; у Шмидта цит. соч., 347—463; у Модзалевскаго цит. соч., 117—168; у Успенскаго цит. соч.

ское устройство наложили особый религіозный отпечатокъ на его воспитаніе. Мысль о Единомъ Богѣ и единомъ человѣчествѣ должна была-бы расширить идеалъ воспитанія до надлежащей универсальности, но особое, изолированное положеніе еврейскаго народа, какъ народа бсгоизбраннаго, въ связи съ позднѣйшими неблагоприятными политическими условіями, создало какъ исключительное представленіе о національномъ Богѣ, Богѣ израильскомъ, такъ поставило и самое воспитаніе на національную почву. Какъ цѣлый народъ, израильтяне не составляли единую, національную семью, руководимую Самимъ Богомъ и Его закономъ, отдѣльный членъ отсюда въ каждой семьѣ руководился и воспитывался главою семейства.

Какъ въ основѣ отношеній цѣлаго народа къ Іеговѣ былъ положенъ страхъ, которымъ и обусловливалось точное исполненіе предписаннаго закона, такъ тотъ же страхъ положенъ былъ и въ основу семейнаго воспитанія. Здѣсь подъ угрозою наказаній, преимущественно, тѣлесныхъ, всѣ дѣти должны были строго исполнять всѣ предписанія родителей: и какъ неповиновеніе заповѣдямъ Божиимъ наказывалось смертію (Втор., XIII, 5—11), такъ ей же подвергался и всякій членъ семейства, оказавшій неуваженіе и противленіе родителямъ, замѣтившимъ въ этомъ случаѣ Самаго Бога (Лев. XX, 9; Исх. XXI, 14).

Это уваженіе и благоговѣніе передъ родителями переносилось и вообще на всѣхъ старшихъ.

Какъ вся вообще еврейская жизнь была религіозною и определялась религіозными заповѣдами, такъ точно и все воспитаніе евреевъ было строго религіознымъ. Законъ былъ уздою и воспитателемъ для цѣлаго народа, такимъ-же онъ былъ и для воспитанія отдѣльныхъ лицъ: при помощи его отецъ воспитывалъ свое дитя, внушая ему точное исполненіе его и безусловное повиновеніе Іеговѣ, самъ подавая ему въ этомъ живой примѣръ. Дитя считалось здѣсь святымъ даромъ Бога; поэтому родители имѣли священнѣйшій долгъ воспитать дитя для Бога.

Самое образованіе у евреевъ носило исключительно религіозный характеръ и состояло изъ изученія закона Божія, преимущественно, закона Моисеева,-- разныхъ религіозныхъ церемоній и обычаевъ,—исторіи своего народа, чрезъ который Іе-

гова проявлялъ свои подвиги. Равнымъ образомъ и изученіе искусствъ, какъ-то: пѣнія, музыки, танцевъ,—позволялось только ради прославленія Іеговы. Кромѣ того, отецъ наставлялъ сына въ своемъ ремеслѣ (вошло въ обычай, чтобы сынъ изучалъ дѣло отца) и упражнялся съ нимъ въ ратномъ искусствѣ, ибо каждый еврей 20 лѣтъ подлежалъ военной службѣ.

Хотя женщины пользовались здѣсь уваженіемъ, но все-же онѣ были въ полной зависимости, даже религіозной, отъ мужчинъ (онѣ не могли даже, напр., дать обѣтъ, безъ дозволенія отца, мужа и т. д.); и все ихъ воспитаніе, помимо преподаванія религіозныхъ свѣдѣній, заключалось, преимущественно, въ обученіи домашнему хозяйству, да еще — пѣнію, музыкѣ и пляскѣ для участія въ религіозныхъ церемоніяхъ.

Такое воспитаніе давалось, преимущественно, въ семьѣ; только со временъ судей стали заводить школы, гдѣ обучали тому-же, что и дома, только въ большихъ размѣрахъ.

Данное воспитаніе было одинаково для всѣхъ классовъ еврейскаго народа, только нѣсколько измѣнялось оно въ своемъ объемѣ по отношенію къ сословію левитовъ и священниковъ, которые, какъ духовные руководители народа, должны были въ полнотѣ изучить весь религіозный законъ и всѣ религіозныя церемоніи <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ и у евреевъ воспитаніе было преимущественно національнымъ. Идеаль его былъ высокъ, но на практикѣ, особенно подъ вліяніемъ различныхъ политическихъ обстоятельствъ, онъ огриничивался примѣненіемъ ихъ къ обрядовымъ и юридическимъ постановленіямъ. Такое воспитаніе не развивало, а только формировало личность; сковывало свободныя его проявленія угрозой наказанія и вырабатывало изъ еврея сухого, юридическаго исполнителя закона, безъ искренней, живой подкладки. Воспитывать такого точнаго и строгаго исполнителя закона и было идеаломъ древне-еврейскаго воспитанія.

Давное воспитаніе породило въ еврей горделивое сознаніе своего высшаго положенія среди другихъ народовъ; породило фанатическую вѣру въ свое исключительное право на будущее царство Мессіи, представляемаго имъ въ духѣ земного цар-

<sup>1)</sup> Идеаль еврейскаго воспитанія представленъ въ книгахъ: „Притчи Соломоновы“, „кн. Прем. Соломоновой“ и „кн. Премудрости Іисуса, сына Сирахова“.

ства; а потому онъ и не призналъ въ этомъ Мессіи истиннаго Мессію, когда послѣдній провозгласилъ общечеловѣческое братство и право всѣхъ на участіе въ его благодатномъ царствѣ.

Дисциплинарно-юридическое и обрядовое воспитаніе евреевъ, превратившееся впослѣдствіи въ школахъ талмудистовъ въ схоластически-ригористическое, выработало изъ еврея сухого законника, гордившагося своимъ мелочнымъ исполненіемъ закона, а потому и не понявшаго истинно—духовнаго ученія Христа и Его высоко-нравственнаго идеала.

Но воспитаніе еврейское важно было своей именно религіозно-нравственной постановкой, которая является единственно-истинной основой воспитанія. Если такое воспитаніе не могло дать и не дало здѣсь истинныхъ плодовъ, то это объясняется тѣмъ, что оно получило впослѣдствіи узко-юридическій и формальный характеръ. Притомъ же нельзя забывать того, что какъ самая еврейская религія, такъ и воспитаніе были именно только подготовительными моментами къ истинно-общечеловѣческой религіи Христа и новому идеалу воспитанія <sup>1)</sup>.

Резюмируя все сказанное объ античномъ идеалѣ воспитанія и сравнивая его съ христіанскимъ, въ его раскрытіи у отцовъ и учителей церкви, мы должны сказать, что античный идеалъ, находясь въ связи съ тѣми или иными религіозными или философскими воззрѣніями, не могъ возвыситься до той универсальности, какую онъ получилъ въ христіанствѣ. Въ древнемъ мірѣ этотъ идеалъ былъ или національно—государственнымъ, какъ у китайцевъ, персовъ, римлянъ, грековъ, даже евреевъ, у Платона и Аристотеля, или кастовымъ, какъ у индусовъ и египтянъ,—или одностороннимъ партійнымъ, какъ у пифагорейцевъ, у Сократа, а отчасти и у стоиковъ. Такимъ образомъ въ древнемъ мірѣ имѣлось въ виду воспитать не человѣка, какъ индивидуальную личность, а только члена извѣстнаго государства, общества, касты и партіи. Не говоримъ уже о женщинахъ, которыя не считались тамъ равноправными съ мужчинами, а потому и лишались одинаковаго съ послѣдними воспитанія.

При національномъ и кастовомъ дѣленіи людей въ древнемъ

<sup>1)</sup> Подробное изложеніе педагогическихъ воззрѣній древне-еврейскаго народа можно видѣть у Стангер'а цит. соч., 95—118; у Шмидта цит. соч., стр. 467—500; у Модзалевскаго цит. соч. стр. 169—184.

міръ, не могло, помимо различія религіозныхъ и философскихъ воззрѣній, явиться истиннаго понятія о нравственности; а потому и воспитаніе не могло получить истинно-нравственнаго и общечеловѣческаго характера. Христіанство уничтожило это національное и кастовое разграниченіе людей, провозгласивъ общее нравственное равенство и братство: Еллины и Іудеи, варвары и скиѣ, обрѣзанные и необрѣзанные, рабы и свободные—всѣ равны. Основаніемъ этого равенства служить, по христіанству, не сходство людей только по природѣ, но общеніе всѣхъ въ Единомъ, Личномъ Богѣ, какъ Единомъ для всѣхъ нравственномъ Благѣ,—и Христѣ, какъ общемъ Искупителѣ. При такомъ общечеловѣческомъ равенствѣ и самое воспитаніе, какъ воспитаніе нравственной личности, въ основѣ должно быть одинаково для всѣхъ людей, какъ то прекрасно изобразилъ Климентъ въ своемъ „Педагогѣ“.

При неправильномъ представленіи Бога, представленіи или политеистическомъ, или отвлеченно-раціональномъ, не могло возникнуть у древнихъ народовъ, кромѣ евреевъ, правильныхъ религіозныхъ понятій и тѣсно связанныхъ съ ними понятій этическихъ. Оттого-то вся религіозность и выражалась тамъ въ сухомъ исполненіи разныхъ церемоній и обрядовъ, а нравственность—въ формальномъ соблюденіи религіозныхъ предписаній, житейски—традиціонныхъ обычаевъ и государственныхъ законовъ. Истинной, внутренней религіозности и нравственности тамъ не было; а потому воспитаніе не получило тамъ надлежащихъ и опредѣленныхъ основъ: не выяснено было для него опредѣленно ни конечной цѣли, ни непосредственныхъ задачъ. Потому-то и такое выраженіе Сократа, Платона, Аристотеля и стоиковъ,—что цѣль воспитанія заключается въ богоподобіи, достигаемомъ путемъ нравственнаго совершенствованія, оставалось только выраженіемъ, безъ опредѣленнаго значенія и практическаго осуществленія. Оттого-то и при такомъ выраженіи античный міръ воспитывалъ изъ дитяти гражданина, члена государства, націи, касты, партіи, семьи, но ничуть не истиннаго человѣка, не истинно-человѣческую личность.

Даже еврейская религія не могла разрушить національной преграды и расширить понятіе нравственности до общечеловѣческой.

При неясности самой природы челоѣка и религіозно-нравственныхъ понятій, въ древнемъ мірѣ не могли еще настоящимъ образомъ опредѣлить отношенія родителей и воспитателей къ дѣтямъ, за которыми не признавалось здѣсь никакого личнаго достоинства и которыя ставились въ абсолютную зависимость отъ своихъ руководителей. Оттого-то отношенія эти, помимо суровости, были чисто юридическаго характера, безъ нравственной подкладки.

По той-же причинѣ и лучшіе умы античнаго міра, какъ Сократъ, Платонъ, стоики,—не могли указать настоящаго пути для нравственнаго воспитанія, полагая его въ умственномъ только развитіи.

Вообще въ древнемъ мірѣ мало обращалось вниманія на воспитаніе нравственной личности челоѣка; даже въ такихъ философскихъ системахъ, какъ буддійская и стоическая, гдѣ какъ-бы за ней признавалось нравственное достоинство, она воспитывалась въ узко-субъективномъ направленіи, въ отрѣшенности отъ міра,—съ подавленіемъ даже естественныхъ требованій челоѣческой природы,—съ отрицаніемъ самаго бытія, отчего воспитаніе это теряло всякій разумный и нравственный смыслъ.

Только христіанство поставило воспитаніе на разумныя, общечелоѣческія начала. Помимо той универсальности, какую оно придало идеалу воспитанія, христіанство точно и ясно опредѣлило его цѣль, его принципъ, его характеръ, его сущность. Оно указало конечную цѣль воспитанія въ нравственномъ совершенствованіи личности для достиженія царства Божія.

Провозглашеніемъ этой цѣли христіанство признало за всякаго челоѣкомъ абсолютное право на личное достоинство и личное развитіе, помимо его національнаго и государственно-общественнаго положенія. Челоѣкъ самъ себѣ—цѣль развитія, и общее благо можетъ достигаться черезъ индивидуальное нравственное развитіе каждой личности, но ничуть не черезъ превращеніе послѣдней въ простое, внѣшнее орудіе партіи, касты, общества, государства, для достиженія ихъ цѣли, какъ это было въ античномъ мірѣ. Общее благо достигается, по христіанству, черезъ свободное развитіе каждой личности для одной нравственной цѣли, въ достиженіи которой каждый чело-

вѣкъ и общество, какъ цѣлое, свободно соединяются, не нарушая общей гармоніи и не подавляя другъ-друга. На развитіе вотъ именно личности человѣка, какъ нравственно-самодовлѣющей, свв. отцы и учителя церкви и стараются, какъ мы видѣли, обратить вниманіе педагоговъ.

Указаніемъ конечной цѣли жизни и воспитанія христіанство опредѣлило и истинный принципъ послѣдняго въ нравственности, основанной на религіи. Богъ есть начало и конецъ христіанской нравственности: она есть служеніе Богу, преданность нашей воли волѣ Божественной; она неразрывно соединена съ благочестіемъ <sup>1)</sup>. Вотъ въ развитіи такой-то религіозной нравственности въ питомцахъ свв. отцы церкви, какъ извѣстно, и полагали сущность педагогическаго идеала. Тогда какъ такой-то нравственности въ античномъ мірѣ, кромѣ евреевъ, ясно не признавали; и воспитаніе тамъ собственно основывалось на раціональной нравственности, нравственности традиціонной, которая не проникалась и не одухотворялась твердыми началами истинной религіи.

Въ философскихъ школахъ религіозный элементъ нравственности замѣнялся метафизическимъ.

Оттого-то нравственность тамъ не была устойчива, не имѣла надлежащей основы и силы; оттого-то она отличалась неопредѣленностью и невыясненностію. Слово „добродѣтель“ имѣло тамъ самый обширный объемъ, но не имѣло истиннаго содержанія, не имѣло теологической основы.

Въ христіанствѣ нравственность получила истинную свою основу—любовь къ Богу и ближнему. Этой основой ясно опредѣлялось здѣсь абсолютное содержаніе и характеръ истинной нравственности. Такую-то нравственность свв. отцы церкви и

<sup>1)</sup> „Въ христіанской морали, скажемъ словами Блекки, Богъ не второстепенная фигура; Онъ не появляется тутъ лишь для освѣщенія свѣше; Онъ центральное солнце всей системы, освѣщающее все наше нравственное существованіе и составляющее источникъ всякаго совершенства. Индивидуальныя добродѣтели христіанства суть только плодъ живаго растенія, котораго корнемъ служитъ богословіе, а живительнымъ сокомъ набожность, сообщающа и цвѣту, и плоду весь ихъ ароматъ и вкусъ. Христіанская добродѣтель такъ-же немислима безъ благочестія, какъ Сократовская добродѣтель не мыслима безъ логики. Сократъ былъ, безъ сомнѣнія, замѣчательно благочестивый человѣкъ, но благочестивая добродѣтель Сократа была плодомъ его разума, добродѣтель-же христіанина есть плодъ благочестія“. (Четыре фазиса нравственности“, стр. 147).

желали вѣдрить въ воспитанниковъ. Этимъ нравственнымъ принципомъ измѣрялись у нихъ и всѣ отношенія между воспитателями и воспитанниками, и всѣ педагогическія мѣры и средства.

Въ античномъ мірѣ слабо сознавался этотъ принципъ нравственности, а потому нравственность тамъ основывалась на общей пользѣ, и была чисто утилитарною, какъ была она индѣ государственною, кастовою и т. д. Оттого и воспитаніе тамъ, помимо суровости, носило формально-юридическій характеръ.

Помимо всего этого, въ античномъ мірѣ нравственный идеалъ былъ чистой абстракціей, которой и должно было руководиться практическое воспитаніе, тогда какъ въ христіанствѣ явленъ истинный образецъ нравственности въ лицѣ Спасителя; и, какъ живой образецъ, этотъ идеалъ имѣлъ и имѣетъ громадное и неотразимое вліяніе въ дѣлѣ практическаго воспитанія нравственныхъ личностей. Поэтому свв. отцы и совѣтовали педагогамъ, научая дѣтей нравственности, учить ихъ прямо подражанію Христу, какъ живому нравственному образцу, подавая въ этомъ случаѣ сами имъ примѣръ. „Ибо если цѣль христіанства,—говоритъ св. Василій Великій,—подражаніе Христу въ мѣру вочеловѣченія, сколько сіе сообразно съ званіемъ cadaго; то, кому ввѣрено путеводство многихъ, тѣ обязаны посредствомъ своей жизни людей еще немощныхъ побуждать идти впередъ въ уподобленіи Христу, по слову блаженнаго Павла, который говоритъ: „подражателей мнѣ бывайте, якоже и азъ Христу“ (1 Кор. II, 1).

Посему они первые, достигнувъ въ мѣру смиренномудрія, показанную Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ, должны сдѣлаться точнымъ образцомъ для другихъ”<sup>1)</sup>.

Но Христосъ не только реальный нравственный идеалъ, въть,—Онъ еще Искупитель людей. Какъ абсолютный идеалъ, Христосъ недостижимъ для людей, совершенство которыхъ опредѣляется только степенью приближенія къ совершенству Христа. Подражая Христу, христіанинъ на тернистомъ пути своего нравственнаго совершенствованія получаетъ отъ Него благодатную помощь. Поэтому дѣло воспитанія въ христіанствѣ тѣсно связывается съ дѣломъ благодатнаго возрожденія

<sup>1)</sup> Твор. свят. Василія, т. V, стр. 190.



людей въ таинствахъ,—тѣсно связывается съ религіей, которая является важнѣйшимъ условіемъ христіанскаго воспитанія. Въ виду этого, св. отцы, какъ извѣстно, и ставили воспитаніе прямо на религіозную почву, и совѣтывали вести дѣло воспитанія подъ непосредственнымъ благодатнымъ руководствомъ церкви. Здѣсь связь воспитанія съ религіей была теоретическою только, какой она являлась въ античномъ мірѣ, а реальною, жизненною;—и въ этомъ великое преимущество христіанскаго воспитанія предъ античнымъ.

Съ точки зрѣнія конечной цѣли воспитанія и его основныхъ принциповъ, свв. отцы судили и о физическомъ, и объ умственно-эстетическомъ образованіи. Они не отвергали физическаго воспитанія, о которомъ особенно заботились въ античномъ мірѣ—но позволяли его на столько, на сколько его можно было позволить, безъ ущерба для нравственнаго воспитанія. Считали нужнымъ и полезнымъ умственно-эстетическое образованіе, но такое, которое, развивая умъ и сердце, нисколько не вредило бы нравственности и религіозности воспитанниковъ. Между тѣмъ такого разграниченія у античныхъ народовъ, кромѣ евреевъ, почти совсѣмъ не было, и неупорядоченное умственно-эстетическое образованіе часто тамъ прямо развращало юношей, какъ это прекрасно изобразилъ въ своей „Исповѣди“ бл. Августинъ.

Въ указанныхъ отношеніяхъ христіанскій идеаль воспитанія былъ выше античнаго, но первый ни чуть не порвалъ связи со вторымъ,—и все, что выработано было въ античномъ мірѣ полезнаго по частнымъ педагогическимъ вопросамъ и—главное—по развитію наукъ и искусствъ,—все было принято христіанствомъ, но только одухотворено его собственнымъ воззрѣніемъ.

*Н. Мироміловъ.*

# ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1900 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1900 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Лютка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

*Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.*

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ стальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ известныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1897 годы.

Людямъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 80 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Врентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.  
1900.

Πίστει νοοῦμεν.

*Върою разумѣваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Февраля 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

## Какую можно усматривать цѣль Христа Спасителя въ Его поученіяхъ народа притчами?

(Къ объясненію Ис. VI, 9—10 и Матѳ. XIII, 10—15 съ паралл.).

Всякій, знакомый съ Евангеліемъ, знаетъ, какъ часто употреблялъ Спаситель въ бесѣдахъ своихъ приточный способъ выраженія <sup>1)</sup>. Было время, когда Онъ, по словамъ Евангелистовъ, ничего „не говорилъ народу безъ притчи“ (Матѳ. XIII, 34; Мрк. IV, 34). Не мало слышали ихъ и ученики Господа. Во время продолжительной прощальной бесѣды Его они выражаютъ удовольствіе по поводу прямой, неприкровенной формы ея, ясно давая понять, что приточный образъ выраженія своимъ частнымъ употребленіемъ началъ приводить ихъ въ смущеніе. „Вотъ Ты теперь прямо говоришь, замѣчаютъ они, и притчи не говоришь никакой. Теперь видимъ, что Ты знаешь все и не имѣешь нужды, чтобы кто спрашивалъ Тебя. Посему вѣруемъ, что Ты отъ Бога изшелъ“ (Іоан. XVI, 29—30). Уже самый фактъ частаго пользованія притчами, независимо отъ анализа ихъ психологическаго дѣйствія на слушателей, ясно говоритъ о томъ, что Спаситель усваивалъ имъ важное педагогическое значеніе въ своемъ учительствѣ.

Однако, ближе стараясь уяснить сущность этого значенія притчей на основаніи самого евангелія, мы сталкиваемся съ такимъ евангельскимъ изреченіемъ, которое повидимому со-

<sup>1)</sup> Изъ всѣхъ записанныхъ Евангелистами рѣчей Господа, сказанныхъ Имъ до своей смерти, около 25-ти было предложено въ прямой формѣ, остальные же не менѣе 20-ти въ приточной; причемъ онѣ заключаютъ въ себѣ болѣе 35-ти притчей.

вершенно отрицаетъ воспитательное и образовательное значеніе притчи и единственную цѣль ея полагаетъ въ отнатиі у слушателей самой возможности понимать проповѣдуемыя Спасителемъ истины. Изреченіе это, записанное у всѣхъ синоптиковъ (Матѣ. XIII, 11—15; Мрк. IV, 11—12; Лук. VIII, 10), было сказано при слѣдующихъ обстоятельствахъ. Когда Господь вышелъ на берегъ галилейскаго моря близъ Капернаума, и когда, по обыкновенію, Его обступилъ народъ, Онъ началъ учить его, но такъ, какъ не училъ прежде, именно притчами, не присоединяя къ нимъ никакихъ объясненій, вслѣдствіе чего смыслъ ихъ былъ такъ теменъ, что даже апостолы не могли понять его. Когда народъ отошелъ отъ Господа, ученики обратились къ Нему съ вопросомъ: *для чего (διὰ τί) притчами говоришь имъ?* Ясно, что учениковъ удивила не столько вообще приточная форма рѣчи, несомнѣнно извѣстная имъ частію изъ ветхозавѣтныхъ писаній (2 Цар. XII, 1—6; XIV, 4—9; Ис. V, 1—7; Іез. XVI, XVII и др.), частію изъ обычнаго употребленія ея современными книжниками, и ранѣе встрѣчавшаяся въ рѣчахъ Спасителя (Лук. VII, 41—43; Матѣ. XII, 25—26; Мрк. III, 27),—сколько необычная дотолѣ загадочность и темнота притчей вслѣдствіе отсутствія объясненій ихъ. Вотъ почему приведенный вопросъ учениковъ у ев. Луки замѣняется вопросомъ: *что бы значила притча сія?* Господь, объясняя мотивъ (διὰ τί), побудившій Его говорить загадочною, непонятною рѣчью, отвѣтилъ ученикамъ своимъ: *вамъ* (т. е. ученикамъ Господа, бывшимъ около Него вмѣстѣ съ 12 апостолами—Мрк. IV, 10) *дано знаніе (γινῶσι) тайны царствія Божія* (т. е. дано не самое знаніе—γινῶσι или τὸ γινῶσι, а только условіе для познанія—внѣшнее понятное слово); *а имъ прочимъ* (которымъ сказаны были притчи) *отъишимъ* (τῶς ἔξω т. е. не вѣровавшимъ во Христа <sup>1)</sup>) *не дано* (яснаго слова, другими словами): *имъ все бываетъ* (γίνεται у Мрк. IV, 11; по другимъ кодексамъ δέδοται и

<sup>1)</sup> Этотъ терминъ употреблялся у іудеевъ для обозначенія тѣхъ, кто стоялъ внѣ ихъ общества, именно язычниковъ (см. Lightfooti Hogaе hebraicae et malin. in Ев. Марс. IV, 11); у Христа онъ долженъ обозначать невѣровавшихъ въ Его миссіанское достоинство и потому не состоявшихъ членами Его общества.

*ἀκούειν) въ притчахъ.* Причина же (γάρ—Мтѣ.—12) того, почему ученикамъ дается ясное слово откровенія, а невѣрующимъ все говорится въ не понятныхъ притчахъ, та, что, какъ обыкновенно бываетъ, *кто имѣетъ, тому дается и приумножится; а кто не имѣетъ, у того отнимется и то, что имѣетъ* (Мтѣ.—12; или точнѣе:), *что думаетъ имѣть* (Лук.—18). Смыслъ послѣднихъ словъ въ примѣненіи къ данному случаю долженъ быть таковъ. Подобно тому слугѣ господина въ притчѣ о талантахъ, который за присоединеніе къ даннымъ ему 10 талантамъ новыхъ пяти получилъ отъ господина еще талантъ, ученики Спасителя за свое вниманіе къ ученію Его удостоиваются слышать ясное слово Господа, вслѣдствіе чего еще болѣе преуспѣваютъ въ вѣрѣ. Прочіе же, не внимавшіе Его проповѣди и невѣровавшіе въ Него, подобно зарывшему свой талантъ, лишаются и того, что прежде имѣли отъ Христа, т. е. яснаго слова откровенія. Итакъ причина того, что Спаситель сталъ говорить народу непонятною рѣчью, заключалась въ преступномъ равнодушіи его и невниманіи къ прежнимъ рѣчамъ Господа. *Потому говорю имъ притчами,* продолжаетъ Спаситель, *что они видя не видятъ, и слыша не слышатъ, и не разумѣютъ.* Чтобы понять, чѣмъ вызваны были эти слова, стоитъ только припомнить предшествовавшія событія этого же дня. Нѣсколькими часами ранѣе описываемаго обстоятельства, по возвращеніи Спасителя изъ Наина въ Капернаумъ,—народъ цѣлою толпою окружилъ Его и, повиному, съ глубокимъ вниманіемъ слушалъ Его рѣчь, не давая Ему времени подкрѣпить Себя съ дороги пищею. Впечатлѣніе рѣчи Господа на народъ усилилось еще болѣе послѣ того, какъ на глазахъ всѣхъ Имъ былъ исцѣленъ ѳисноватый. Народъ въ изумленіи восклицалъ: *не это ли Христосъ, сынъ Давидовъ?* Можно было подумать, что ослѣпленный народъ прозрѣлъ наконецъ, признавъ въ Иисусѣ Христѣ давно ожидаемаго Мессію. На самомъ же дѣлѣ, это было ничѣмъ инымъ, какъ временнымъ выходомъ нечистаго духа изъ человѣка съ цѣлю привести съ собой еще новыхъ семь духовъ, болѣе злыхъ, чѣмъ первый (Матѣ. XII, 43—45). Въ отвѣтъ на чужю Христа фарисеи и книжники говорили, что Онъ творить



чудеса силою Веельзевула (—24), и что въ Немъ нечистый духъ (Мрк. III, 30), другіе просили новыхъ знаменій (Мат. XII, 38). Такое отношеніе народа къ чуду ясно показало, что онъ не слушалъ рѣчей Спасителя, выяснявшихъ истинный характеръ царства Мессіи, не дѣлалъ никакихъ усилій понять и усвоить ихъ смыслъ. Видимое же вниманіе, оказываемое имъ Іисусу Христу, было плодомъ празднаго любопытства или вѣками воспитанной и ожиданіями того времени укрѣпленной слѣпой любви ко всему чудесному, необычайному. Въ этомъ отношеніи характеренъ фактъ, имѣвшій мѣсто немного спустя въ томъ же Капернаумѣ (Іоан. VI). Послѣ чудеснаго насыщенія 5000 человекъ, народъ хотѣлъ силою взять Христа и провозгласить царемъ, и на другой день послѣ долгихъ поисковъ нашедши Господа, спросилъ Его: *Равви, когда Ты пришелъ сюда?* Господь отвѣтилъ толпѣ: *истинно, истинно говорю вамъ, что вы ищете Меня не потому, что видѣли чудеса, а потому, что яли хлѣбъ и насытились.* Народъ спросилъ: *что намъ дѣлать, чтобы творить дѣла Божіи?* Господь отвѣчалъ: *вотъ дѣло Божіе, чтобы вѣровали въ Того, Кого Онъ посмалъ.* Народъ спрашиваетъ: *Какое же Ты дашь знаменіе, чтобы увидѣли и повѣрили Тебѣ?.. Отцы наши яли манну въ пустынь.* Господь сказалъ тогда: *истинно, истинно говорю вамъ: не Моисей далъ вамъ хлѣбъ съ неба, а Отецъ Мой даетъ вамъ истинный хлѣбъ съ небесъ. Ибо хлѣбъ Божій есть Тотъ, Который сходитъ съ небесъ и даетъ жизнь міру.* Тогда народъ обратился къ Нему съ характерной просьбой, въ которой выразились всѣ его несложныя завѣтныя желанія: *Господи, подай намъ всегда такой хлѣбъ.* Эти факты достаточно иллюстрируютъ слова Христа: *они видя не видятъ, и слыша не слышатъ, и не разумѣютъ.* Въмѣсто приведенныхъ у ев. Матвея словъ Спасителя, у ев. Марка стоятъ слова, точный переводъ которыхъ долженъ быть таковъ: (Я говорю въ притчахъ), *чтобы (ѡа) они смотря смотрѣли и не увидѣли, и слыша слышали и не уразумѣли, да не (μῦποτε) обратятся и не отпутятся имъ согрѣшенія* <sup>1)</sup>. Ев. Лука передаетъ тоже лишь въ

<sup>1)</sup> Славянскій переводъ этихъ словъ (да видяще видятъ и не узрятъ... да не когда обратятся...) точно соответствуетъ подлиннику; русскій же (такъ что они

сокращенномъ видѣ: *чтобы (ѿа) они видя не видѣли и слыша не разумѣли*. Союзъ *ѿа* показываетъ, что въ текстѣ ев. Марка и Луки рѣчь идетъ не о причинѣ, какъ у ев. Маттея, а о цѣли приточнаго способа рѣчи Спасителя, и что приведеніе слушателей въ состояніе помраченія составляло ту цѣль, съ какою были сказаны притчи. Хотя въ текстѣ ев. Маттея нѣтъ яснаго указанія на таковую цѣль притчей, но и у него она очевидно предполагается въ словахъ: *имъ (прочимъ) не дано...; а кто не имѣетъ, у того отнимется и то, что имѣетъ*. Итакъ по непосредственному смыслу словъ Спасителя, цѣль притчи есть сокрытіе истины. Какъ же понять эту цѣль? Согласуется ли она съ цѣлями Божественнаго домостроительства и соотвѣтствуетъ ли она самой природѣ притчи?

По мнѣнію нѣкоторыхъ толкователей, намѣренное сокрытіе истины въ притчахъ не мирится ни съ общими цѣлями домостроительства, ни съ евангельскимъ духомъ. Поэтому, исходя изъ того, что въ іудейскомъ міросозерцаніи, благодаря провиденціальной точкѣ зрѣнія, цѣль и слѣдствіе часто смѣшиваются, и всякое слѣдствіе, поскольку оно допускается Божественнымъ промысломъ, можетъ быть мыслимо въ конечномъ своемъ исходѣ, какъ цѣль, и что въ евангеліи, поэтому, *ѿа* имѣетъ нерѣдко значеніе союза слѣдствія <sup>1)</sup>),—они полагаютъ, что и въ данномъ мѣстѣ Спаситель указываетъ не цѣль, а заранѣе извѣстное ему слѣдствіе, имѣющее причину въ самихъ слушателяхъ, *eventus per accidens*, и поэтому переводятъ, какъ и русскій переводчикъ: „такъ что они своими глазами смотрятъ и не видятъ; своими ушами слышатъ, и не разумѣютъ, да не обратятся и прощены будутъ имъ грѣшныя“. Дѣйствительно же цѣлью притчей Господа—было уяснить народу тѣ истины, которыя въ прямой рѣчи были для него непонятны <sup>2)</sup>).

своими глазами смотрятъ, и не видятъ) даетъ не точный переводъ, а объясненіе подлинника.

<sup>1)</sup> Напр. Лук. IX, 45; XI, 50; Іоан. V, 20; IX, 2; I Кор. XIV, 13; 2 Кор. I, 9. 17; V, 4; VII, 7. 9; IX, 8 и др.

<sup>2)</sup> Meyer Comm. in Mt. IV, 12: „Если ученики съ ихъ зрѣніемъ познаниемъ легче и глубже проникали въ тайны царствія Божія, то народъ лишился бы послѣднего своего знанія, еслибъ Господь не пришелъ на помощь ихъ пониманію съ своими притчами, подготовившими ихъ къ прямой рѣчи.

Такое объясненіе текста, повидимому, правдоподобно. Однако принявъ его, мы едва ли можемъ отвѣтить на слѣдующіе вопросы:

1) Въ словахъ Христа, приведенныхъ у Марка и Луки, скорѣе всего слѣдовало бы ожидать указаніе не слѣдствія, а цѣли или мотива, такъ какъ они у этихъ евангелистовъ служатъ единственнымъ отвѣтомъ на вопросъ учениковъ: *зачѣмъ, по какимъ побужденіямъ, съ какою цѣлью, говоришь имъ притчами*. Зачѣмъ же Христосъ—вмѣсто того, чтобы высказать свое намѣреніе, сталъ бы указывать слѣдствіе, нежелательное для Него, противное Его намѣренію, совершенно умолчавъ о послѣднемъ?

2) Могли ли притчи облегчать пониманіе истинъ людямъ, не бывшимъ въ состояніи уразумѣть ихъ въ прямой формѣ, если онѣ оказались непонятными даже для учениковъ Господа т. е. для тѣхъ, кому дано знать тайны царствія Божія?

3) Ев. Маркъ говоритъ, что Христосъ безъ притчи не говорилъ народу, ученикамъ же наединѣ изъяснялъ все (IV, 34). Почему же Спаситель считалъ нужнымъ къ этому средству, облегчавшему пониманіе истинъ для грубой толпы, присоединять объясненія исключительно для учениковъ, болѣе воспріимчивыхъ, чѣмъ толпа, и не считъ нужнымъ сдѣлать это для тѣхъ, кто особенно нуждался въ этомъ?

4) Не выражается ли взглядъ на притчи, какъ на средство сокрытія истины отъ слушателей въ словахъ Христа: *кто имѣетъ, тому дано будетъ и приумножится; а кто не имѣетъ, у того отнимется и то, что имѣетъ*, въ каковыхъ словахъ первая половина соответствуетъ выраженію: *вамъ дано знать тайны царствія Божія*, вторая—выраженію: *прочимъ* (народу) *все бываетъ въ притчахъ*?

5) Наконецъ, еслибы притчи были сказаны съ цѣлью уясненія истинъ Христовыхъ, то Спаситель не могъ бы противопоставлять народъ ученикамъ и говорить: *вамъ дается чистая прямая истина, а прочимъ все бываетъ въ притчахъ, такъ какъ Онъ, какъ извѣстно, въ цѣляхъ уясненія истинъ предлагалъ притчи и ученикамъ; послѣднимъ сказано было притчей болѣе, чѣмъ кому либо, и между прочимъ три изъ нихъ были предложены въ тотъ же день, по уходѣ народа. То различіе*

между учениками и народомъ, которое Спаситель полагалъ въ основу своего приточнаго способа поученія народа, можетъ имѣть смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если цѣли, съ какими предлагались притчи разнымъ слушателямъ, были различны.

Въ виду всего сказаннаго, толкователь вынужденъ въ словахъ Христа, приведенныхъ у Марка и Луки, видѣть указаніе цѣли, съ какою были сказаны притчи народу. Она состоитъ слѣдовательно въ сокрытіи истины отъ невѣровавшаго во Христа народа. Что же это за сокрытіе истины?

Большая часть комментаторовъ полагаетъ, что это сокрытіе истины есть окончательное, безусловное, и имѣетъ цѣлью привести народъ въ состояніе полного ослѣпленія и ожесточенія и тѣмъ наказать его за невѣріе по всей строгости суда Божія <sup>1)</sup>. Въ оправданіе своей мысли они ссылаются на приведенное здѣсь самимъ Христомъ пророчество Исаіи, какъ читается оно въ еврейскомъ текстѣ <sup>2)</sup>. Буквальный переводъ его долженъ быть таковъ. Богъ говоритъ пророку: „пойди и скажи этому народу: слухомъ услышите, и не уразумѣете, и очами смотрѣть будете, и не увидите. Сдѣлай сердце ихъ закоснѣлымъ и уши ихъ тугими на слухъ, и очи ихъ съ труною видящими, да не узрятъ очами, и не услышатъ ушами, и не уразумѣютъ сердцемъ, и не обратятся, и я не исцѣлю ихъ“. Въ этихъ словахъ, говорятъ, ясно выражается мысль объ ослѣпленіи народа въ наказаніе за его нечестіе и невѣріе; и Спаситель, приводя ихъ въ своемъ отвѣтѣ, тѣмъ самымъ указывалъ на исполненіе праведнаго суда Божія чрезъ приточное поученіе. Главное же основаніе мысли объ окончательномъ ослѣпленіи народа, обреченнаго на гибель, ви-

<sup>1)</sup> Keil, Comment. in Matth. XIII, 14—15: „Чрезъ то, что Іисусъ вслѣдствіе Божественнаго порядка говоритъ въ образной, скрывающей истину формѣ притчи, исполняется предсказанній Исаіею судъ закоснѣнія“. Также Olshausen (Comment. in Evang. Matth. XII, 12—15), David Pareus (Comment. in Matth. XIII, 15) и Spanhemius (Vindicarum biblic. sive Examinis locorum controversarum N. Test. Lib. II, 140—144 pp.). „Притчи говорилъ Христосъ злѣмъ, имѣлъ цѣль въ томъ, чтобы былъ ослѣвленъ народъ въ наказаніе за невѣріе по справедливому суду Божию“ (141 p.).

<sup>2)</sup> Третій, Толкованіе притчей Господа І. Христа: „въ пророчествѣ Исаіи слово не иначе можно понимать, какъ въ смыслѣ кары за предшествовавшее грѣхъ народа“ (8 стр. подстр. прим.).

дять въ текстѣ ев. Марка: *да (μήποτε) не обратятся и не отпустятся имъ соорышенія.*

Но и это пониманіе отвѣта Спасителя вызываетъ противъ себя не мало серьезныхъ возраженій.

1. Прежде всего оно, по нашему мнѣнію, заключаетъ въ себѣ элементы не строго-христіанскіе. Оно непременно предполагаетъ мысль о нѣкоторомъ положительномъ стремленіи Бога (и Спасителя) усилить нравственное зло, какъ ни стараются замаять ее успокоительными фразами защитники указанного пониманія. Ее долженъ признать въ такомъ объясненіи Христа всякій, кто дѣлаетъ различіе между фразами и сущю дѣла. Если бы Спаситель хотѣлъ лишить народъ самой возможности обращенія и спасенія, то къ той же цѣли и съ тѣмъ же успѣхомъ вело бы и простое молчаніе Его, какъ замѣтилъ еще Св. Іоаннъ Златоустъ. Если же Христосъ не довольствуется этимъ простымъ и естественнымъ средствомъ и употребляетъ новое, то и цѣль Его въ такомъ случаѣ должна быть уже иною. Имѣя въ виду, что и нравственное огрубѣніе имѣетъ свои стадіи развитія, мы должны въ такомъ случаѣ предположить, что новое средство было употреблено Христомъ потому, что, выражаясь безъ прикрасъ, Ему было недостаточно того нравственнаго ослѣпленія, какое могло быть слѣдствіемъ Его молчанія: Онъ хотѣлъ еще болѣе ожесточить ихъ сердца, сдѣлать ихъ еще менѣе способными на обращеніе къ Богу и чрезъ то еще болѣе виновными и отвѣтственными предъ Нимъ. Эта мысль противна понятію святости Божіей, вѣчно стремящейся къ уничтоженію зла и увеличенію добра, и отнюдь не вызывается понятіемъ правосудія, которое во всѣхъ своихъ проявленіяхъ направляется къ той же цѣли. Всѣ наказанія Божіи, имѣютъ ли они характеръ исправленія или возмездія, во всякомъ случаѣ имѣютъ своею цѣлью дать господство добру въ общемъ строѣ бытія и уничтожить зло или по крайней мѣрѣ дать ему послѣднее мѣсто. Поэтому, усиленіе нравственнаго зла ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть цѣлью наказанія. Оно можетъ быть единственно только слѣдствіемъ тѣхъ или другихъ дѣйствій промысла Божія,—слѣдствіемъ имѣющимъ свою причину въ самомъ человѣкѣ, *eventus per accidens*. По-

этому судъ и наказаніе, имѣющіе характеръ нравственнаго по-  
мраченія, суть не цѣль дѣйствій Божіихъ, а слѣдствіе; судьбою  
является здѣсь не Богъ, а самъ человѣкъ. „Судъ, говорилъ Гос-  
подь Никодиму, состоитъ въ томъ, что свѣтъ пришелъ въ міръ;  
но люди болѣе возлюбили тьму, нежели свѣтъ, потому что дѣла  
ихъ были злы. Ибо всякій, дѣлающій злое, ненавидитъ свѣтъ  
и не идетъ къ свѣту, чтобы не обличились дѣла его, потому  
что они злы“ (Іоан. III, 19—20).

2. Далѣе, приведенное пониманіе словъ Спасителя въ сущ-  
ности оставляетъ неразъясненнымъ тотъ мотивъ, который по-  
будилъ Его обратиться къ помощи притчей. Та цѣль, какую  
навязываютъ Христу, могла бы быть достигнута и даже съ  
большимъ успѣхомъ въ томъ случаѣ, если бы Онъ говорилъ  
народу прямою рѣчью, такъ какъ послѣдняя, давая болѣе воз-  
можности слушателямъ понять слово откровенія, и своею яс-  
ностью вызывая положительный протестъ и даже кощунство,  
еще болѣе увеличивала бы ихъ виновность и отвѣтственность.

3. Наконецъ, съ этимъ пониманіемъ стоятъ въ противорѣчій:

а) Слова Христа, сказанныя Имъ тогда же: „для того ли  
приносится свѣча, чтобы поставить ее подъ сосудъ, или подъ  
кровать? Не для того ли, чтобы поставить ее на подсвѣчникъ?  
Нѣтъ ничего тайнаго, что не сдѣлалось бы явнымъ, и ничего  
не бываетъ потаеннаго, что не выпло бы наружу“ (Мр. IV,  
21—22, Лук. VIII, 16—17). Въ нихъ ясно выражается мысль,  
что Христосъ не скрываетъ, а открываетъ все тайное, и что  
*остатокъ сокрытіе истины имѣетъ временный характеръ*.

б) Призывъ Христа, обращенный къ народу предъ и послѣ  
притчи о сѣятелѣ: *послушайте и: имѣющій уши слышать, да  
слышитъ*. Не сарказмъ ли это со стороны Спасителя?!

в) Слова ев. Маттея, приведенныя по поводу сказанныхъ  
тогда притчей пророчества псалмопѣвца: *отверзу въ притчахъ  
уста мои и изрекъ сокращенная отъ созданія міра* (XIII, 35).  
Евангелистъ противорѣчилъ бы себѣ и словамъ Христа, если-  
бы ими указывалась цѣль притчей въ окончательномъ сокры-  
тіи истины.

д) Новое прибытіе Христа въ Капернаумъ немного спустя  
послѣ разбираемаго нами посѣщенія и поученія народа въ

прямой формѣ (Іоан. VI, 22—59). Какой смыслъ могло бы имѣть то и другое, если бы Христосъ осудилъ жителей Капернаума на полную нравственную гибель?

Все это говорить за то, что цѣлью приточнаго поученія Христа не могло быть приведеніе народа въ состояніе полнаго нравственнаго ожесточенія и окончательной гибели. И такъ, насколько вѣрно то, что Спаситель говорилъ народу притчи съ цѣлью сокрыть истину, настолько справедливо и то, что это сокрытіе истины не было окончательнымъ, осуждавшимъ народъ на полное ослѣпленіе. Оно было лишь временнымъ и направлялось ко благу самаго народа. Что такова была дѣйствительно цѣль притчей, въ этомъ убѣждаетъ насъ и анализъ текста. Обращаясь къ цитатѣ изъ пророка Исаи, мы должны прежде всего замѣтить, что въ еврейскомъ языкѣ глаголъ рядомъ съ своимъ обыкновеннымъ значеніемъ имѣетъ иногда смыслъ декларативный, въ которомъ обозначаемое имъ дѣйствіе утверждается не какъ нѣчто фактическое, а какъ мыслимое, признаваемое и объявляемое, не какъ дѣйствительно существующее, а какъ въ идеѣ или на словахъ приписываемое извѣстному субъекту. Напр. Богъ говоритъ пр. Іереміи: *Я поставилъ тебя надъ народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, убить и разрушать, созидать и насаждать* (I, 10). Здѣсь пророку вмѣняется въ обязанность искоренять и разорять и пр. въ словѣ, то есть предсказывать искорененіе и разореніе и пр. Такое декларативное значеніе, образуемое въ переводѣ съ помощью глаголовъ: *признать, объявить*, имѣютъ особенно часто еврейскіе глаголы въ нѣкоторыхъ частныхъ формахъ <sup>1)</sup>. Въ данномъ мѣстѣ изъ пр. Исаи, глаголы стоятъ именно въ этой формѣ, и слѣдовательно ничто не препятствуетъ придавать имъ декларативный смыслъ и переводить: „скажи, что огрубѣло сердце народа и ушами съ трудомъ слышать и очи свои сомкнули“ и пр. или: „да знаютъ, что огрубѣло сердце“ и пр. или еще проще: „вѣдь огрубѣло сердце“ и пр. Вотъ почему LXX и Спаситель ставятъ въ этомъ мѣстѣ частицу *γάρ* (ибо, вѣдь, именно). При такомъ переводѣ про-

<sup>1)</sup> Евр. грамматика Гезениуса, стр. 189 и 193. Studien und Kritiken 1865. S. 732—733.

рочество Исаи не заключаетъ въ себѣ никакой мысли о нравственномъ ослѣпленіи народа въ наказаніе за его невѣріе. Далѣе, въ еврейскомъ текстѣ послѣ словъ: „сдѣлай (яснымъ), чтобы (= что) огрубѣло сердце народа сего, и ушами съ трудомъ слышать, и очи свои сомкнули“, стоитъ частица *ken*, обычное значеніе которой—*чтобы не*, вслѣдствіе чего дальнѣйшія слова обыкновенно переводятъ: „да не узрятъ очами и не услышатъ ушами“ и т. д. Однако указанное значеніе частицы не единственное. Въ 4 Цар. II, 6 читаемъ: „сыны пророковъ говорятъ Елисею: пусть бы она пошла и поискала господина твоего (т. е. Илію; далѣе слѣдуетъ частица) *ken* (и вслѣдъ за ней:) унесъ его Духъ Господень и повергъ его на одной изъ горъ или на одной изъ долинъ“. Ясно, что частица *ken* не можетъ быть переводима здѣсь: „чтобы не“, но имѣетъ значеніе: „если только не“ (какъ Гезеніусъ въ лексиконѣ) или: „можетъ быть“ (какъ въ русскомъ переводѣ библіи). Въ той же книгѣ въ X, 23 читаемъ: „развѣдайте и разглядите, не находится ли у васъ кто-нибудь изъ служителей. Переводить здѣсь *ken* союзомъ: „чтобы не“, а не частицею: „не—ли“, очевидно нельзя. Такое употребленіе частицы *ken* даетъ намъ право и текстъ пр. Исаи, въ виду неудобства обычнаго его перевода, передавать такимъ образомъ: *скажи, что огрубѣло сердце народа сего, и ушами съ трудомъ слышатъ, и очи свои сомкнули; не увидятъ ли они очами, и не услышатъ ли ушами, и не уразумеютъ ли сердцемъ и не обратятся ли, чтобы Я исцѣлилъ ихъ?* Такъ именно переводить это мѣсто Исидоръ Пелусіотъ. Онъ говоритъ, что „оно означаетъ не отнятіе слуха, а наеледу на послушаніе; ибо при такомъ пониманіи было бы сохранено для Бога то, что подабаешь Ему, такъ какъ Онъ желаетъ сберечь всѣхъ омраченныхъ порокомъ и посылаетъ къ нимъ врачей; и не покажется въ такомъ случаѣ, что пророкъ напрасно посланъ..., ибо онъ посланъ былъ не для внесенія безчестія, а для показанія грѣховъ, для исправленія грѣшниковъ, для призванія ихъ къ покаянію“ <sup>1)</sup>. Съ такимъ пониманіемъ приведеннаго мѣста вполне согласна и пророческая деятельность Исаи. Вѣрный своему призванію онъ училъ,

<sup>1)</sup> Catena graec. Patrum. изд. Petrus Poss. in evang. Matth. XIII, 15.



увѣщевалъ народъ, то угрожая, то утѣшая его. Все это было бы непонятно, еслибы Исаія при своемъ призваніи къ пророческому служенію былъ посланъ для окончательнаго ослѣпленія народа.

Еврейской частицѣ *ken* соотвѣтствуетъ греческая—*μήποτε*, которая и стоитъ въ греческомъ переводѣ пророчества Исаіи у LXX и ев. Матфея. Эта частица, какъ и еврейская, кромѣ своего обычнаго значенія „чтобы не“ имѣетъ еще: „если только не“, „не—ли“, „можетъ быть“. Съ такимъ значеніемъ встрѣчается она и въ евангеліи. Евангелистъ Лука пишетъ: „когда же народъ былъ въ ожиданіи, и всѣ помышляли въ сердцахъ своихъ объ Іоаннѣ *не* (*μήποτε*) Христосъ *ли* онъ, Іоаннъ отвѣтилъ“ и пр. (III, 15—16). Равнымъ образомъ въ 2 Тим. II, 24—26: „рабу же Господа не должно ссориться, но быть привѣтливымъ ко всѣмъ..., съ кротостью наставлять противниковъ, *не* (*μήποτε*) дастъ *ли* имъ Богъ покаянія къ познанію истины, чтобы они освободились отъ сѣти діавола“. Въ обоихъ этихъ случаяхъ *μήποτε* означаетъ надежду на положительный результатъ и въ послѣднемъ случаѣ, несомнѣнно желаніе его. Такое значеніе оно можетъ имѣть и въ греческомъ переводѣ пророчества Исаіи, которое такимъ образомъ должно быть переводимо такъ же, какъ еврейскій текстъ пророчества. Наконецъ эта же частица *μήποτε* въ связи съ тою же глагольною формою, какъ и въ указанныхъ мѣстахъ, стоитъ и въ томъ текстѣ ев. Марка, на которомъ основываютъ мысл о нравственномъ ослѣпленіи народа въ наказаніе за его не вѣріе, именно въ словахъ: *μήποτε ἐπιστρέψουσιν καὶ ἀφενδῇ αὐτοῖς*. Эти слова очевидно соотвѣтствуютъ послѣднимъ словамъ пророчества Исаіи и могутъ быть, поэтому, переведены такимъ же точно образомъ. Итакъ весь отвѣтъ Христа, какъ онъ передается у ев. Марка, слѣдуетъ перевести такъ: *вамъ данъ знать тайны царствія Божія, а тѣмъ вѣншнимъ все бываетъ въ притчахъ, чтобы они, смотря, смотрѣли и не видѣли, и слышая, слышали и не разумѣли; не обратятся ли они, и не отпустятся ли имъ сокрушенія?* При такомъ переводѣ текстъ ев. Марка, равно какъ и пророчество Исаіи подтверждаютъ высказанную нами мысль, что притчи, сказанныя близъ Къ

Капернаума, имѣли цѣлью временно сокрыть истину отъ народа ко благу его же самого.

Чтобы понять теперь, какимъ образомъ могла быть достигнута эта цѣль притчами, слѣдуетъ обратить вниманіе, во первыхъ, на причину, вызвавшую притчи, какъ представляетъ ее Самъ Спаситель, и во вторыхъ, на то свойство, которымъ эти притчи отличались отъ другихъ притчей Господа, и которое ввело въ недоумѣніе учениковъ Его.

По словамъ Христа, притчи были вызваны невниманіемъ народа къ ученію Его, проистекавшимъ изъ очерствѣлости его сердца. Поглощенный заботами о чувственномъ и мірскомъ, и не покидавшій ихъ и тогда, когда слѣдовалъ за Спасителемъ, народъ не обращалъ должнаго вниманія на то, что выходило изъ ряда всего житейскаго, земного, не чувствовалъ интереса къ тому, что не имѣло отношенія къ его дѣйствительной жизни, и потому, подобно человѣку, находящемуся въ состояніи полусна, хотя слышалъ, что говорилъ Христосъ, но никакъ не могъ сосредоточиться на томъ, довести до сознанія, уяснить и понять. Слова Христа не достигали такимъ образомъ психическаго слуха его слушателей. Чтобы вызвать народъ изъ состоянія нравственнаго полусна, надлежало какими нибудь средствами возбудить въ немъ интересъ къ ученію Христа, чтобы заинтересовавшись имъ онъ самъ употребилъ нѣкоторое усиліе для пониманія его.

Этой цѣли, какъ нельзя лучше, могли служить притчи. Каждая притча, какъ показываетъ уже греческое названіе ея (*παράβολή*—поставленіе рядомъ, сравненіе), предполагаетъ непремѣнно двѣ стороны, два ряда предметовъ и отношеній. Одинъ рядъ—внѣшній, чувственный. Онъ заимствуется изъ жизни природы или человѣка и описывается въ формѣ историческаго повѣствованія какъ бы о дѣйствительномъ происшествіи или явленіи. Такъ притчи, сказанныя Христомъ близъ Капернаума простому народу (*ὅχλος*), берутъ свое содержаніе изъ обычныхъ явленій въ жизни простолюдина и изъ доступнаго ему круга наблюденій надъ природою. Христосъ говоритъ въ нихъ о сѣятелѣ, сѣмени, плевелахъ, о горчичномъ зернѣ, закваскѣ, о хозяинѣ поля, слугахъ и т. п. Эта сторона

притчей была ясна, понятна каждому и, благодаря повѣствовательной формѣ, выслушивалась съ интересомъ, усвоялась легко и на долго оставляла свой слѣдъ въ сознаниі слушателей. Но это повѣствованіе есть оболочка притчи, а не ея зерно. Послѣднее заключалось въ духовной сторонѣ притчи, въ рядѣ предѣловъ и идей религіозно-нравственнаго свойства, или, по выраженію Спасителя, въ тайнахъ царствія Божія. Эта сторона скрывается подъ первой, какъ подъ своимъ знакомъ, символомъ. Однако между этими сторонами есть и сходство. Иногда оно такъ велико, что внѣшняя сторона относится къ внутренней, какъ какой нибудь конкретный случай къ общему понятію или положенію, вслѣдствіе чего притча получаетъ характеръ простого примѣра. Таковы, напр., притчи о безразсудномъ богачѣ, о мытарѣ и фарисеѣ, о богачѣ и Лазарѣ, о милосердномъ Самарянинѣ. Эти притчи весьма понятны и не нуждаются ни въ какихъ разъясненіяхъ. Но не такова большая часть притчей Христовыхъ. Въ нихъ между природами обѣихъ сторонъ по большей части нѣтъ никакого внутренняго сродства. Сходство ихъ исчерпывается немногими и часто внѣшними признаками; оно состоитъ въ однообразіи отношеній, замѣчаемыхъ между элементами каждой изъ сторонъ, отношеній любви и ненависти, послушанія и непокорности, добраго и злого, отношеній малаго къ большому, короткаго къ продолжительному и т. д. На этомъ основаніи ставятся въ параллель отношенія займодавца къ должникамъ, господина къ рабамъ, пастуха къ овцамъ, женщины къ драхмѣ потерянной—съ одной стороны, и отношенія Бога къ людямъ, къ раскаявшимся и нераскаяннымъ грѣшникамъ—съ другой; отношенія сѣятеля къ доброму сѣмени и плеведамъ съ одной стороны и отношенія Христа къ вѣрующимъ и невѣрующимъ съ другой стороны; отношенія сѣмени къ землѣ, закваски къ тѣсту съ одной стороны и отношенія обновляющей силы, слова Божія къ слушателямъ съ другой. Мы видимъ, что сходство между обѣими сторонами притчей, въ особенности тѣхъ, которыя были сказаны близъ Капернаума, (о сѣятелѣ, плеведахъ, горчичномъ сѣмени, закваскѣ и о растущемъ сѣмени), очень отдаленно, а потому понять внутреннюю сторону ихъ

безъ помощи составителя притчей было весьма трудно. Благодаря этому притчи носили характеръ загадки. Педагогическое значеніе загадочной формы рѣчи для возбужденія интереса къ знанію и вниманія слишкомъ хорошо извѣстно каждому, чтобы говорить о немъ. Въ привлеченіи вниманія и въ пробужденіи интереса къ ученію о царствѣ Божіемъ путемъ загадочной рѣчи и состояла та цѣль, какую указываетъ Господь въ словахъ: *тѣмъ вѣншнимъ все бываетъ въ притчахъ, чтобы они смотря смотрѣли и не видѣли и слушаѣ слышали и не разумѣли, не обратятся ли, и не отпустятся ли имъ согрѣшенія?* Вотъ почему Христосъ, не смотря на загадочность рѣчи, приглашаетъ народъ къ вниманію: *послушайте*, говоритъ Онъ передъ первой притчей; *имѣющій уши слышать, да слышитъ*, говоритъ Онъ послѣ нея; *замѣчайте, что слышите*, назидаль Господь тогда же и учениковъ своихъ.

Такъ понимаетъ цѣль притчей, произнесенныхъ близъ Капернаума, и Іоаннъ Златоустъ. Въ 45 бесѣдѣ на Матѣ. XIII, 10 онъ говоритъ: Христосъ „говоритъ это съ тѣмъ, чтобы привлечь ихъ, возбудить и показать имъ, что, ежели они обратятся, Онъ исцѣлитъ ихъ. Словами: „да некогда“ Господь показываетъ, что они могутъ и обратиться и спастись, если раскаяются, и что Онъ дѣлаетъ все не для собственной славы, но для ихъ спасенія. И если бы Онъ не желалъ, чтобы они слушали Его и спасались, то надлежало бы Ему молчать и не поучать ихъ въ притчахъ. Но теперь тѣмъ самымъ, что говоритъ имъ притчами, возбуждаетъ ихъ. Ибо Богъ не желаетъ смерти грѣшнику“. Еще яснѣе говоритъ онъ въ 47 бесѣдѣ на Матѣ. XIII, 35—37: „намѣреніе Христова, съ какимъ Онъ бесѣдовалъ въ притчѣ, было не то, чтобы оставить слушателей въ невѣдѣніи, но то, чтобы завлечь ихъ къ вопросамъ“. Какъ видимъ, Златоустъ даетъ тексту указанное нами толкованіе, хотя повидимому не предполагаетъ возможности находить основаніе для него въ самомъ текстѣ, переводя *μὴ ποτε* чрезъ „не—ли“ въ смыслѣ вопросительной частицы.

Указанная цѣль поученія Христа притчами не единственная. Она усвоится, какъ мы видѣли, только притчамъ, носившимъ непонятный и загадочный характеръ. Но большая

часть притчей сопровождалась разъясненіемъ ихъ внутренняго смысла и наполовину была предложена ученикамъ Господя т. е. тѣмъ, коимъ дано было разумѣть тайны царствія Божія. Отсюда цѣль этихъ притчей должна быть иная. На нее косвенно указываетъ Самъ Спаситель, когда называетъ пользованіе притчами вынесеніемъ стараго имущества (Матѣ. XIII 51—52), тѣмъ самымъ показывая, что онѣ служили для Него тѣмъ самымъ, чѣмъ и для іудейскихъ книжниковъ и учителей. Послѣдніе со времени Симона Праведнаго и до самаго заключенія талмуда, какъ извѣстно, при всякомъ удобномъ случаѣ въ поученіяхъ къ народу пользовались притчами <sup>1)</sup>. Какъ смотрѣли они на свои притчи, видно изъ слѣдующаго изреченія талмуда: „никогда не считай притчу маловажною, такъ какъ чрезъ притчу человѣкъ проникаетъ въ глубину ученія“ <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ традиціи установили взглядъ на притчу, какъ на средство облегчающее и помогающее усвоенію истинъ не совсѣмъ понятныхъ и удобопріемлемыхъ или по отвлеченности и новизнѣ ихъ, или по умственной и нравственной неподготовленности слушателей. Чтобы яснѣе понять такое значеніе притчей, слѣдуетъ обратить вниманіе на одинъ важный психологическій фактъ. Именно:

Каждый актъ сознанія представляетъ собою смѣшанную работу двухъ силъ души—воспроизводящей, воображенія въ широкомъ смыслѣ, и оперирующей, мышленія. Первая даетъ матеріалъ, вторая, какъ рѣзецъ, движущійся по извѣстнымъ законамъ, сообщаетъ этому матеріалу форму, изолируя, обобщая и анализируя его. Степень участія этихъ двухъ силъ въ каждомъ актѣ сознанія бываетъ различна. Сначала, въ представленіи, мышленіе проявляется слабо. Но по мѣрѣ перехода представленія въ понятіе элементы мышленія увеличиваются, дѣятельность воспроизводящей силы суживается: воспроизводимый ею образъ блѣднѣетъ и затемняется; но никогда не уничтожается совершенно. Даже въ самыхъ высшихъ обобщеніяхъ и понятіяхъ замѣтны бываютъ слѣды представляющей и воспроизводящей силы души, которые состоятъ въ конкретных образахъ, сопровождающихъ ихъ. Эти образы заимству-

<sup>1)</sup> Hamburger, Real-Encycl. f. Bieb. u. Talmud. II, 888.

<sup>2)</sup> Ibid.

уть свое содержаніе отъ тѣхъ первоначальныхъ представленій, изъ которыхъ образуются понятія, именно изъ внѣшняго, чувственнаго или изъ внутренняго духовнаго опыта. Этотъ присущій понятіямъ элементъ созерцанія обуславливаетъ ихъ ясность. Чѣмъ отчетливѣе образъ, тѣмъ яснѣе (хотя нельзя сказать—правильнѣе) понятіе. По мѣрѣ затемнѣнія образа, туманнѣе и неопредѣленнѣе становится и понятіе, тѣмъ болѣе допускаетъ оно различія въ пониманіяхъ. Если съ извѣстнымъ новымъ понятіемъ мы не можемъ соединить никакого соотвѣтствующаго образа, оно для насъ непонятно. Образъ влагаетъ душу и жизнь въ понятіе. Послѣднее безъ него мертво и бездушно. Говоря вообще, образы, сопровождающіе понятія и идеи, блѣдны и туманны, какъ картина, потерявшая отъ времени яркость и живость красокъ. По самой своей природѣ они не могутъ быть ясными, поскольку являются обобщеніями многихъ образовъ. Нѣтъ никакихъ способовъ сдѣлать ихъ ясными вполне, такъ какъ нельзя приискать въ дѣйствительномъ мірѣ живого образа, вполне подходящаго подъ понятіе и исчерпывающаго все его содержаніе. Но вмѣсто этого можно иллюстрировать взятые въ отдѣльности черты образа или признаки понятія, стуситъ на нихъ краски чрезъ подставленіе подъ понятіе живого образа, имѣющаго съ нимъ нѣсколько сходныхъ признаковъ. Чѣмъ болѣе въ подставляемомъ образѣ признаковъ, сходныхъ съ признаками понятія, тѣмъ ярче становится образъ, сопровождающій понятіе. Онъ можетъ имѣть такъ много сходствъ съ отвлеченнымъ понятіемъ, что исключаетъ нужду въ другихъ иллюстраціяхъ. Таковъ напр. образъ рожденія въ примѣненіи къ идѣ благодатнаго обновленія человѣческаго существа. Въ остальныхъ же случаяхъ подъ одно и то же понятіе можно подставить нѣсколько различныхъ образовъ изъ дѣйствительной жизни.

На этомъ психологическомъ фактѣ зиждется значеніе образнаго, символическаго способа выраженія во всѣхъ его видахъ: метафоры, сравненія, пословицы, аллегоріи, басни, мифа и наконецъ, какъ самой развитой формы словесной символики, притчи. Послѣдняя, подставляя подъ сверхчувственные и духовныя понятія чувственные и дѣйствительные образы, сообщ-

щаетъ первымъ ясность и живость, дѣлаетъ ихъ, такъ сказать, предметомъ психическаго осязанія и созерцанія. Благодаря своему образу, понятіе не можетъ скоро и безслѣдно покинуть сознаніе, хотя бы память и не употребляла особыхъ усилій для удержанія его въ умѣ. Даже въ томъ случаѣ, когда напечатлѣнный притчею образъ не имѣетъ при себѣ опредѣленнаго понятія, даже и тогда память легко удерживаетъ этотъ загадочный образъ. Когда Христосъ, предсказывая о своей смерти, сказалъ: „разрушьте храмъ сей, а Я въ три дня воздвигну его“, ученики не поняли Его. „Когда же воскресъ Онъ изъ мертвыхъ, рассказываетъ далѣе евангелистъ, то ученики Его вспомнили, что Онъ говорилъ сіе; и повѣрили Писанію и слову, которое сказалъ Христосъ“ (Іоан. II, 19—22), не смотря на то, что слово это было сказано за три года до воскресенія.

Помимо яркости и живости красокъ, приточный образъ легче воспринимается сознаніемъ и благодаря тому еще, что истина въ немъ какъ бы объективируется. Извѣстно, что человѣческое око лучше видитъ тогда, когда засматриваетъ въ душу другихъ, и наоборотъ подвержено частымъ оптическимъ обманамъ, когда обращено на своего обладателя. Этою способностью человѣка прекрасно пользуются притчи. Достаточно вспомнить изъ Ветхаго Завѣта превосходнѣйшую притчу пророка Наамена, сказанную Давиду (2 Цар. XII), и изъ Евангелія—притчу о злыхъ виноградаряхъ, сказанную первосвященникамъ. Последніе на вопросъ Христа: „что сдѣлаешь съ виноградарями тѣми господинъ виноградника?“ отвѣчали по совѣсти: „злодѣевъ сихъ предасть злой смерти; и виноградникъ свой отдасть другимъ виноградарямъ, которые будутъ отдавать ему плоды въ свое время“; но внезапно, вѣроятно, подъ вліяніемъ подтвержденія ихъ словъ Спасителемъ, озарившая ихъ мысль, что они то есть виноградары, заставила ихъ воскликнуть: „избави Богъ!“ (Матѣ. XXI, 41; Лук. XX, 15—16). Изъ этихъ примѣровъ ясно, насколько справедливы были іудейскіе книжники, видѣвшіе въ притчахъ средство для „проникновенія слушателя въ глубину ученія“, и въ то же время понятно становится, почему Спаситель, какъ мудрый Хозяинъ, не пренебрегалъ этимъ „старымъ“ добромъ (Мат. XIII, 52).

*В. Мышцынъ.*

---

## Ученіе свв. отцовъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона.

(Продолженіе \*).

### Объ ангелахъ и ихъ природѣ.

Защитники платонизма въ ученіи отцовъ и учителей церкви стараются и ученіе ихъ объ ангелахъ вывести изъ платоновой философіи. Исходя изъ ранѣе доказаннаго нами отношенія отцовъ церкви къ священнымъ книгамъ Ветхозавѣтнымъ, какъ высшему для нихъ и непререкаемому авторитету истины, мы надѣемся доказать, что основы и для этого ученія они находили въ тѣхъ же священнымъ книгамъ. Въ этомъ ученіи нужно различать двѣ стороны: 1) ученіе о природѣ ангеловъ вообще и 2) объ ангелахъ добрыхъ и злыхъ. Заимствование отцами ученія о природѣ ангеловъ вообще допускаютъ Буддей <sup>1)</sup>, Бруккеръ <sup>2)</sup> и друг. У отцовъ церкви, утверждаютъ эти писатели, было мнѣніе, что ангелы—не чистые духи, лишены всякой вещественности, но непремѣнно обладаютъ плотью. И такое мнѣніе такъ было распространено, что его можно считать почти единодушнымъ до времени среднихъ вѣковъ <sup>3)</sup>.

Дѣйствительно, у многихъ отцовъ церкви можно находить

---

\* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 2.

<sup>1)</sup> Theolog. dogm. p. 439.

<sup>2)</sup> Hist. philos. crit. t. III. p. 409.

<sup>3)</sup> Такъ думалъ и Гуэцій, который въ примѣч. къ Комментар. на Ориг. (p. 852) говоритъ, что ангелы у древнихъ отцовъ признавались тѣлесными и таково было мнѣніе почти всей древности.



ученіе о нѣкоторой тѣлесности ангеловъ. Они именно учили, что только Богу одному можетъ быть приписана абсолютная нематерьяльность. Эту мысль не разъ высказываетъ Оригенъ <sup>1)</sup>. То же самое можно видѣть у св. Іоанна Дамаскина въ соч. „De orthod. fide“ <sup>2)</sup>.

Однако матерьяльность ангеловъ понималась этими отцами не въ той грубой формѣ, въ какой тѣлесность свойственна существу человѣческому, но въ самомъ утонченномъ видѣ, — имъ усвоилось тѣло какъ бы эфирное или огненное. Въ подтвержденіе этого можетъ быть приведено много свидѣтельствъ отеческихъ, какъ восточной церкви, такъ и западной (у Suicerus'a Thes. eccles. t. I. p. 36—37).

Мы ограничимся немногими. Татіанъ въ рѣчи противъ эллиновъ пишетъ (§ 15): „всѣ демоны не имѣютъ ни какой плоти, но у нихъ духовный составъ на подобіе огня или воздуха“. Оригенъ (въ Коммент. на Мѡ. Т. I) такъ говоритъ: „я думаю, изъ всего ясно, что удостоенные воскресенія изъ мертвыхъ не только послѣ этого не женятся и замужъ не выходятъ, но измѣненные тѣла ихъ слабыя становятся такими же, какъ тѣла ангеловъ—воздушными и свѣтомъ самовиднымъ“. Подобнымъ же образомъ онъ говоритъ о тѣлахъ ангеловъ въ другомъ мѣстѣ (περί ἀρχῶν, lib. II. с. 2. п. 2): „матеріальная сущность этого міра имѣетъ то свойство, что все преобразуется во что либо другое; нисходя до низшихъ формъ, она переходитъ въ болѣе твердое и грубое состояніе тѣла, чѣмъ и различаются видимыя и разнообразныя существа міра; а когда она служитъ для болѣе совершенныхъ и блаженныхъ существъ и искрится въ пламени небесныхъ тѣлъ, то украшаетъ одеждою духовнаго тѣла или ангеловъ Божіихъ или сыновъ воскресенія“.

<sup>1)</sup> Въ кн. „περί ἀρχῶν“ I, с. VI: „Только Богу одному т. е. Отцу, Сыну и Духу Святому свойственно, чтобы Онъ былъ мыслимъ существующимъ безъ всякой матерьяльной сущности и безъ всякаго общенія съ какимъ либо матерьяльнымъ предметомъ“. Также въ кн. II, с. 2 и кн. IV, с. 2.

<sup>2)</sup> LII. с. 3. Ангелъ есть существо разумное, свободное и безтѣлесное. Впрочемъ безтѣлеснымъ и невещественнымъ называется ангелъ только по сравненію съ нами, ибо въ сравненія съ Богомъ, единымъ несравненнымъ, все оказывается грубымъ и вѣщественнымъ; одно Божество по существу невещественно и безтѣлесно.

Не иную мысль о природѣ ангеловъ выражаетъ и св. Василий Великій (De Spiritu Sancto с. 16): „существо ихъ—духъ воздушный, огонь нематеріальный, по написанному (Пс. 103, 4); посему они бывають въ извѣстномъ мѣстѣ и становятся видимыми, являясь достойнымъ въ видѣ свойственныхъ имъ тѣлъ“.

Прибавимъ еще, что отцы 7-го вселенскаго собора (Дѣян. V) публично читали и одобрили діалогъ нѣкоего Іоанна Оесалоникійскаго, гдѣ встрѣчается слѣдующее мѣсто: „разумные же эти (т. е. ангелы), какъ извѣстно католической Церкви, не безтелесны совершенно и не-невидимы, а имѣють тонкое тѣло и воздухообразны, или огнеобразны, какъ написано: творѣи ангелы своя духи и слуги своя пламень огненный“.

Перехода къ отцамъ Церкви Западной, мы встрѣчаемъ тоже самое ученіе о нѣкоторой тѣлесности природы ангеловъ. Такъ, Тертуліанъ не колеблется приписать ангеламъ нѣкое тѣло, хотя оно, по его объясненіямъ, отличается особенными свойствами <sup>1)</sup>. Бл. Августинъ подобнымъ же образомъ во многихъ мѣстахъ говоритъ о тѣлахъ ангеловъ (Div. quaest. LXVXVII, quaest. XLVII. Это же въ Ennarat. на пс. LXXXV § 17 и на пс. CXXV § 3). Въ послѣднемъ мѣстѣ читаемъ: „нужно думать, что ангельскія тѣла, каковыя, мы надѣемся, тоже будемъ имѣть, свѣтлѣйшія и воздушныя“. И въ другомъ мѣстѣ (De Genesi ad litter. l. III с. 10) Августинъ пишетъ: „Если нарушители тѣ (т. е. злые духи), прежде чѣмъ пали, имѣли небесныя тѣла, то неудивительно, если въ наказаніе они были обращены въ воздушную природу, чтобы имъ можно было вѣчно претерпѣть отъ огня, т. е. элемента высшей природы“.

Кромѣ ученія о нѣкоторой тѣлесности ангеловъ, у Отцовъ находимъ и такого рода свидѣтельства (на основаніи извѣстнаго мѣста Псал. 77, 25:—хлѣбъ англійскій яде человекъ), что ангелы питаются такою же манною, какою питались Израильяне въ пустынѣ. У св. Іустина Мученика (Діал. съ Триф. § 57, рус. пер. стр. 239) читаемъ: „ангелы, какъ намъ извѣ-

<sup>1)</sup> De Carne Christi с. 6: Извѣстно, что ангелы имѣють не настоящее тѣло, т. е. по природѣ они—духовной сущности, а если имѣють какое либо тѣло, то—особаго рода. См. также прот. Марк. l. II. с. 8 и l. II. с. 9.

стно, питаются на небесахъ, хотя не такую же пищу, какую употребляемъ мы—люди, ибо о маннѣ, которую ѣли отцы ваши въ пустынѣ, Писаніе говоритъ, что они ѣли хлѣбъ ангеловъ<sup>1</sup>. Подобно этому говорятъ: Климентъ Александрійскій (въ „Педагогъ“ lib. I. с. 6.; рус. пер. стр. 38—39), Тертуліанъ (adv. Iudeos. с. 3. de carne Christi с. 6). Наоборотъ же, духи злые, прельстившіе язычниковъ суетными заблужденіями, чтобы получить божеское почтеніе къ себѣ, тѣ, по ученію о.о. и учителей церкви, питаются и наслаждаются парами и смрадомъ приносимыхъ имъ жертвъ<sup>1</sup>).

Однако же, кромѣ вышеизложенныхъ мыслей отцевъ церкви о тонкой, эфирной или огненной тѣлесности ангеловъ и даже какъ бы возможности питанія ихъ пищею, подобною маннѣ, можно привести цѣлый рядъ мѣстъ тѣхъ же или другихъ писателей, въ которыхъ съ неменьшею ясностью утверждается безтѣлесность ангеловъ (они прямо называются ἀσώματος). Къ такимъ отцамъ нужно причислить: Аѳанасія Великаго, Григорія Нисскаго, Григорія Богослова, Златоуста, Епифанія, Кирилла Александрійскаго, Θεодорита, Иеронима, Іоанна Дамаскина и др.

Поэтому нужно допустить, что выраженіе „безтѣлесный“ (ἀσώματος) означаетъ въ устахъ о.о. церкви не абсолютную, чистую нематеріальность, а отсутствіе вещественности въ болѣе грубомъ смыслѣ этого слова. (Эта мысль проглядываетъ въ упомянутомъ отрывкѣ изъ діалога Іоанна Θεσσαλονικійскаго, прочитанномъ и принятомъ на 7-ми вселенскомъ соборѣ).

Такъ, мы уже выше видѣли, что св. Іоаннъ Дамаскинъ (De fide orthodoxa), сказавъ, что существо ангеловъ безтѣлесно, тотчасъ прибавляетъ: „безтѣлеснымъ же и нематеріальнымъ называется онъ (ангелъ) только по сравненію съ нами“. Подобное же находимъ у Θεодора Студина<sup>2</sup>), Григорія Великаго<sup>3</sup>) и

<sup>1</sup>) Аѳинаг. Legat. pro Christ. 26: „демоны привязаны къ крови жертвъ и услаждаются ею“. (Русск. пер. стр. 107); Тертуліанъ Apologet. с. 22: смрадъ и кровь—пища демоновъ; также св. Іустинъ, Татіанъ и др.

<sup>2</sup>) In. Antirreth. III adv. Iconomach. с. 47: «въ сравненіи съ грубымъ тѣломъ природа ангеловъ безтѣлесна, въ сравненіи же съ Богомъ—не безтѣлесна».

<sup>3</sup>) Morab. I. II с. 2: «ангелы—духи по сравненію съ нашими тѣлами, а по сравненію съ тѣми Высочайшимъ и Неограниченнымъ Духомъ должны быть названы тѣлами».

другихъ. У Макарія (Homil. XVIII) эта мысль вытекаетъ изъ того его соображенія, что людей, по благодати Божіей измѣненныхъ, онъ называетъ имѣющими стать подобными безтѣлеснымъ ангеламъ и, однако, приписываетъ имъ легчайшее и тончайшее тѣло. Если ангелы и называются у отцевъ церкви *τῶν αἰμάτων, αἰσῆς, νοῦτοι, νοεροί*, то, по мнѣнію Мозгейма, это не препятствуетъ признать, что въ первые четыре вѣка ни одинъ писатель церковный не признавалъ ангеловъ чистыми духами. Особенно это доказывается относительно Оригена; изъ его сочиненій именно видно, что нематеріальность ангеловъ только относительная, въ собственномъ же смыслѣ Духомъ долженъ быть признанъ только Богъ <sup>1)</sup>).

Эта-то мысль о.о. церкви о тѣлесности духовъ и заимствована, говорятъ, ими изъ платоновой философіи. И Платонъ, говорятъ, допускалъ существованіе демоновъ, которые служатъ посредниками между Богомъ и людьми и одарены тѣлами, но не грубыми, а тонкими (Sympos., Politic., Epinom.). Объ этой мысли Платона упоминаютъ сами учителя церкви. Такъ, Минутцій Феликсъ пишетъ (въ своемъ „Октавіи“ с. 26): „Платонъ въ своемъ діалогѣ „Пиръ“ пытался опредѣлить природу демоновъ: онъ думаетъ, что она есть нѣчто среднее между существомъ смертнымъ и безсмертнымъ, т. е. между тѣломъ и духомъ, и состоитъ изъ соединенія земной тяжести съ небесной эфирностью (рус. пер. стр. 349)“. Подобное же находимъ и у блж. Августина (De civ. Dei l. XIII, с. XIV).

Однакоже, можно доказать, что источникъ такой мысли о.о. церкви былъ другой. Отчасти они могли найти основаніе для этого и въ вышеуказанныхъ мѣстахъ свящ. книгъ Ветхаго Завета, гдѣ ангеламъ усвоится какъ бы нѣкая огненная вещественность, и связанное съ нею питаніе особою пищею (подобіемъ которой являлась манна въ пустынѣ); но если припомнимъ, что у о.о. же церкви находятся довольно ясно выраженные мнѣнія о возможности соединенія нѣкоторыхъ ангеловъ съ дщерями человѣческими, то для такого мнѣнія Свящ. Писаніе основаній не даетъ. Скорѣе нужно искать источника

<sup>1)</sup> Περὶ ἀρχῶν l. с. 2.

для такого ученія въ сочиненіяхъ Филона и у парафрастовъ іудейскихъ.,

Филонъ хотя тоже доказываетъ, что ангелы безтѣлесны <sup>1)</sup>, однако этимъ только хотѣлъ сказать, что они не имѣютъ тѣла подобнаго человѣческому. Что онъ приписывалъ имъ матеріальность, объ этомъ можно заключить изъ того, что онъ постоянно мѣстомъ обитанія ихъ называетъ воздухъ; говорить, что они летаютъ въ немъ <sup>2)</sup>, однако такъ, что не доступны человѣческимъ чувствамъ <sup>3)</sup>. Возможность обитанія этихъ высшихъ существъ въ воздухѣ Филонъ оправдывалъ тѣмъ соображеніемъ, что, воздухъ,—какъ стихія, дающая всему живущему жизнь, не можетъ быть лишенъ живыхъ существъ <sup>4)</sup>.

Исходя изъ этого основанія, Филонъ признавалъ ангеловъ существами, ограниченными извѣстнымъ мѣстомъ, а слѣдовательно и не лишенными совсѣмъ матеріальности. Это открывается еще и изъ того, что онъ называетъ ихъ образами, выраженными по идеямъ умственнаго міра (de Somn. T. I), и признаетъ ихъ имѣющими отношеніе къ міру видимому, а этотъ, по его мнѣнію, состоитъ изъ видимыхъ тѣлъ.

По всѣмъ этимъ даннымъ можно придти къ заключенію, что Филонъ, называя ангеловъ ἀσώματος, употребляетъ это слово въ томъ же смыслѣ тонкой, эфирно-огненной матеріальности, какую, какъ мы выше видѣли, приписываютъ имъ отцы церкви. И это мнѣніе принадлежало не Филону только, а можетъ быть найдено и у талмудистовъ и каббалистовъ іудейскихъ; и эти послѣдніе приписывали ангеламъ тѣла, хотя весьма тонкія, состоящія почти изъ огня или воздуха. Такъ, халдейскій парафрастъ слова пс. 67 „колесница Божія—тма темъ гобзующихъ“ передаетъ словами: колесница Божія—двѣ міриады

<sup>1)</sup> Въ De Sacrif. Abel. et Cain. T. I, говорится: «ангелы суть войско Божіе безтѣлесныя и блаженныя духи».

<sup>2)</sup> Lib. de confut. lingu: они (безтѣлесн. духи) летаютъ, по воздуху и небъ (въ друг. мѣстахъ— въ высшихъ слояхъ воздуха).

<sup>3)</sup> De plant. Noë «Творецъ создалъ двоякій родъ на небесахъ и на землѣ въ воздухѣ же крылатыхъ чувственныхъ (птицъ) и другія силы, никакимъ чувствомъ не воспринимаемыя».

<sup>4)</sup> De gigant. T. I, и de Somn: «онъ (воздухъ) не только не безлюденъ, и подобно городу изобилуетъ мужами, имѣя нетлѣнныхъ и безсмертныхъ гражданъ, души по числу равныя звѣздамъ».

огня горящаго“. Нѣкоторые, быть можетъ, съ долею правдоподобія указываютъ намеки на это въ имени Уріилъ, данномъ одному изъ ангеловъ (оно означаетъ огонь или свѣтъ Бога Сильнаго) ). Кромѣ того, мы уже выше отмѣтили (изъ послѣдующаго это будетъ еще яснѣе), что у іудеевъ была мысль о томъ, что злые духи соединялись съ дочерьми человѣческими и произвели отъ нихъ потомство: для этого матерьяльность, конечно, должна была быть существеннымъ условіемъ.

Изъ этого-то источника и можетъ быть объяснено появленіе этого мнѣнія у нѣкоторыхъ отцевъ церкви о природѣ ангеловъ: тѣмъ болѣе, что многія другія стороны своего ученія объ ангелахъ и эти о.о. несомнѣнно заимствовали изъ священныя книгъ, имѣвшихъ для нихъ, конечно, несравненно болѣе авторитетъ, чѣмъ писанія Платона. Въ книгахъ Св. Писанія часто говорится о явленіяхъ ангеловъ; хотя не упоминается, чтобы ангелы при этомъ имѣли свои, имъ принадлежащія, тѣла, а только указывается, что глазамъ человѣческимъ при этихъ явленіяхъ представлялась нѣкая человѣческая форма <sup>2)</sup>; у другихъ писателей церковныхъ упоминается при этомъ о преобразованіи ихъ при перемѣнѣ вида <sup>3)</sup>.

### Объ ангелахъ добрыхъ и почитаніи ихъ.

Взгляда на промыслительное значеніе служенія ангеловъ, которое приписывали имъ писатели церковные въ отношеніи къ отдѣльнымъ частямъ и стихіямъ міра,—взгляда, будто бы заимствованнаго оо. изъ платоновой философіи, мы уже касались выше. Нѣкоторые изслѣдователи, находившіе платонизмъ въ сочиненіяхъ оо. церкви, пытаются открыть вліяніе той же философіи и въ томъ, что оо. церкви заповѣдуютъ почитаніе

<sup>1)</sup> Spenser—de leg. Hebr. l. III.

<sup>2)</sup> Такъ понимаетъ явленіе ангеловъ Теодоритъ in Cap. 1. Zachar., гдѣ говорится: „бываетъ видимо не существо ихъ, ибо они безтѣлесны, но когда то бываетъ нужно, Владыка ихъ и всяческихъ дѣлаетъ ихъ доступными зрѣнію. Рукотворныя природы не многообразны, но безтѣлесны; для блага же Владыка ихъ дѣлаетъ ихъ видимыми“.

<sup>3)</sup> Объ этомъ находимъ у св. Іоанна Дамаскина въ de orthod. fide l. II, с. 2. „Ангелы преобразуются, во что имъ повелитъ Владыка Богъ, и такимъ образомъ являютъ людямъ и открываютъ имъ божественныя тайны“.

ангеловъ религіозное, какъ бы въ благодарность за тѣ бл дѣянiя, которыя они оказываютъ людямъ <sup>1)</sup>). Обвиняются этомъ главнымъ образомъ св. Іустинъ Философъ, Оригенъ св. Амвросій.

Какъ же учили объ ангелахъ и ихъ почитаніи упомянут обвиняемые въ платонизмѣ, оо. церкви? Мѣсто изъ соч. Іустина Философа, на которое ссылаются (изъ 1-й аполо § 6) читается такъ: „Насъ (христіанъ) называютъ безбож ками (въ виду непочитанія злыхъ духовъ—демоновъ). И знаемъ, что мы безбожники въ отношеніи къ такимъ м мымъ богамъ, но не въ отношеніи къ Богу истиннѣйше Отцу правды и цѣломудрія и прочихъ добродѣтелей, и чисте отъ всякаго зла. Но какъ Его, такъ и пришедшаго отъ Н Сына и предавшаго намъ это ученіе, вмѣстѣ съ воинство прочихъ послѣдующихъ и уподобляющихся Ему благихъ ан ловъ, равно и Духа пророческаго чтимъ и поклоняемся, в давая честь словомъ и истиною, и открыто преподавая е всякому желающему научиться такъ, какъ сами мы научени (Рус. пер. стр. 42—43).

Въ этомъ мѣстѣ ангелы названы (ἐπορεύοντες т. е. ὁμίῳ) с жащими Сыну или почитающими Его. Поэтому было бы н сообразностью утверждать, чтобы св. Іустинъ сталъ прип сывать этимъ существамъ поклоненіе равночестное съ Богомъ Сыномъ. Что касается прибавки „прочихъ“, то нѣкоторые толкователями допускается или то, что св. Іустинъ хотѣ указать на ангеловъ, какъ на тѣхъ „другихъ“, которые вмѣст съ христіанами поклоняются Святѣйшему Богу <sup>2)</sup>), или слов „прочихъ“, какъ думаютъ другіе, указываетъ на то, что с

<sup>1)</sup> Что въ древней церкви были еретики, которые ангеламъ воздавали п клоненіе такое же, какое прилично только Богу Единому, это можно видѣ изъ Кол. II, 18. „никто же да не прельщаетъ васъ... и службою ангеловъ“, также изъ прав. 35-го Лаод. собора: не подобаетъ христіанамъ оставлять церковь Божию и отходить и ангеловъ именовать.

<sup>2)</sup> Keil. Opusc. academica. Sect. poster. 554. Приводя параллельное мѣст изъ той же апологіи § 13, гдѣ упоминается только о Лицахъ Пресвятой Трои цы и почитанія Ихъ христіанами, Кейль думаетъ видѣть въ упомянутомъ мѣст отрицаніе всякаго почитанія ангеловъ въ древней церкви; тогда какъ въ выше приведенномъ мѣстѣ св. Іустинъ ангеламъ отводитъ мѣсто послѣ Сына Божі (и раньше Духа Св.); въ § 13 онъ не отводилъ имъ даже 4-го мѣста.

Іустинъ и Сына Божія называетъ ангеломъ въ другомъ мѣстѣ (разгов. съ Триф. 93. 127) и называетъ поэтому ангеловъ—варварныхъ духовъ уподобляющимися Ему; Сынъ Божій, разумеется, есть ангелъ не по существу, но по служенію Его въ родѣ человѣческомъ.

Протестантскіе богословы, выходя изъ мысли объ отрицаніи религіознаго почитанія ангеловъ, пытаются предлагать всякія толкованія этого мѣста св. Іустина, чтобы только не видѣть въ немъ подтвержденія исповѣдуемаго церковью Православною почитанія и чиновъ ангельскихъ. Одни утверждаютъ, что въ разсматриваемомъ мѣстѣ св. Іустинъ выражаетъ ту мысль, что Сынъ Божій какъ намъ, людямъ, такъ даже и ангеламъ, сообщилъ познаніе о природѣ Бога. Въ подтвержденіе такого объясненія (Gravius и Thalemanus и др.) ссылались на Еф. III, 10; Петр. I, 12; ссылаются также на подобное же мѣсто изъ соч. Иринея „противъ ересей“ (I. II), которое читается такъ: „всегда существующій Сынъ Отца нѣкогда и сначала всегда открываетъ Отца и ангеламъ, и архангеламъ, и властямъ, и силамъ, и всѣмъ, кому хочетъ Богъ открыться“. Другіе же (Bullus in defens. fid. Nic.) хотятъ толковать разсматриваемое мѣсто, будто св. Іустинъ говоритъ о наученіи насъ Христомъ тому, что касается злыхъ ангеловъ—виновниковъ преслѣдованій христіанъ, а равно и тому, что относится до ангеловъ добрыхъ, т. е. что они слѣдуютъ Ему и служатъ. Иные же (Keil. Opusc. academ.), не допуская того, что св. Іустинъ заповѣдывалъ поклоненіе ангеламъ, поправляютъ самое чтеніе этого мѣста и вмѣсто (στράτων) „войнство“ читаютъ (στρατηγόν) „вождь“. Тогда получается та мысль, что Сынъ Божій есть вождь и Начальникъ ангеловъ, Ему уподобляющихся, и однакоже служащихъ Ему и воздающихъ божеское поклоненіе. Въ подтвержденіе же этого указываютъ на варварную природу ангеловъ, и слѣдовательно, говорятъ, Сыну Божію прилично именоваться ихъ вождемъ и начальникомъ, чѣмъ болѣе, что и въ діал. съ Триф. § 61 упоминается, что Самъ Себя назвалъ „вождемъ воинства“ (Ἀρχηστρατηγός), когда явился въ образѣ человѣческомъ І. Навину (V, 13, 14). Въ основаніи всѣхъ этихъ толкованій, совершенно разры-



вающихъ контекстъ рѣчи св. Іустина, лежитъ, какъ мы въ замѣтили, стремленіе всячески отстоять протестантское непримиримое отношеніе къ міру духовъ безтѣлесныхъ. Между тѣмъ построеніе рѣчи св. писателя прямо приводитъ къ мысли о почитаніи ангеловъ. Св. Іустинъ хотѣлъ доказать язычникамъ, что христіане—не безбожники, если не почитаютъ злыхъ духовъ, но за то почитаютъ воинство благихъ ангеловъ <sup>1)</sup>.

У Оригена по вопросу объ ангелопочитаніи мы встрѣчаемъ мѣста, въ которыхъ этотъ учитель Церкви утверждаетъ (Cels. L. VII. T. XI. Migne col. 1533) такое почитаніе, указываетъ (col. 1604), за что именно христіане воздаютъ почитаніе ангеловъ: „мы почитаемъ ихъ и ублажаемъ, такъ какъ имъ ввѣрено Богомъ полезное роду нашему, но не воздаемъ имъ почести, подобающей Богу“. Указывая здѣсь тотъ способъ почитанія чиновъ ангельскихъ, который выражается терминами *εὐφημία*, *μακαρισμός*, Оригенъ ясно обозначаетъ то существенное различіе, которое должно быть между почитаніемъ духовъ благихъ и почитаніемъ Бога. Это различіе онъ еще болѣе подтверждаетъ въ другихъ мѣстахъ своихъ книгъ противъ Цельса. Такъ, въ кн. 1-й онъ пишетъ „Христа одного только должно почитать предъ всѣми Богомъ прочее, достойное чести, не нужно удостоивать почитанія поклоненія“ <sup>2)</sup>. Въ книгѣ 5-ой того же сочиненія Оригенъ предупреждаетъ отъ воздаянія ангеламъ божескихъ почестей

<sup>1)</sup> У Аѳинагора (Legat. pro Christ. п. 10) это высказано яснѣе: «наше богословское ученіе не ограничивается этимъ (выше была рѣчь о томъ, что христіане признаютъ Бога Троичнаго въ Лицахъ), но мы признаемъ и множество ангеловъ и служителей... Выражаемое по поводу этого мѣста Барбейракомъ осужденіе этого отца за то, что онъ причисляетъ къ богословскому ученію почитаніе ангеловъ, совсѣмъ не служитъ доказательствомъ того, что Аѳинагоръ и ангеловъ причисляетъ къ богамъ; богословскимъ ученіемъ у древнихъ по замѣчанію Марана, называлось не только ученіе о Богѣ, но и вообще окровенное ученіе.

<sup>2)</sup> Тоже различіе дѣлаютъ и другіе писатели. Напр., Евсевій въ „Ргаер. evang.“ I. VII с. 15: „Хотя мы признаемъ божественныя и служебныя силы надъ всѣмъ царящаго Бога и воздаемъ причастующую имъ почесть, но исповѣдуемъ Единаго Бога и Ему одному поклоняемся: Его научились мы почитать и прославлять какъ Бога и славословить все небо и то, что за небомъ“. Также въ „Demonstr. evang.“ I. III. с. 3: „мы научены ихъ (силы) признавать, почитать по мѣрѣ достоинства, воздавая поклоненіе Единому Вседарящему Богу“.

Особенно же заслуживающимъ вниманія является то мѣсто къ ссѣдъ на Езекию, гдѣ Оригенъ, сказавъ о содѣйствіи ангеловъ спасенію благочестивыхъ, обращается къ ангеламъ съ такими словами, изъ которыхъ съ очевидностью должна слѣдовать мысль о молитвенномъ обращеніи къ нимъ <sup>1)</sup>. „Снизій и явись, ангель, и своимъ словомъ обрати грѣшника отъ заблужденій, отъ вражды къ Вышнему, и, обративши, соутѣшай его и наставляй, дабы онъ удостоился крещенія или первого благодатнаго рожденія; призови и другихъ ангеловъ къ помощи служенію твоему, и совокупными силами наставляйте въ вѣрѣ всѣхъ, совращенныхъ злымъ ученіемъ“.

Сопоставляя это мѣсто съ приведенными раньше, а отчасти и съ другими, гдѣ Оригенъ прямо указываетъ на то, что помощь людямъ можетъ приходить отъ Бога черезъ Христа (contra Cels. VIII), протестантскіе богословы или хотятъ замолчать подлинность этого мѣста (какъ и многихъ другихъ, дошедшихъ до насъ въ латинскомъ переводѣ), или же склонны видѣть здѣсь не болѣе какъ риторическую фигуру рѣчи Оригена безъ всякаго намека на дѣйствительное значеніе участія ангеловъ въ дѣлѣ духовнаго возрожденія человѣка; иначе, говорятъ, пришлось бы этого учителя упрекнуть въ протворѣчій самому себѣ.

Однако, если самъ Оригенъ съ настойчивостью и твердостью заповѣдуетъ только не воздавать ангеламъ такого же почитанія, какое можетъ приличествовать Богу Единому, то самое призваніе ангеловъ въ своихъ молитвахъ, какъ то видно изъ нѣкоторыхъ мѣстъ его сочиненій, было имъ признаваемо.

Что касается, наконецъ, третьяго отца церкви—св. Амвросія, то у него находится довольно ясно выраженное ученіе о призваніи въ молитвахъ ангеловъ—хранителей, потому что они даны для помощи намъ (de viduis T. I).

<sup>1)</sup> Словамъ этимъ предшествуютъ слѣдующія: „ангелы содѣйствуютъ твоему спасенію, приближаются къ услуженію Сыну Божию и говорятъ между собою: какъ Отецъ исходитъ и входитъ въ тѣло, облекается плотію, подымаетъ крестъ и умираетъ за людей, то что же мы стоимъ? что мы щадимъ себя? Соидемъ и мы съ неба! Потому то и явилось множество воинства небеснаго, хвалящаго и прославляющаго Бога въ то время, когда родился Христосъ“.

Признаніе въ ученіи отцевъ церкви бытія добрыхъ ангеловъ, упоминаніе объ ихъ заботливости о людяхъ для достиженія ими нравственныхъ цѣлей (ангелы—хранители), имѣть своимъ источникомъ не платонову философію, а тоже богооткровенное ученіе—въ книгахъ св. Писанія ветхаго и новаго завѣта, авторитетъ котораго, какъ мы не разъ упоминали, служилъ для нихъ непререкаемымъ ручательствомъ истины. (Ср. Догмат. Богословіе еп. Сильвестра, т. 3, стр. 138—142).

### О злыхъ ангелахъ (демонахъ) и ихъ общеніи съ женами человѣческими.

Къ числу мнѣній, защищаемыхъ нѣкоторыми церковными писателями первыхъ вѣковъ, принадлежитъ и то, что нѣкоторые духи (немногіе), прежде бывъ добрыми, ниспали съ неба, плѣнились красотой человѣческихъ женъ и имѣли отъ нихъ дѣтей; эти послѣднія, будучи смѣшанной природы—ангельской и человѣческой, вышли титанами; за это преступленіе духи были наказаны Богомъ, низвержены съ неба, лишлись прежняго величія и святости, а титаны эти, осквернивъ себя всевозможными преступленіями, были истреблены потопомъ.

Это мнѣніе было раздѣляемо авторомъ Клементинъ (VI. с. 13), потомъ св. Іустиномъ Мученикомъ <sup>1)</sup>, Аѣинагоромъ <sup>2)</sup>, Иринеємъ <sup>3)</sup>, Климентомъ Алекс. <sup>4)</sup>, Евсевіємъ <sup>5)</sup>, Тертуліа-

<sup>1)</sup> Апол. I. § 5. Въ древности злые демоны, открыто являясь, оскверняли женщинъ и отроковъ (рус. пер. стр. 41). Апол. II. § 5: Ангелы преступили это назначеніе (ввѣренное имъ Богомъ попеченіе о людяхъ и поднебесномъ): они впади въ совокупленіе съ женами и родили сыновъ такъ называемыхъ демоновъ. (Рус. пер. стр. 119).

<sup>2)</sup> Legat. pro Cherist. с. 24: Послѣдніе (помощники князя вещества) возмѣли вождельніе къ дѣвамъ и были побѣждены плотію.... Отъ совокупившихся съ дѣвами родились такъ называемые исполины.

<sup>3)</sup> Adv. haeres. I. IV. с. XVI § 2 и с. XXVI § 4: Люди (которыхъ Богъ наказалъ потономъ) не могли уже плодоносить Богу, когда съ ними смѣшались согрѣшившіе ангелы.... Ангелы согрѣшившіе ниспали на землю для осужденія (рус. пер. стр. 454 и 548).

<sup>4)</sup> Стром. I. III. с. 7: Уже и ангелы нѣкоторые, не сдержавъ своихъ страстей и побѣждены будучи пожеланіями, не пали-ли съ неба на землю (рус. пер. стр. 349).

<sup>5)</sup> См. также Стром. I. V. с. 1; также педаг. I. III, с. 2. Praepar. evangel. I. V. с. 4.

номъ <sup>1)</sup>. Кипріаномъ <sup>2)</sup>, Лактанціемъ <sup>3)</sup>, и другими. Будучи согласны въ основной мысли—допущеніи преступной связи нѣкоторыхъ духовъ съ человѣческими женщинами, писатели эти однако различаются слѣдующими особенностями въ частныхъ сторонахъ этого мнѣнія. Одни говорятъ, что ангелы эти были добры и чисты, плѣнились красотой человѣческихъ женщинъ, ниспали съ неба для грѣховнаго общенія съ ними и за это уже не были потомъ снова допущены на небо (Аѳинагоръ, Климентъ Александрійскій, Тертуліанъ). Ириней вступившихъ въ связь съ женщинами называетъ *transgressores ad. haeres*, I. IV. с. 36) и говоритъ, что они ниспали на землю для осужденія (I. IV. с. 16), за какое-то допущенное ими преступленіе были низвержены съ неба и потомъ уже осквернили себя новымъ преступленіемъ. Авторъ же Клементинъ выражаетъ свое мнѣніе въ такомъ видѣ, что ангелы, жившіе на небѣ, просили Бога о томъ, чтобы онъ позволилъ имъ принять человѣческую природу и, по полученіи на это позволенія, были охвачены человѣческими страстями и впали въ сожительство съ женщинами, вслѣдствіе чего лишились способности возвратиться къ прежней чистотѣ <sup>4)</sup>. Конечно, возможность допущенія общенія съ женщинами требовала предположенія тѣлесности этихъ падшихъ духовъ (объ этомъ и говорить авторъ Клементинъ); нѣкоторые же, по свидѣтельству Прокопія Газскаго (*Comment. graec. in Heptat. et Cantic* на Быт. VI, 2), объясняли такъ возможность этого, что духи тѣ, возжелавшіе въ людей, при ихъ посредствѣ уже вступили въ преступную связь съ женщинами.

Нельзя, однако, думать, чтобы рассматриваемое мнѣніе, на-

<sup>1)</sup> Apolog. с. 22.

<sup>2)</sup> De vanit. idol. 13.

<sup>3)</sup> Instit. div. I. II. с. XVI.

<sup>4)</sup> По Коммодіану (*Instruct. III*) дѣло представляется такъ, что ангелы были посланы на землю для наблюденія, и здѣсь, плѣнившись видомъ женщинъ, пренебрегши данными Богомъ повелѣніями, осквернили себя сожительствомъ съ ними. Подобно этому и Лактанцій (*Instit. div. I. II*) высказываетъ, что ангелы были посланы на землю для сохраненія и воспитанія рода человѣческаго, но такъ какъ не по своей винѣ и страсти низкой были обхвачены склонностью къ жеманному человѣческому, но по наущенію діавола отъ сообщества его съ ними были привлечены въ пороки и осквернили себя такимъ сожительствомъ.

шедшее себѣ столь многихъ защитниковъ, было всеобщимъ въ первые вѣка. Были писатели церковные, которые не допускали его. Его отвергали Кириллъ Александр. (противъ антропоморфистовъ с. 17), Θεодоритъ (Quaest. XLVII на Быт.), бл. Августинъ (de civ. Dei Quaest. III на Быт.) и другіе.

И это мнѣніе оо. и учителей церкви нѣкоторые изслѣдователи также пытаются вывести изъ платоновой философіи <sup>1)</sup>; въ ней, по мнѣнію этихъ изслѣдователей, писатели церковные встрѣчали упоминаніе о томъ, что демоны—сыны боговъ, рожденные отъ нимфъ и другихъ женщинъ. Однако же, нѣтъ ни какого основанія указывать этотъ именно источникъ разсматриваемаго мнѣнія, если сказаніями о богахъ и ихъ общеніи съ женщинами и происхожденіе потомства отъ такой связи полна вся языческая мифологія (Keil. opusc. acad. p. 570). Но что писатели церковные не пользовались этими сказаніями мифологіи, это видно изъ того, что они, напротивъ, старались исправить и очистить ихъ; они не могли допустить въ Божествѣ того, что пыталась приписать имъ мифологія; они даже прямо указывали, что язычество, исказивъ сказаніе объ ангелахъ и ихъ потомствѣ, перенесло на Божество то, что имъ совершено. Это подтверждается дальнѣйшими разъясненіями упомянутыхъ писателей—св. Іустина мученика <sup>2)</sup>, Аѳинагора <sup>3)</sup> и Евсевія <sup>4)</sup>. Такимъ образомъ слѣдуетъ допустить другой источникъ возникновенія разсматриваемаго мнѣнія. Такимъ источникомъ, безъ сомнѣнія, были книги священные: сами писатели церковные неразъ ссылаются на Быт. VI, ст. 2, которое въ такомъ именно чтеніи принимали Филонъ (de gig.) и Іосифъ Флавій (Antiqu. Iud. l. I. с. 4); эти же писатели въ свою очередь пользовались переводомъ 70-ти, столь авто-

<sup>1)</sup> Между другими Bruckerus. Hist. phil. crit. т. II. l. I. с. 3. Rich. Simonius Hahnus, Wernsdorfius.

<sup>2)</sup> Апол. I. § 5: Злые демоны.... наводили на людей поразительные ужасы такъ что тѣ, которые не разсуждали разумомъ объ ихъ дѣйствіяхъ, будучи объаты страхомъ, но не зная, что это были злые демоны, называли ихъ богами. Также II. § 5. Поэты мифологи, не зная, что все описываемое дѣлалось мужчинами и женщинами, городами и народами ангелы и рожденные отъ нихъ демоны, приписали это самому Богу.

<sup>3)</sup> LL. § 24.

<sup>4)</sup> Praep. evang. l. V. с. 4.

ритетнымъ въ то время (по переводу этому въ упомянутомъ мѣстѣ Быт. вм. сыны Божіи, т. е. потомки Сива, употреблено: ангелы Божіи). Такое именно чтеніе этого мѣста, бывшее распространеннымъ въ то время по свидѣтельству самихъ отцовъ церкви <sup>1)</sup>, а также вошедшее и въ латинскій переводъ (Вульгату, гдѣ, по свид. Амвросія, читалось *angeli Dei* вм. *filii Dei*) господствовавшее до экзаплъ Оригена, конечно, и было для оо. церкви основаніемъ защищаемаго ими мнѣнія <sup>2)</sup>.

Кромѣ того, это же мнѣніе встрѣчается въ апокрифической книгѣ Еноха. Учители церкви книгѣ этой приписывали довольно высокій авторитетъ, а потому и признали достовѣрнымъ защищаемое ими мнѣніе.

## II. Калачинскій.

(Продолженіе будетъ).

<sup>1)</sup> Напр., Кирилъ (*Contra Iulian.*), Августинъ (*De civ. Dei* l. XV с. 23).

<sup>2)</sup> У LXX въ подобныхъ же мѣстахъ Іова 1, 6 и XXXVIII, 7 также употреблено: οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ.

## Средневѣковыя воззрѣнія на юридическую вѣдѣмость еретикамъ ихъ лжеученій \*).

Уклоненія западной церкви отъ правовыхъ началъ древне-вселенской Церкви выразившіяся въ новыхъ воззрѣніяхъ на преступность ереси, а особенно въ примѣненіи къ еретикамъ и раскольникамъ чрезмѣрно строгихъ карательныхъ мѣръ.— Историческое развитіе воззрѣнія на преступность ереси въ средневѣковомъ Западно-Европейскомъ Уголовномъ законодательствѣ (церковномъ и гражданскомъ) въ связи съ судебною уголовною практикою и системою наказаній.— Частныя мѣропріятія противъ отступниковъ отъ Церкви въ отдѣльныхъ Западно-Европейскихъ государствахъ—въ Германіи, Франціи и Англіи до XVII в.

Христіанская Церковь съ первыхъ временъ образовалась въ общество, во главѣ котораго стояла церковная іерархія; епископы во имя преемства отъ Апостоловъ управляли своею паствою, а во имя единой Церкви созывали соборы для рѣшенія общихъ дѣлъ. Соборы рѣшали и преступность ересей. Но скоро западная церковь приня-

\*) Пособіями при составленіи этой статьи служили для насъ: Löning. Geschichte des deutschen Kirchenrechts. Bd. I. S. 95 flg. II. S. 41 flg. 1878. Dove. De jurisdictionis ecclesiasticae apud Germanos Gallosque progressu. p. 105 sqq. 156 sq. 1855. Riffel. Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. S. 656—672. Hergenröther. Katholische Kirche und christlicher Staat. S. 543—616. 1872. Friedberg. De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum iudicio. p. 87 sqq. 1861. Idem. Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. 1889. Richter-Dove. Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts. Kober. Der Kirchenbann. 1863. Idem. Die Deposition und Degradation. 1867. Gieseler. Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bd. II. 1823. Л. С. Бѣлогрицъ-Котляревскій Преступленія противъ религіи въ важнѣйшихъ государствахъ Запада. Врем. Дем. Лиц. 1885—86. Ф. Маасень. Девять главъ о свободной церкви и о свободѣ совѣсти. Рус. пер. Н. Суворова. 1882. Фр. Гольтцендорфъ. Вступительный очеркъ уголовного права. Юр. Вѣстн. 1874. кн. 5, 6, 7 и 8. Н. Гартунгъ. Исторія уголовного судопроизводства и судостроительства Франціи, Англіи, Германіи и Россіи. 1868. Галлау. Исторія инквизиціи. Рус. пер. В. Модестова. 1873. Н. Осовинъ. Исторія альбигойцевъ. 1869—72.

на иное направленіе. Смѣшавъ понятіе грѣха съ понятіемъ преступленія, видя въ этомъ одновременное нарушеніе гражданскихъ законовъ и божественной воли, церковь эта стала смотрѣть и на наказаніе, какъ на добровольное покаяніе и очищеніе отъ грѣха. Церковное наказаніе, такимъ образомъ, должно было возбуждать въ преступникѣ раскаяніе и исправленіе и служить въ то же время удовлетвореніемъ нарушеннымъ заповѣдямъ Господнимъ. Поэтому римская церковь усвоила себѣ уголовное правосудіе и выработала обширное уголовное право, основанное будто бы на христіанскихъ началахъ.

Первоначально репрессивная дѣятельность этой церкви была незначительна. Она считала нужнымъ употреблять репрессивныя мѣры только противъ заповѣдомыхъ злодѣевъ, противъ тѣхъ, которые возставали противъ божественнаго порядка и добровольнымъ покаяніемъ не примирялись съ церковью. Пока христіанству противостояло язычество, церковная репрессія была простымъ исключеніемъ изъ общины или отлученіемъ. Но мало по малу церковное отлученіе внутри народныхъ общинъ, срывавшихъ христіанство, сдѣлалось болѣе дѣйствительнымъ въ качествѣ репрессіи, чѣмъ всѣ мѣры этого рода, которыми могло располагать съ своей стороны государство. На основаніи ученія о двухъ мечахъ церковь поражала одни преступления собственною властью, преслѣдованіе же другихъ возлагала на императора: свѣтскій мечъ долженъ былъ разить въ случаяхъ, гдѣ духовный мечъ оказывался недостаточнымъ. Примѣняя слова Апостола Павла о римскихъ магистратахъ къ императору и его служителямъ, римская церковь требовала также исполненія своихъ приговоровъ надъ лицами, нарушившими заповѣди. Этимъ вліяніемъ церкви объясняется то, что первые уголовныя постановленія, заключающіяся въ капитуляріяхъ, были почти буквальнымъ повтореніемъ моисеевыхъ законовъ. Призванная къ поддержанію религіи и нравственности, церковь эта была строга къ малѣйшимъ уклоненіямъ отъ догмы, преслѣдуя ереси, клятвопреступниковъ и виновныхъ въ оскорбленіи святости брака; для поддержанія дисциплины между духовенствомъ она прибѣгала къ тяжкимъ наказаніямъ, служившимъ примѣромъ для мірянъ. Епископы



на общихъ годовыхъ собраніяхъ назначали покаянія грѣшникамъ, руководствуясь особыми „Penitentialbücher“, и требовали, чтобы свѣтская власть карала преступленія: *propter vindictam poxiorum gladium fuisse permissum*. Въ своемъ вліяніи на государство церкви эта находятъ сильное оружіе къ созданію своихъ собственныхъ судебныхъ учреждений и къ отдѣльной организаціи своей уголовно-судебной власти. Она пользуется этимъ, чтобы обезпечить себѣ безусловное повиновеніе клерикальнаго сословія, которое она, такимъ образомъ, посредствомъ привилегированной подсудности совершенно изыала изъ вѣдѣнія свѣтской власти. Всѣ дѣла лицъ духовнаго званія безъ исключеній подлежали единственно суду церкви, а тяжесть и важность преступленій оцѣнивались по мѣрѣ вреда, причиненнаго ими интересамъ церковной власти. Залѣмъ церкви достигаетъ весьма обширной уголовно-судебной власти и надъ мірянами, людьми не принадлежащими къ духовному званію. Она подчиняетъ своей подсудности всѣ такъ называемыя церковныя преступленія. По ученію, господствующему въ церковныхъ правовыхъ источникахъ, въ вопросахъ о преступленіи и соотвѣтствующемъ ему наказаніи всегда имѣло важное значеніе,—идеть ли рѣчь о мірянинѣ или лицѣ духовнаго сословія.

Суды духовенства (*judicia ecclesiastica*), основанные на идеяхъ религіозныхъ, на идеѣ равенства всѣхъ предъ Богомъ, учреждены были римскою церковью для охраненія правъ духовенства, церкви и для усиленія ея вліянія на свѣтское общество. Начало этихъ судовъ восходитъ еще къ временамъ римской имперіи. Императоры римскіе снабдили духовенство большою дисциплинарною властью въ отношеніи духовенства и епархіи. Послѣ паденія римской имперіи духовенство расширило эту власть, простерло ее и на мірянъ, имѣвшихъ какія-либо отношенія къ церкви и потому разсматриваемыхъ какъ лица, стоящія подъ защитою церкви. Въ разрядъ сихъ лицъ вошли какъ всѣ *clerici*, а именно *cantores*, *lectores*, *clericaliter viventes*, такъ равно и студенты университетовъ и всѣ грамотные, и даже крестоносцы во все время похода; сюда же входили бѣглецы, сирые, прокаженные, паломники. Церковь была

убъищемъ для всѣхъ подавленныхъ феодальнымъ обществомъ. По свойству дѣлъ юрисдикція духовныхъ судовъ простиралась, во-первыхъ, на всѣ преступленія, совершенныя духовными лицами и клириками. Если было дознано, что преступникъ подлежитъ карѣ свѣтской, то церковь лишала его священнаго сана и передавала свѣтской власти для наказанія. Во-вторыхъ, въ юрисдикцію духовныхъ судовъ входили *delicta ecclesiastica*, т. е. преступленія противъ вѣры, совершаемыя вообще всѣми, а именно: отступленіе отъ вѣры, ересь, расколъ, святотатство, лжва, лжсприаса, симонія и т. д. Власть свѣтскаго суда по всѣмъ этимъ преступленіямъ отрицается; наказанія, понесенныя за нихъ отъ свѣтской власти, не признаются; но церковь требуетъ, чтобы ея приговоръ по этого рода преступленіямъ былъ приведенъ въ исполненіе свѣтскою властью. Признаніемъ этого положенія императорская власть такимъ образомъ санкціонируетъ уголовно-правовыя опредѣленія римской церкви объ еретикахъ. Нѣкоторыя преступленія считались *delicta mere ecclesiastica*, т. е. подлежащими исключительно духовнымъ судамъ; другія же—*delicta mixta*, которыя по средневѣковымъ понятіямъ одинаково нарушали какъ человѣческій, такъ и божественный порядокъ, почему и могли быть наказываемы или свѣтскою властью, или церковною. Подсудность ихъ опредѣлялась вступленіемъ дѣла въ тотъ или другой судъ. Если свѣтскій судъ произнесъ уже свой приговоръ, то церкви оставалось только наложить покаяніе.

Дальнѣйшее развитіе духовные суды получили въ XI и XIII вѣкахъ при папахъ Стефанѣ, Иннокентіи III и Бонифаціи VIII. Папа Стефанъ, основываясь на законахъ императора Оттона, постановилъ, чтобы духовенство не подлежало чуждому суду, кромѣ епископскаго, и было изъято отъ податей (*sacerdoti a regibus honorandi sunt, non judicandi*). Папа Иннокентій III прибавилъ къ этому то, чтобы на свѣтскіе суды подавалась апелляція епископу, а отъ него—папѣ. Въ каждой епархіи епископскій судъ составлялъ первую инстанцію (*officium*); здѣсь засѣдалъ судья епископскій, офиціаль. Впослѣдствіи требовалось, чтобы эти судьи были докторами права. Иногда этотъ судъ былъ единоличнымъ, иногда при

судѣ мы встрѣчаемъ еще *vice-gerentes*, иногда нѣсколько ассессоровъ, такъ что коллегіальность не была необходима. При судѣ было еще особое лицо (*promotor*), которое наблюдало за слѣдствіемъ и представляло собою контролера и прокурора. Вторую инстанцію составлялъ судъ архіепископа митрополитальнаго; третью—судъ примаса цѣлаго королевства; четвертую и послѣднюю—судъ папы и его комиссаровъ (*legati allateri*). Церковь, являясь хранительницей римскихъ преданій, не развила съ самаго начала новыхъ процессовъ, а только приспособила римскій процессъ къ своимъ цѣлямъ. Обвинительный римскій процессъ, съ его розыскными началами, остался и въ духовныхъ судахъ, но рядомъ съ нимъ, подъ вліяніемъ церкви, развились двѣ новыя формы розыскныя: *denuntiatio evangelica* и *inquisitio*. Дѣло могло быть начато троякимъ путемъ: по обвиненію (*accusatio*), по доносу (*denuntiatio* и по розыску (*inquisitio*), какъ сказано въ буллѣ Иннокентія III. Въ первомъ случаѣ обвинитель долженъ былъ отвѣчать за послѣдствія своего обвиненія, такъ что могъ быть обвиненъ и самъ въ клеветѣ; во второмъ случаѣ каждый христіанинъ обязанъ былъ доносить и повѣдать церкви объ извѣстныхъ ему соблазнахъ; въ третьемъ случаѣ церковь, по дошедшимъ до нея слухамъ, могла сама приступить къ розыску. Духовные суды, объѣзжавшіе страну, разспрашивали о совершенныхъ преступленіяхъ и грѣхахъ, сами разыскивали виновныхъ, допрашивали обвиненныхъ тайно, стараясь достигнуть собственнаго ихъ признанія. Такъ возникъ слѣдственный или инквизиціонный процессъ (*inquisitio, officium sanctae inquisitionis*), утвержденный въ началѣ XIII вѣка папой Иннокентіемъ III. Онъ особенно распространился въ этомъ вѣкѣ, когда явилось много ересей. Подъ вліяніемъ канонистовъ въ половинѣ XIII вѣка эта форма процесса стала прилагаться въ Италіи свѣтскими судами, а въ XV столѣтіи она перенесена была въ Германію.

Въ XIII столѣтіи, при полномъ развитіи средневѣковыхъ формъ жизни, въ сферу церковнаго уголовного права очень замѣтно вошли идеи, совершенно противоположныя тѣмъ, которыми руководилась древняя церковь.

Между уголовнымъ правомъ папства въ его декретахъ и уголовнымъ законодательствомъ римскихъ императоровъ замѣчается сходство: какъ въ послѣднемъ центральнымъ пунктомъ преступности является посягательство на неприкосновенность императорской власти, такъ въ первомъ таковымъ пунктомъ является посягательство на ниспроверженіе догмата іерархіи. Смыслу *crimen laesae majestatis humanae* въ точности соответствуетъ смыслъ *crimen laesae majestatis divinae* въ преступленіяхъ ересей.

Въ то время, какъ позднѣйшая средневѣковая римская церковь предпринимаетъ насильственные мѣры къ искорененію ересей и устанавливаетъ наказанія за эти преступленія, сама она поступаетъ въ другихъ случаяхъ противъ принциповъ религіи и совѣсти. Требуя внѣшняго соблюденія догмы, не обращая вниманія на внутреннюю сторону дѣла, на истину, средневѣковая церковь кладетъ въ основу своей дисциплины, совершенно чуждое старому праву, начало-устрашеніе и нарушаетъ, ею самую установленное, правило, по которому лица духовнаго сана, участвовавшія въ присужденіи кого-либо къ смертной казни или въ исполненіи ея, не должны быть допущаемы къ отправленію своихъ духовныхъ должностей. Если въ глазахъ древней церкви пролитіе крови было безчеловѣчно и безбожно, то въ глазахъ средневѣковой церковной іерархіи, угрожаемой ересями, оно сдѣлалось даже мягкимъ наказаніемъ за преступленія, и по ея понятіямъ вездѣ долженъ быть только костеръ. Такимъ образомъ оказывалось слѣдующее противорѣчіе: церковь даетъ убѣжище (*asylum*) убійцѣ, но въ то же время сама истребляетъ тѣхъ, которые не согласны съ ней въ ученіи.

Въ связи съ этимъ стоитъ противное христіанскому чувству введеніе пытки въ процессахъ объ ересь. Примкнувъ къ варварскимъ положеніямъ о пыткѣ, покоившимся въ римскомъ правѣ, средневѣковая церковь такимъ образомъ раздѣляетъ съ римскимъ правомъ вину въ большей интенсивности и жестокости наказаній. Церковь этого періода, сожигая колдуновъ и ведьмъ, въ то же время поддерживаетъ суевѣріе въ невѣжественныхъ массахъ, забывая, что прежде сама возставала противъ суевѣрія ордалій.

Не малое вліяніе на духъ уголовно-правовой практики среднихъ вѣковъ оказало и объявленное папами ученіе о правѣ церкви отпускать грѣхи за деньги. Въ этомъ отношеніи ясно обнаруживается отступленіе западной церкви отъ старыхъ преданій о существѣ искупленія и покаянія. Простая денежная уплата за извѣстный грѣховный поступокъ заступаетъ мѣсто внутренняго покаянія. Обезпечивая заранѣе отпущеніе всякаго грѣха посредствомъ взноса извѣстной суммы впередъ, западная церковь сдѣлала соблазнъ. Таковы, напримѣръ, слова, сказанныя папою Иннокентіемъ VIII: „Богу угодна не смерть грѣшника, но чтобы грѣшникъ платилъ и жилъ“. По инструкціи папскаго посланника—монаха Тецеля наказуемость распределена была такъ, что отцеубійство и братоубійство отпускались за меньшую сумму, чѣмъ колдовство и церковная кража <sup>1)</sup> Въ началѣ XVI вѣка папа Юлій II распространяетъ отпущеніе грѣха за деньги и на ереси, т. е. на такія преступленія которыя по прежнему церковному законодательству римскому наказуемы были всегда не иначе, какъ смертію. Такса за отпущеніе грѣховъ составляетъ систему композицій папскаго уголовного права. Независимо отъ отпущенія грѣховъ, въ позднѣйшемъ каноническомъ правѣ являются еще денежныя наказанія, что по существу каноническихъ началъ знаменуетъ упадокъ этого права, такъ какъ въ немъ находятъ мѣсто различіе между бѣдностью и богатствомъ.

Итакъ, каноническое право принимаетъ направленіе, прямо противоположное направленію свѣтскаго уголовного права. По мѣрѣ того какъ это послѣднее удаляется отъ устарѣвшихъ системъ композицій и частной мести и разсматриваетъ преступленіе въ его истинной природѣ, какъ нарушеніе общественнаго порядка,—церковное уголовное право съ своей стороны приближается къ матеріальному понятію о преступленіи, къ чисто внѣшнему удовлетворенію.

Понятіе среси, какъ преступленія, изъ числа германскихъ законовъ, впервые явилось въ Вестготскомъ правѣ <sup>2)</sup>, испытавъ

<sup>1)</sup> Häusser въ своей «исторіи реформаци» говоритъ о слѣдующихъ цѣнахъ: содомія стоила 12 дукатовъ, церковная кража 9, смертельныя убойи 7, колдовство 6, отцеубійство и братоубійство 4.

<sup>2)</sup> Lex Visigothorum, lib. XII, tit II, cap. (2 Canciani, т. IV); Du Bois Histoire du droit criminel, t. I. p. 536—540.

шелъ сильное вліяніе испанскаго духовенства. Христіанство, послѣ обращенія Вестготовъ, съ королемъ Реккаредомъ во главѣ, становится государственной религіей Испаніи, и всякое нападеніе на послѣднюю возводится на степень возмущенія противъ государства, однимъ изъ основныхъ учрежденій котораго является церковь. Отсюда не только всякій фактъ, противорѣчащій единой и святой вѣрѣ церкви, но и всякій диспутъ, всякое слово, произнесенное частнымъ или публичнымъ образомъ, преслѣдуется жестокими наказаніями: виновный изъ духовныхъ угрожается лишеніемъ сана, конфискаціей имущества и безчестіемъ, которое остается надъ нимъ до тѣхъ поръ, пока онъ не раскается и не обратится на путь ученія церкви; виновный изъ свѣтскихъ наказывается лишеніемъ почестей, конфискаціей имущества и изгнаніемъ, которое продолжалось до его обращенія <sup>1)</sup>.

Рядомъ съ ересью ставится и исповѣданіе еврейской религіи, противъ которой предпринимаются жестокія преслѣдованія, подсказанныя народной ненавистью къ евреямъ. Насмѣшка и нападеніе на христіанское ученіе, также защита іудейской вѣры за одно слово караются въ Вестготскомъ правѣ 100 ударами, битьемъ головы, конфискаціей и изгнаніемъ. Запрещаются далѣе обряды еврейской вѣры; соблюденіе праздниковъ, нарушеніе евреями праздниковъ христіанскихъ полевыми или ремесленными работами, обрѣзаніе, употребленіе особенной пищи, между прочимъ, свиного мяса, даже отказъ ѣсть съ христіанами. Преслѣдуется всякое вовлеченіе въ іудейство, удержаніе отъ крещенія, къ принятію котораго нѣкоторые короли, какъ напр. Sisebut, принуждали евреевъ подъ угрозой бичеванія, битья головы и ссылки. Запрещается также чтеніе книгъ, въ которыхъ говорилось противъ христіанства, или ихъ сокрытіе у себя, тѣмъ болѣе—распространеніе такихъ книгъ; даже дѣти свыше 10 лѣтъ, сохранявшія таковыя книги, не остаются безъ наказанія: имъ назначается, какъ лжеучи-

<sup>1)</sup> Испанское духовенство, подъ вліяніемъ котораго были изданы эти законы противъ еретиковъ, около того же времени, рѣшило на Толедскомъ соборѣ, на которомъ Реккаредъ торжественно присоединился къ католической религіи, къ чисто духовному наказанію виновныхъ въ нарушеніи церковныхъ постановленій присоединять еще и тѣлесное наказаніе (Du Bois, *ibid.* p. 537).

телямъ, бичеваніе въ 100 ударовъ въ первый разъ, а въ случаѣ повторенія—100 ударовъ, конфискація и изгнаніе. Вторичное обращеніе въ іудейство послѣ принятія христіанства влекло смертную казнь—побиеніе камнями или сожженіе, которое должно было исполняться самими евреями, а въ случаѣ помилованія—вѣчное рабство и конфискація имущества. Тѣ же послѣдствія распространялись и на всѣхъ другихъ еретиковъ, если попытки со стороны епископа возвратить виновнаго на путь истины окончились неудачей; если же обращеніе удавалось, то ограничивались епитиміей. Такимъ образомъ, много раньше возникновенія инквизиціи въ кодексѣ вестготовъ были опредѣлены нѣкоторыя изъ тѣхъ наказаній, которыя потомъ съ такою щедростію расточались противъ еретиковъ этимъ страннымъ судилищемъ.

Въ періодъ феодализма и абсолютизма съ одной стороны расширяется кругъ преступленій противъ религіи, а съ другой возрастаетъ жестокость наказаній за нихъ. Последняя происходитъ главнымъ образомъ подъ вліяніемъ ученій церкви и также принятія римскаго права. Церковь этого періода при мѣрѣ укрѣпленія своего политическаго значенія значительно расширила тѣ интересы, которые охранялись по религіознымъ соображеніямъ, а также не только поддерживала суевѣріе, жившее въ обществѣ, но и сообщила ему санкцію, искусно подкрѣпивъ авторитетомъ Библіи, подтасовавъ текстъ ея. Примкнувъ къ варварскимъ положеніямъ о пыткѣ римскаго права, рекомендовавъ наказанія Библіи, проникнутыя идеей возмездія, средневѣковая церковь въ систему наказуемости преступленій вообще и противъ религіи въ особенности внесла тотъ духъ угрозъ и жестокости, которымъ такъ рѣзко запечатлѣно средневѣковое уголовное право. Но рядомъ съ этимъ является уже и реакція: каноническое право, а также допущенное въ немъ видѣ римское право, способствовавшее также усиленію грубости правовъ и жестокости наказаній, вызывая научную обработку права, помогли болѣе глубокому выясненію природы и состава отдѣльных преступленій. Въ концѣ этого періода подъ вліяніемъ главнымъ образомъ новыхъ религіозныхъ воззрѣній и ученій школы естественнаго права происходитъ по-

решена въ области преступленийъ противъ религіи въ тѣхъ же видахъ направленіяхъ, но только въ обратную сторону.

Исторія преступленія ереси этого періода (съ XIII в.) по основнымъ государствамъ Запада можетъ быть представлена въ слѣдующихъ чертахъ.

### Германія.

Въ Германіи ересь разсматривалась какъ посягательство на самую цѣлость церкви, какъ религіознаго общества, и отождествлялась съ верховной измѣной, которая, въ отличіе отъ измѣны свѣтской власти, называлась церковной и причислялась къ категоріи оскорбленій Божескаго величества—*crimen laesae majestatis divinae*. Благодаря же тогдашнему господству церкви, а также въ виду того, что возникновеніе и распространеніе ересей въ средніе вѣка нерѣдко сопровождалось нарушеніемъ общественнаго спокойствія, ересь была возведена на степень публичнаго преступленія и уравнена съ преступленіемъ противъ величества <sup>1)</sup>.

Наказанія, которыя по каноническому праву налагались за ересь, были церковныя и свѣтскія. Церковными наказаніями, общими для мірянъ и духовныхъ, были: великое отлученіе (*excommunicatio major*), иррегуляритетъ, или неспособность къ принятію посвященія, къ полученію церковныхъ должностей и лишеніе христіанскаго погребенія.

Великое отлученіе можетъ постигать виновнаго не только по силѣ судебного приговора <sup>2)</sup>, *ferendae sententiae*, какъ это

<sup>1)</sup> Надо замѣтить, что понятіе ереси въ средніе вѣка чрезвычайно расширилось. Кромѣ апостазіи и схизмы, которыя были признаны однимъ изъ видовъ ереси, неразборчивая средневѣковая теорія и законодательство подводили подъ это понятіе совершенно разнородныя иногда преступленія. Такъ, въ городскомъ Аугсбургскомъ правѣ понятіе ереси распространяется и на противоестественныя преступленія, а древнешвейцарское право прямо говоритъ: „Ketzerlei es sei in Glaubenssachen oder fleischlichen Sünden“. При преслѣдованіи ереси альбигойцевъ или вальденцевъ понятіе ереси было перенесено и на колдовство и, такимъ образомъ, породились и распространились процессы противъ колдовства, съ вѣда ереси, а знаменитый трактатъ, въ которомъ обстоятельно излагается ученіе объ этомъ преступленіи,—*Malleus maleficarum*,—говоритъ, что отрицаніе реальности колдовства есть ересь; поздне къ еретикамъ причислялись и ереси.

<sup>2)</sup> Illud sane. 34. C. Notandum est. 37. C. 24. Q. 3; C. Si quis episcopus. 22.



было ранѣе, но и *ipso facto*, т. е. наступаетъ само собою непосредственно вслѣдъ за совершеніемъ преступнаго дѣянія<sup>1</sup> и папской буллой предоставлено апостольскому престолу<sup>2</sup>).

Еретики вообще неспособны къ принятію посвященія<sup>3</sup>. Такая неспособность поражаетъ не только открытыхъ, но тайныхъ еретиковъ<sup>4</sup>). Ей подлежатъ въ большей степени наказуемости клирики, переходящіе къ еретикамъ<sup>5</sup>) или принимающіе отъ нихъ рукоположеніе<sup>6</sup>). Первые, въ случа обращения, чрезъ диспенсацию допускаются вновь къ отпращивленію своего *ordo's*, однако безъ полученія высшаго; вторые же болѣе не разрѣшаются и остаются для своего *ordo's* всякаго высшаго неспособными. Ересь, далѣе, дѣлаетъ неспособнымъ къ приобрѣтенію должности, *inhabilis*. Судьбамъ еретика пожалованіе — недействительно<sup>7</sup>). Неспособность къ церковнымъ должностямъ поражаетъ даже потомковъ еретика<sup>8</sup>), а именно: съ отцовской стороны до второй, съ материнской до первой степени; однако не тогда, когда род

C. 1. Q. 7. Великому отлученію подлежали и тайные еретики: *Bulla Coenae* § 1: „*Excommunicamus... et singulos alios haereticos... publice vel occulte*“.

1) C. *Sicutait*. 8. X. (5. 7): „...eos, et defensores et receptatores eorum ad themati decernimus subiacere“. C. *Excommunicamus*. 13. pr. *ibid.*: „*Excommunicamus et anathematizamus omnem haeresim ...condemnantes haereticos universo* C. *Excommunicamus*. 15. pr. *ibid.* C. *Noverit*. 49. X de sent. *excom.* (5. 3 Conc. *Trid.* sess. 24. c. 6. *inf. de ref.*

2) *Bulla coenae Domini*. § 22: „*Caeterum a praedictis sententiis nullus alium, quam per romanum Pontificem... absolvi possit*“.

3) C. *Verum est*. 18. *inf.* C. 1. Q. 1. S. *Innoc.* I. a. 414: „... nostrae lex ecclesiae est, venientibus ab haereticis, qui tamen illic baptizati sunt... laicam tantum tribuere communionem, nec ex his aliquem in clericatus honorem vel exiguum subrogare“. C. *Qui in aliquo*. 5. D. 51: „*Qui in aliquo crimine detecti sunt, et infamiae nota aspersi sunt... qui in haeresin lapsi sunt*“.

4) Conc. *Trid.* sess. 24. C. 6 de *ref.*

5) C. *Saluberrimum*. 21. C. I. Q. 7. S. *Leo*: „...circa quos etiam canon constitutionem praecipimus custodiri, ut in magno habeant beneficio, si ademptum sibi omni spe promotionis, in quo inveniuntur ordine, stabilitate perpetuo mancant“.

6) C. *Si qui*. I. *ibid.*: „...eos quoque suscipi convenit, cum revertuntur, communicent laici, et satis habeant, quod admittuntur ad pacem“.

7) C. *Quicunque*. 2 § 2. in 6. (5. 2): „*Haeretici autem, credentes... nullum ecclesiasticum beneficium...admittantur. Quod si secus actum fuerit, decernimus irritum et inane*“. C. *Statutum*. 15. *ibid.*

8) C. *Quicunque*. 2. §. 2. *inb.* (5. 2).

тели доказали исправленіе и вновь приняты въ церковное общеніе <sup>1)</sup>).

Церковному погребенію еретиковъ препятствуетъ два обстоятельства: отлученіе и ересь, такъ что съ устраненіемъ одного прямо недѣйствительно и другое. Для отлученныхъ еретиковъ третій Латеранскій соборъ (1179 г.) запретилъ отправленіе церковныхъ праздниковъ и служеніе панихидъ <sup>2)</sup>. Четвертый Латеранскій соборъ (1216 г.) подтвердилъ это запрещеніе такимъ образомъ, что кто хоронитъ по христіанскому обряду, *hujusmodi tradere sepulturae*, или служить панихиды еретикамъ, объявленнымъ по приговору церкви подпавшими отлученію, *excommunicati*, и не принесшимъ въ теченіе одного года удовлетворенія, тотъ лишается своей должности, которую безъ апостольской диспенсаціи опять получить не можетъ <sup>3)</sup>. Папа Александръ IV усилилъ это наказаніе, объявивъ тѣхъ, кто позволитъ себѣ съ умысломъ хоронитъ осужденныхъ еретиковъ, подлежащихъ отлученію, отъ какового они могутъ освободиться не прежде, какъ публично своими руками выкоютъ и вынесутъ трупы, неправильно схороненные. вмѣстѣ съ тѣмъ было прибавлено, что мѣсто, т. е. могила, навсегда теряетъ право быть мѣстомъ христіанскаго погребенія <sup>4)</sup>. Особенными церковными наказаніями, поражающими только духовныхъ, являются: лишеніе церковныхъ должностей и привилегій <sup>5)</sup> и деградация, или

<sup>1)</sup> C. Statutum felicis. 15. *ibid*.

<sup>2)</sup> C. Sicut. 8. X. (5. 7.) „...eos...anathemati decernimus subiacere... Si autem in hoc peccato decesserit, neque sub privilegiorum nostrorum quibuscunque indulgentiarum obtentu, neque sub alia quacunque occasione oblatio pro eo fiat, aut inter christianos accipiat sepulturam“.

<sup>3)</sup> C. Excommunicamus. 13. § 5. X (5. 7): „...postquam quis talium fuerit excommunicatione notatus, si satisfacere contempserit intra annum, ex tunc ipso jure sit factus infamis... Sane clerici non exhibeant hujusmodi pestilentibus ecclesiastica sacramenta, nec eos, christianae praesumant tradere sepulturae, nec ecclesiarum synas aut oblationes eorum percipiant; alioquin suo priventur officio, ad quod nunquam restituantur absque indulto sedis apostolicae speciali“.

<sup>4)</sup> C. Quicumque. 2. in 6 (5. 2): „Quicumque haereticos... scienter praesumpserint ecclesiasticae tradere sepulturae, usque ad satisfactionem idoneam excommunicationis sententiae se noverint subiacere nec absolutionis beneficium mereantur, nisi propriis manibus publice extument et projiciant hujusmodi corpora damnatorum, et locus ille perpetua careat sepultura“.

<sup>5)</sup> C. Saluberrimum. 21. C. 1. Q. 7.

отрѣшеніе духовнаго лица отъ всѣхъ его клерикальныхъ правъ и отличій, сопровождавшаяся обыкновенно передачей виновнаго свѣтскому суду или заключеніемъ въ монастырь <sup>1)</sup>).

Свѣтскія наказанія ереси были двухъ родовъ: 1) наказанія, поражавшія живую личность виновнаго. Сюда относились изгнаніе, временное и вѣчное заточеніе, смертная казнь и инфамія. Изгнаніе было опредѣлено Латеранскимъ соборомъ 1216 года подъ угрозой лишенія королей ихъ достоинствъ при бездѣйствіи въ примѣненіи этой кары. Вѣчное заточеніе, нанесшее себѣ поддержку въ декретахъ папы Бонифация VIII, назначалось только тѣмъ подсудимымъ, которые, будучи осуждены церковнымъ судомъ, принесли покаяніе, или которые только послѣ крайнихъ угрозъ и пытокъ отрекались отъ ереси <sup>2)</sup>. Смертная казнь вводится указомъ Фридриха II и въ 1220 г. практикуется потомъ обыкновенно въ видѣ сожженія. Послѣднее, какъ уже существующее наказаніе еретиковъ, упоминается въ указѣ 1231 года короля Генриха и затѣмъ опредѣляется для Ломбардіи въ томъ же году Фридрихомъ II. Сожженіе назначается еретикамъ также въ Саксонскомъ <sup>3)</sup> и Швабскомъ <sup>4)</sup> зеркалахъ, затѣмъ въ Бамберскомъ и Бранденбургскомъ судебныхъ уставахъ <sup>5)</sup>).

Инфамія влекла за собою лишеніе почти всѣхъ правъ, была такъ сказать, гражданскою смертію: виновный признавался неспособнымъ къ занятію публичныхъ должностей <sup>6)</sup>, если же имѣлъ таковыя, то терялъ ихъ, равно какъ и всѣ достоинства <sup>7)</sup>. Если онъ былъ судьей, то не могъ вести тяжбы, и

<sup>1)</sup> C. Ad abolendam. 9. X. (5. 7): „...sancimus, ut quicunque manifeste fuerint in haeresi deprehensi, si clericus est, vel cujuslibet religionis obumbratione fu calus, totius ecclesiastici ordinis praerogativis nudetur, et sic omni officio et beneficio spoliatus ecclesiastico saecularis relinquatur arbitrio potestatis, anim adversione debita puniendus“. C. Excommunicamus. 13. § 1. X (5. 7).

<sup>2)</sup> C. Excommunicamus. 15. § 1. X (5. 7): „Si qui autem... postquam fuerint deprehensi, redire voluerint ad agendam condignam poenitentiam, in perpetuo carcere detrudantur“.

<sup>3)</sup> Sachsenspiegel, Art. 13. § 7.

<sup>4)</sup> Schwabenspiegel, cap. 261.

<sup>5)</sup> Bamb. u. Brand. H. G. O., Art. 130.

<sup>6)</sup> Auth. Credentes. c. 4. C. (1. 5): „...sit infamis, nec ad publica officia, seu consilia, vel ad eligendum aliquos adhibeatur“. C. Manichaei. 12. C. cod. C. Excommunicamus. 13. § 5. X. (5. 7). Nov. 109. praef.

<sup>7)</sup> C. Utcommissi. 12. in 6. (5. 2).

его судебныя познанія не имѣли значенія <sup>1)</sup>; онъ не допускался къ свидѣтельству <sup>2)</sup>, къ предъявленію исковъ <sup>3)</sup>, къ завыщательнымъ распоряженіямъ и къ приобрѣтенію имущества по наслѣдству <sup>4)</sup>. Осужденный еретикъ не могъ заключить ни какой дѣйствительной сдѣлки <sup>5)</sup>. Никто не можетъ явиться передъ еретикомъ въ судѣ въ качествѣ отвѣтчика, *respondere*: онъ самъ долженъ отвѣчать всѣмъ <sup>6)</sup>. Это постановленіе папа Григорій IX въ 1235 г. распространилъ на всѣхъ явно впавшихъ въ ересь, такъ что по отношенію къ нимъ всѣ были свободны отъ обязанности ленной вѣрности, чрезъ какой бы договоръ эта обязанность ни возникла <sup>7)</sup>. Адвокатамъ и нотариусамъ запрещено было подъ угрозой отрѣшенія отъ должностей и инфаміи оказывать еретикамъ какую-либо помощь своими спеціальными свѣдѣніями <sup>8)</sup>. Мало того, съ еретиками, какъ съ отверженными, запрещено было общеніе, дѣловыя сношенія <sup>9)</sup> и особенно принятіе ихъ подъ свою защиту <sup>10)</sup>. Однако это запрещеніе болѣе имѣло въ виду вредное вліяніе еретиковъ, чѣмъ ихъ наказаніе <sup>11)</sup>. Родительская власть еретика юридически разрушалась, и сынъ, если отецъ его былъ еретикомъ, приобрѣталъ себѣ самостоятельность внѣ установленныхъ закономъ семейныхъ условій <sup>12)</sup>. Имущество

<sup>1)</sup> *Auth. Credentes. c. 4. C. (1. 5): „...quod si forte iudex exstiterit, ejus sententia nullam obtineat firmitatem, nec causae aliqua ad ejus audientiam perferantur“.* *C. Excommunicamus. 13. § 5. X. (5—7).*

<sup>2)</sup> *Ibid. C. Si haereticus. 26. C. 2. Q. 7. C. Quoniam. 21. C. (1. 5). Nov. 54. c. 1.*

<sup>3)</sup> *C. Pagani. 25. C. 2. Q. 7. C. Quod autem. 2. C. 4. Q. 1.*

<sup>4)</sup> *C. Manichaeos. 4. § 2. 5. C. Quae de Samaritis. 18. C. Cognovimus. 19. C. Divinam. 22. C. (1. 5). Nov. 115. c. 3. § 14.*

<sup>5)</sup> *C. Manichaeos. 4. § 3. Cod. (1. 5).*

<sup>6)</sup> *Auth. Credentes. cit.: „...Nullus praeterea ei super quocunque negotio, sed ipse aliis respondere cogatur“.* *C. Excommunicamus. 13. § 5. X. (5. 7).*

<sup>7)</sup> *C. Absolutos. 16. X. (5. 7): „Absolutos se noverint a debito fidelitatis homini et totius obsequii, quicunque lapsis manifeste in haeresim aliquo pacto, quacunque firmitate vallato, tenebuntur obstricti“.* Папы Григорій VII и Урбанъ II восстановили то же самое относительно всѣхъ отлученныхъ: *C. Nos sanctorum. 1. C. Iuratos. 5. C. 15. Q. 6.*

<sup>8)</sup> *C. Si adversus. II. X. (5. 7).*

<sup>9)</sup> *C. Sicut. 8. X (5. 7).*

<sup>10)</sup> *C. Manichaeos. 4. § 7. C. (1. 5). C. Sicut. 8. X (5. 7).*

<sup>11)</sup> *Tum. III. 10. 2 Иоан. 10—11. C. Omnia. 24. C. 24. Q. 1.*

<sup>12)</sup> *C. Quicunque. 2. § 4. in 6. (5. 2).*

еретика немедленно конфисковалось <sup>1)</sup>). Если оно принадлежало мирянину, то поступало въ казну, если же—лицу духовному, то въ пользу церкви <sup>2)</sup>). Папа Иннокентій III примѣнялъ этотъ порядокъ конфискованія исключительно къ церковной области и объявилъ, что князья и намѣстники другихъ городовъ могутъ приступать къ конфискаціи послѣ церковнаго осужденія <sup>3)</sup>). Дома еретиковъ разрушались, а на ихъ мѣсто свозились нечистоты; приданое также подлежало конфискаціи, если дѣвица предъ выходомъ замужъ знала объ ереси мужа <sup>4)</sup>).

2) Наказанія, падавшія на мертвую или отсутствующую личность еретика.

Исслѣдованіе ереси продолжалось и послѣ смерти виновнаго; осужденіе послѣдняго влекло проклятiе его памяти, иногда вырытіе трупъ изъ могилы и сожженіе, а также конфискацію <sup>5)</sup>), лишившую, конечно, наслѣдниковъ ожидаемаго ими наслѣдства <sup>6)</sup>); въ законномъ погребеніи, *legitima sepulchra*, имъ не отказывалось <sup>7)</sup>). Въ случаяхъ неотысканія еретика агентами инквизиціи или неявки его по вызову, онъ признавался нераскаленнымъ еретикомъ—*contumax*, и такъ какъ нельзя было сжечь его тѣло, то сжигали его деревянное или бумажное изображеніе. При бѣгствѣ обвиняемаго еретика изъ тюрьмы, чтò равнялась сознанию въ ереси, сжигали деревян-

<sup>1)</sup> C. Manichaeos. 4. § 1. Auth. Gazaros. c. 19. C. (1. 5). C. Cum secundum 19. in 6. (5. 2).

<sup>2)</sup> C. Excommunicamus. 13. § 1. X (5. 7). C. Cum secundum. 19. in 6 (5. 2).

<sup>3)</sup> C. Vergentis. 10. X. (5. 7).

<sup>4)</sup> C. Decrevit. 14. in 6. (5. 2). Nov. 119. c. 1.

<sup>5)</sup> C. Manichaeos. 4. § 4. C. (1. 5): „In mortem quoque inquisitio extendatur. Nam si in criminibus majestatis licet memoriam accusare defuncti, non immerito et hic debet subire tale iudicium“. C. Sane. 6. C. 24. Q. 2: „...oportet haereticos et post mortem anathematizari“. C. Accusatus. 8. § 7. in 6. (5. 2): „In eo vero casu, quo haeredes ad successionem non debent ob haeresim sui auctoris admitteri, quod, auctore ipso vivente, hoc non fuerit, interveniente ipsius morte, per sententiam declaratum, ad confiscationem bonorum post mortem eiusdem nihilominus procedatur“.

<sup>6)</sup> Anth. Gazaros. cit.: „...ita quod filii eorum ad successionem eorum pervenire non possint“. C. Vergentis. 10. X. (5. 7). C. Manichaeos. 4. § 6. Cognovimus. 19. C. (1. 5).

<sup>7)</sup> Humanum. 9. C. (1. 5): „Humanum et pium hoc arbitrati, haereticos permittimus sepeliri legitimis sepulchris“.

ную статую бѣглеца въ юлпакѣ и въ одеждѣ осужденныхъ <sup>1)</sup>. Потомки еретика (съ отцовской стороны до второй, съ материнской—до первой степени), кромѣ того, лишались права на занятіе общественныхъ должностей, *officium publicum* <sup>2)</sup>; такъ какъ пожалованіе считалось недѣйствительнымъ, то они теряли полученныя послѣ осужденія должности.

Участіе въ ереси каралось различно, смотря по его природѣ. Различалось пять категорій членовъ ереси: а) еретики въ собственномъ смыслѣ или главные виновники; в) сообщники или послѣдователи ереси, *credentes, sectatores*. Этимъ именемъ назывались тѣ, которые принимали и упорно исповѣдывали ересь <sup>3)</sup>. Какъ раздѣляющіе и исповѣдующіе ученіе еретика въ собственномъ смыслѣ, они считались также ерешниками и вполнѣ раздѣляли судьбу ихъ, т. е. ученіе ихъ осуждалось, и при отсутствіи смягчающихъ обстоятельствъ сами они карались наравнѣ съ послѣдними <sup>4)</sup>. Къ нимъ причислялись и подозрѣваемые въ ереси (*suspecti*), если они не очищались отъ подозрѣнія и по истеченіи года послѣ наложеннаго на нихъ отлученія продолжали упорствовать въ своемъ заблужденіи <sup>5)</sup>. с) Укрыватели, *receptatores, receptores*, или

<sup>1)</sup> Иногда безъ всякаго постановленія инквизиціоннаго трибунала предпринимали очистку кладбищъ, гдѣ лежали кости еретиковъ, такъ какъ въ этихъ юлпакѣ, какъ оскверненныхъ, нельзя было хоронить умершихъ. Если трупы еретиковъ не были сожигаемы, то ихъ обыкновенно сносили въ особое мѣсто вдали отъ города—туда же, куда выкидывали падаля и всякія нечистоты. Осовинъ. Исторія альбійцевъ. т. II. стр. 516.

<sup>2)</sup> C. Quicumque. 2. § in 6. (5. 2). C. Statutum. 15. *ibid.*

<sup>3)</sup> C. Dixit Apostolus. 29. C. 24. Q. 3. S. August.: „qui sententiam... quam non audacia suae praesumptionis pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi“.

<sup>4)</sup> C. Achatius. 1. C. 24. Q. 1: „Achatius non est factus inventor novi erroris vel veteris incitator; atque ideo non erat necessarium, ut adversus eum nova sententia prodiret, sed antiqua tantummodo renovaretur“. C. Majores. 2. *ibid.* C. Excommunicamus. 15. in fin. X. (5. 7): „credentes autem eorum erroribus haereticos simul judicamus“.

<sup>5)</sup> C. Ad audientiam. 9. X. (5. 7): „Qui vero inventi fuerint sola suspicione notabiles, nisi ad arbitrium episcopi juxta considerationem suspicionis qualitateque personae innocentiam congrua purgatione monstraverint, simile sententiae subiacehant“. C. Excommunicamus. 13. § 2. *ibid.*: „Qui autem inventi fuerint sola suspicione notabiles... monstraverint, anathematis gladio feriuntur, et

тѣ, которые давали убѣжище еретикамъ съ цѣлью избавить ихъ отъ судебного преслѣдованія и наказанія. У нихъ предполагалось знаніе о преступленіи и готовность его защищать, поддерживать, а это уже было равносильно участію въ виновности, въ силу чего таковые и карались наравнѣ съ соумышленниками въ ереси; кромѣ того, укрыватель нарушаетъ общественную безопасность и препятствуетъ общественному правосудію <sup>1)</sup>. Но изъ факта укрывательства преступника не всегда необходимо выводилось заключеніе объ участіи въ ереси: укрыватель могъ дѣйствовать по чувству состраданія, дружбы или родства; по этому производилось разслѣдованіе причинъ укрывательства <sup>2)</sup>. а) Защитники ереси, *defensores*, или тѣ, которые защищали еретиковъ или посредствомъ слова, доказывая правовѣрность исповѣдываемыхъ ими убѣжденій и чистоту ихъ нравственныхъ свойствъ, или посредствомъ силы, отражая законное ихъ преслѣдованіе. Какъ защищавшіе посредственно ересь, они ставились на одну степень съ еретиками и равнымъ образомъ карались <sup>3)</sup>. Впрочемъ, защита обвиняемаго по чувству челоуѣколюбія, безъ всякаго одобренія ереси, и при томъ лицами, пріобрѣтшими извѣстность своимъ православіемъ, не включалась въ понятіе ереси. е) Благопріятствовавшіе ереси, *fautores*, которые оказывали содѣйствіе распространенію ереси устраненіемъ препятствій или подкрѣпляющими средствами. Такъ какъ благопріятствование ереси предполагаетъ дѣятельность, направленную прямо въ пользу ереси, то оно и причислялось обыкновенно къ видамъ послѣдней и каралось наравнѣ съ ересью. Впрочемъ, изъ факта благопріятствованія не всегда и не тотчасъ заклю-

usque ad satisfactionem condignam ab omnibus evitentur, ita, quod, si per annum in excommunicatione perstiterint, ex tunc velut haeretici condemnentur". C. Cum contumacia. 7 in 6. (5. 2). Auth. Gazaros. C. 19. § 1. C. (1. 5).

<sup>1)</sup> C. Excommunicamus. 13. § 5. X. (5. 7): „Credentes praeterea, recentatores, defensores, et fautores haereticorum excommunicationi decernimus subiacere, firmiter statuentes, ut, postquam quis talium fuerit excommunicatione notatus, si satisfacere contempserit intra annum, ex tunc ipso jure sit fectus infamis".

<sup>2)</sup> Tr. Eos. 2. D. de recept (47. 16).

<sup>3)</sup> C. Qui aliorum. 32. C. 24. Q. 3: „Qui aliorum defendit errorem, multo amplius damnabilior est illis, qui errant... Unde, quia magister erroris est, non solum haereticus, sed. etiam haeresiarcha dicendus est".

чали о виновности въ ереси. Обыкновенно виновнаго сперва подвергали отлученію и затѣмъ уже, по {прошествіи года, если онъ не очищался отъ подозрѣнія, присуждали къ остальнымъ наказаніямъ, положеннымъ за ересь <sup>1)</sup>.

Особенно строго относилась духовная власть къ рецидивстамъ—еретикамъ (*relapsi*) <sup>2)</sup>. Понятіе рецидива примѣнялось не только тогда, когда отрекшійся отъ заблужденій вновь впадалъ въ то-же, но и тогда, когда его послѣдующее заблужденіе было другого рода, чѣмъ первое <sup>3)</sup>. Равнымъ образомъ это понятіе не исключалось, если виновный послѣ прощенія въ одной формѣ соучастія впадалъ въ другую, напр. послѣ благопріятствованія ереси впадалъ въ ересь въ собственномъ смыслѣ, или являлся соумышленникомъ, защитникомъ и т. п. <sup>4)</sup>. Понятіе рецидива, кромѣ того, распространялось и на получившихъ прощеніе, но заподозрѣнныхъ въ ереси (*suspecti*); при этомъ рѣшающее значеніе имѣлъ родъ подозрѣнія: при сильномъ (*vehemens*) рецидивъ признавался, при слабомъ (*levis*) исключался <sup>5)</sup>. Неявка въ судъ по вызову усиливала подозрѣніе, почему виновный отлучался и черезъ годъ осуждался <sup>6)</sup>. Вновь отпадшіе лишались права быть выслушанными на судѣ и прямо передавались свѣтской власти для наказанія, которое обыкновенно заключалось въ сожженіи <sup>7)</sup>. Къ нимъ примѣнялось то общее правило, что инквизиціи никогда не прощаетъ дважды <sup>8)</sup>. Единственное снисхожденіе, которое позднѣе было допущено, заключалось въ томъ, что ихъ при явномъ раскаяніи не лишали передъ смертію, какъ другихъ еретиковъ, таинствъ по-

<sup>1)</sup> C. *Excommunicamus*. 13. § 5. X. (5. 7).

<sup>2)</sup> C. *Ex Manichaeo*. 16. pr. C. (1. 5): „Ex Manichaeo factus orthodoxus si inventus fuerit ea, quae pristini erroris erunt, facere, aut saltem una degere damnatur et conversari cum Manichaeis, nec confestim prodiderit illa competenti iudici, ultimo supplicio punietur“.

<sup>3)</sup> C. *Accusatus*. 8. § 1. in 6. (5. 2).

<sup>4)</sup> C. *Accusatus*. 8. § 2. *ibid*.

<sup>5)</sup> C. *Ad abolendam*. 9. X. (5. 7). C. *Accusatus*. 8. pr. in 6. (5. 2).

<sup>6)</sup> C. *Cum contumacia*. 7. in 6. (5. 2).

<sup>7)</sup> C. *Ad abolendam*. 9. X. (5. 7). Lucius III: „...qui ...deprehensi fuerint in huiusmodi haeresim incidisse, saeculari iudicio sine ulla penitus audientia decernuntur relinquendos“.

<sup>8)</sup> Loiseleur, *Les crimes et les peines*, 185.



канія и причащенія <sup>1)</sup>). Обыкновеннымъ судьей по дѣламъ ереси былъ епископъ діоцеза <sup>2)</sup>; но за папскимъ престоломъ было признано право назначать особыхъ инквизиторовъ, которые могли начать и вести процессы <sup>3)</sup>, однако не противъ самого епископа <sup>4)</sup>. Какъ первый, такъ и послѣдніе могли производить отдѣльныя судебныя дѣйствія, какъ напр. врученіе повѣстоковъ, наложеніе ареста, допросъ свидѣтелей и т. п., но тяжкій арестъ они могли постановить только сообща и также, по предварительномъ совѣщаніи, произнести приговоръ, который иначе былъ недействителенъ <sup>5)</sup>. Въ особенныхъ случаяхъ и если, притомъ, не потерпѣть ущерба самое дѣло, отдѣльныя судебныя порученія и даже цѣлое судопроизводство могло быть возложено на отлученнаго или такого, который только фактически, а не по праву имѣлъ судебную власть <sup>6)</sup>. Къ свидѣтельству допускались отлученные, подвергнутые инфаміи; участники, *participes*, или товарищи по преступленію *socii criminis* <sup>7)</sup>; послѣдніе допускались и тогда, когда они сначала отрицали свое участіе, а потомъ, *postmodum*, признавались; но они тогда преимущественно, *praesertim*, принимались въ свидѣтели, когда другихъ доказательствъ не было; имъ однако не безусловно вѣрили, но только тогда, когда изъ обстоятельствъ дѣла являлось предположеніе объ истинности ихъ показаній <sup>8)</sup>. При самомъ допросѣ свидѣтелей была та особенность, что имена свидѣтелей или доносчиковъ, если таковые были секретно сообщались судѣ, если имъ грозила большая опасность. Но той же самой причинѣ и для того, чтобы слѣдствіе велось съ большей осторожностію, судья могъ подъ угрозой немедленнаго отлученія запретить приглашеннымъ помощникамъ разглашеніе тайнъ и свѣдѣній о ходѣ процесса. Производящій слѣдствіе епископъ также обязывался къ скромности <sup>9)</sup>. Духовные, если

<sup>1)</sup> C. Supereo. 4. in 6. (5. 2.).

<sup>2)</sup> C. Ad abolendam. 9. X. (5. 7.).

<sup>3)</sup> C. Per hoc. 17. in 6. (5. 2.).

<sup>4)</sup> C. Inquisitores. 16. ibid.

<sup>5)</sup> Clem. Multorum. 1. § 1. (5. 3.).

<sup>6)</sup> C. Praesidentes. 6. in 6. (5. 2.).

<sup>7)</sup> C. In fidei. 5. ibid.

<sup>8)</sup> C. Accusatus. 8. § 3. ibid.

<sup>9)</sup> C. Statuta. 20. ibid.

они убѣдали веденію процесса; на примѣръ уговаривали подчиниться къ скрытію истины, или къ дачѣ ложныхъ показаній. или же незаконно выпустили ихъ на свободу, *liberando*, могли подвергнуться отъ главнаго судьи соотвѣтствующему взысканію <sup>1)</sup>). Наконецъ, на осужденіе нельзя было приносить никакой апелляціи <sup>2)</sup>; напротивъ, оправдательный для ереси приговоръ никогда не имѣлъ законной силы <sup>3)</sup>).

Обязанность доносить объ ереси, *denuntiatio*, есть собственно средство для борьбы съ нею, съ каковою цѣлію, не менѣе и для устраненія соблазна для другихъ, установлено было нѣсколько правилъ. Какъ таковыя, онѣ не принадлежатъ къ уголовному праву, но имѣя, несомнѣнно, связь съ нѣкоторыми положеніями послѣдняго, онѣ не могутъ быть оставлены безъ вниманія.

По вышеупомянутому постановленію противъ манихеевъ обязанность судебного донесенія не ограничивается одними манихейми, принявшими католическую вѣру, но ее должны нести и гражданскіе чиновники. Гражданскимъ и военнымъ чинамъ было приказано, чтобы они разыскивали и доносили, *prodant*, *παροιστάτωσαν*, о тѣхъ, которые хотя сколько нибудь были причастны къ нимъ, *ἐν αὐτοῖς*, *in suo consortio* (т. е. къ мани-

<sup>1)</sup> C. Accusatus. 8. § 8. *ibid.*

<sup>2)</sup> C. Ut inquisitionis. 18. *ibid.*: „...utque de haeresi a dioecetano episcopo vel inquisitore, seu inquisitoribus condemnatos, praefati potestates, domini temporales, sive rectores... sibi relictos statim recipiant, indilate animadversione debita puniendos, non obstantibus appellationibus seu proclamationibus praedictorum nequitiae filiorum: cum tam secundum ordinationem praedecessorum nostrorum, quam secundum legem imperialem appellationis et proclamationis beneficium expresse sit haereticis et credentibus, ac eorum receptatoribus, factoribus et defensoribus interdictum“.

<sup>3)</sup> Pii V constit. 22. Inter multiplices. 30 Decembr. 1567 § 1: „...hac nostra perpetua perpetuoque salutura universali constitutione omnes et singulas et quasque, etiam ex capite Innocentiae absolutorias, vel etiam praecedente canonica purgatione sub quacunque verborum forma declaratorias sententias, etiam definitivas, et decreta in eorundem reorum inquisitorum ac delatorum favorem per praedictum sanctissimum officium, aliosque iudices ordinarios et delegatos, ac etiam romanos Pontifices latas et lata, aut in futurum per nos etiam ac successores nostros romanos Pontifices pre tempore existentes, ferendas et ferenda, nunquam fecisse, nec in futurum posse facere transitum in rem judicatam, apostolica auctoritate declaramus, decernimus, statuimus et ordinamus“.

хеймъ). Несоблюденіе этой обязанности было опасно для нихъ въ томъ отношеніи, что они могли быть наказаны какъ манихеи, хотя бы и не были въ дѣйствительности ими. Если бы потомъ, ἐπί, схваченный манихей показалъ, что онъ былъ признанъ нѣкоторыми, ὑποσχεσθαι παρά τῶν, sciri se et posci talem ab aliquibus, то они должны были наказываемы соотвѣтственно, ἀρμόδιως, congrue, какъ манихеи, хотя бы и не были ими, ὥς τὰ αὐτὰ ἀμαρτάνοντες, такъ какъ тѣ, которые знали виновнаго, но не донесли на него, считались виновными въ томъ же преступленіи. Такимъ образомъ, доносъ былъ не только спеціальной обязанностію обращенныхъ манихеевъ, но и общей служебной—для борьбы съ ересью.

По постановленію папы Льва I <sup>1)</sup> епископы должны были уничтожать вредныя сочиненія присцилліанистовъ, въ противномъ случаѣ они сами подозрѣвались въ ереси и, какъ таковыя, подлежали осужденію. Отсюда прежде всего вытекаетъ для епископовъ обязанность разыскивать еретическія сочиненія и потомъ уже вообще преслѣдовать еретиковъ; но для остальныхъ вѣрующихъ существуетъ только моральная обязанность: увѣщевать заблуждающихся и затѣмъ доносить о нихъ, denuntiatio сапопса, для ихъ исправленія. Обязанность доносить объ ереси не была спеціально возложена на епископовъ, ибо она связывалась съ ихъ должностію; новымъ здѣсь было только постановленіе о несоблюденіи этой обязанности, влекомъ за собою подозрѣніе въ ереси. Обязанность борьбы съ ересью лежала далѣе на епископахъ во время ихъ объѣздовъ епархій, когда они не только предостерегали вѣрующихъ отъ заблужденій <sup>2)</sup>, но и назначали разслѣдованія ихъ <sup>3)</sup>. Это

<sup>1)</sup> C. Qui alios. 2. X. (5. 7): „Qui alios, cum potest, ab errore non revocat, se ipsum errare demonstrat“. „Unde si episcopus vel apogrypha habere per domos non prohibuerit, vel sub cononicorum nomine eos codices in ecclesia permiserit ligi, qui Priscilliani adulterina sunt emendatione corrupti, haereticum se noverit judicandum, quoniam, qui alium ab errore non revocet, se ipsum errare demonstrat“.

<sup>2)</sup> C. Placuit. 12. C. 10. Q. 1.

<sup>3)</sup> C. Cavendum. 7. C. 10. Q. 3: „...in inquirendis rebus emendatione dignis“. C. Perniciosam. 1. X. de off. jud. ord. (1. 31): „...habeant igitur episcopi... liberam potestatem, adulteria et scelera inquirere“. Conc. Trid. sess. 24. C. 3. de ref: „...Visitationum autem... praecipuus sit episcopus, sanam orthodoxamque doctrinam, expulsis haeresibus inducere“.

не касалось специально ереси, но относилось ко всѣмъ вообще преступленіямъ. Въ приходахъ епископы назначали и приводили къ присягѣ надежныхъ людей, *testes synodales*, чтобы при будущихъ своихъ объѣздахъ объявлять имъ о достойныхъ наказаніяхъ дѣяніяхъ <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, эти послѣдніе несли обязанность судебного донесенія, но эта обязанность давалась въ силу спеціальнаго порученія, а не была установлена закономъ и относилась не къ одной ереси, хотя и образовала потомъ переходъ къ ней. Четвертый Латеранскій соборъ (1216 г.) постановилъ, чтобы въ странахъ, въ которыхъ, по слухамъ, проживали еретики, ежегодно была двукратная визитация и три или болѣе надежныхъ челоѣка, или даже цѣлый околотокъ приводился бы къ присягѣ съ тѣмъ, чтобы доносить епископу о всѣхъ извѣстныхъ ему еретикахъ <sup>2)</sup>. Папа Григорій IX (1227—1241 гг.) подъ угрозой отлученія объявлялъ всѣхъ доносить судебной власти объ еретикахъ. Это предписаніе подтвердили папы Иннокентій IV <sup>3)</sup> и Николай III <sup>4)</sup>. Несоблюденіе этой обязанности влекло за собою каноническія наказанія <sup>5)</sup>. Если епископъ безъ достаточныхъ основаній не производилъ слѣдствія по дѣлу объ ереси, то онъ отрѣшался на три года отъ должности и, комѣ того, смотря по винѣ, могъ подлежать и другимъ наказаніямъ <sup>6)</sup>. Такъ какъ содержаніе чистоты вѣры есть преимущественная ихъ обязанность, то отрѣшается отъ своей должности (*ob Officio leponatur*) и тотъ, кто недостаточно заботился объ очищеніи всего діоцеза отъ еретиковъ <sup>7)</sup>. Намѣстники провинцій, ихъ подчиненные и „*defensores*“ въ городахъ, снисходительно относившіеся къ еретикамъ, подвергались денежному штрафу <sup>8)</sup>.

<sup>1)</sup> C. Episcopus. 7. C. 35 Q. 6.

<sup>2)</sup> C. Excommunicamus. 13. § 7. X. (5. 7).

<sup>3)</sup> Innoc. IV. constit. Noverit. 15 Jun. 1254.

<sup>4)</sup> Nicol. III. constit. Noverit. 5. Mart. 1280: „...Item si quis haereticos scilicet, vel aliquos occulta conventicula celebrantes, seu a communi conversatione debum vita, et moribus dissidentes, eos studeat indicare confessori suo vel illi, per quem credat ad praelati sui, et inquisitorum haereticae pravitatis notitia pervenire, alioquin excommunicationis sententia percellatur“.

<sup>5)</sup> C. Excommunicamus. 13. § 8. X. (5. 7).

<sup>6)</sup> Clem. Multorum. 1. § 4. (5. 3).

<sup>7)</sup> C. Excommunicamus. 13. § 8. X. (5. 7).

<sup>8)</sup> C. Guicunque. 8. in f. C. (1. 5).

„Defensores“ давали при этомъ особенную клятву, что въ своихъ дѣйствіяхъ они не допустятъ произвола <sup>1)</sup>. Папа Люцій III по соглашенію съ Фридрихомъ II предписалъ въ 1184 г. всѣмъ графамъ, баронамъ, намѣстникамъ и консуламъ въ городахъ и другихъ мѣстахъ, чтобы они подъ клятвою обязались охранять церковь отъ еретиковъ <sup>2)</sup>. Если они не сдерживали своего обѣщанія, то лишались своихъ достоинствъ, не могли сообщаться съ другими и отлучались, а на владѣнія ихъ налагался интердиктъ. Городъ, который самъ противился этимъ распоряженіямъ, или не наказывалъ противниковъ ихъ, не долженъ былъ имѣть сношеній съ другими городами и переставалъ быть резиденціей епископа. Императоръ Фридрихъ II угрожалъ слушникамъ потерей ихъ владѣній, которыя въ этомъ случаѣ переходили къ церкви <sup>3)</sup>. Четвертый Латеранскій соборъ, подтвердивъ это постановленіе, прибавилъ, что если въ теченіе года послѣ отлученія виновный не приносилъ удовлетворенія, то о немъ должно доносить папѣ, который освобождалъ вассаловъ его отъ данной ими клятвы, а владѣнія его отбирались въ церковь <sup>4)</sup>. Это же подтвердилъ папа Климентъ IV въ своей инструкціи инквизиторамъ <sup>5)</sup>. Папа Бонифаций VIII предписалъ свѣтскимъ властямъ, чтобы они по просьбѣ епископовъ или инквизиторовъ арестовывали еретиковъ и осужденныхъ наказывали бы. „Тѣ же, прибавляетъ онъ, которые не повинуются и епископомъ или инквизиторамъ мѣшаютъ отправлять ихъ обязанности, должны быть отлучаемы и по истеченіи года осуждаемы, какъ еретики“ <sup>6)</sup>.

Наконецъ, что касается мѣръ, направленныхъ противъ самаго содержанія и распространенія ереси, то сюда принадлежить прежде всего запрещеніе въ публичныхъ или частныхъ собраніяхъ учить противъ католической религіи, писать и распространять сочиненія <sup>7)</sup>; такія сочиненія должны был

<sup>1)</sup> Nov. 15. c. 1. § 1. Auth. Praesides. c. 19. C. de episc. aud. (1. 4).

<sup>2)</sup> C. Ad abolendam. 9. X. (5. 7).

<sup>3)</sup> Auth. Si vero. c. 4. C. (1. 5).

<sup>4)</sup> C. Excommunicamus. 13. § 3. X. (5. 7).

<sup>5)</sup> C. Ut officium. 11. § 2. in 6. (5. 2).

<sup>6)</sup> C. Ut inquisitionis. 18. in 6. (5. 2).

<sup>7)</sup> C. Quicunque. 8. § 5. C. Ex. Manichaeo. 16. § 2. C. (1. 5). C. Decera.

уничтожаться огнемъ. Это запрещеніе предполагаетъ со стороны вѣрныхъ обязанность не участвовать въ такихъ диспутахъ и не читать такихъ сочиненій. Составленіе еретиками соборій, conventicula, и участіе въ нихъ также не разъ было воспрещаемо <sup>1)</sup>).

Всѣ эти постановленія объ ереси съ изданіемъ Каролины (въ 1532 г.) въ Германіи должны были потерпѣть существенную перемѣну. Въ имперскомъ кодексѣ совершенно умалчивается объ ереси, какъ преступленіи, благодаря распространенію въ это время въ Европѣ реформаціи: противъ значительной части націй, впавшей въ ересь (въ протестантство), нельзя было, конечно, примѣнить уголовную репрессію; безсилье судовъ было признано, и такъ какъ представлялось сомнительнымъ, какъ на будущее время поступать съ ересью, то и считали наилучшимъ совершенно о ней не упоминать. Понятно, что подобное умолчаніе въ имперскомъ кодексѣ объ ереси, какъ преступленіи, должно было прекратить общія преслѣдованія послѣдней; но такъ какъ узаконеніе оставляетъ за отдѣльными князьями ихъ права, то частныя преслѣдованія ереси еще не прекратились и послѣ изданія кодекса. Эдиктъ Карла V 1540 г., предоставивъ свѣтскому суду преслѣдованія ереси, увеличилъ размѣры послѣднихъ: уличенные въ ереси мужчины по прежнему сожигались, а женщины, по крайней мѣрѣ въ Нидерландахъ, закапывались живо въ землю <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> 1. C. Nemo. 4. C. Damnatos. 6. § 1. C. de sum. Trinit. (1. 1). Nov. 42. c. 1.

<sup>2)</sup> Conc. Trid. sess. 18. pr. sess. 25. de indice librorum.

<sup>3)</sup> C. Conventicula. 15. C. de episc. (1. 31). C. Cuncti. 3. C. Damnatos. 6. § 1. C. Quicunque. 8. § 3. C. Haeretici. 14. C. Haeretici. 20. pr. C. (1. 5). C. Cum. et inuncto. 12. C. Excommunicamus. 13. § 7. X. (5. 7). C. Clericus. 35. C. 24. Q. 3.

<sup>4)</sup> Закапываніе въ землю стало практиковаться съ цѣлю избѣжанія того ужаснаго зрѣлища, которое сопровождало процессъ сожженія. Оно обыкновенно совершалось такимъ образомъ: клали гробъ съ жертвой безъ крышки въ землю и нажимали тремя желѣзными брусками: одинъ давилъ голову, другой животъ, третій ноги, затѣмъ бросали землю; иногда изъ состраданія палачъ напечальчиво улаживалъ жертву. Более жестокой способъ закапыванія состоялъ въ томъ, что палачъ, бросивши виновному платокъ для прикрытія лица, взбирался на его тѣло и топила ногами до тѣхъ поръ, пока несчастный не испускалъ духъ. Процессъ сожженія совершался различно: иногда очень скоро, если сперва пали жертву; иногда очень долго, если клали на дурно горѣвшіе уголья и

Со времени Аугсбургскаго мира 1555 г. и особенно Вестфальскаго 1648 г., признавшихъ равныя права протестантовъ съ католиками, положеніе дѣлъ, конечно, должно было измениться, и преслѣдованіе ереси съ теченіемъ времени исчезнуть <sup>1)</sup>.

### Франція.

Наказаніе ереси сожженіемъ практиковалось иногда и во Франціи, а именно при короляхъ Францискѣ I, Генрихѣ II, Францискѣ II и Карлѣ IX <sup>2)</sup>. Виновный въ ереси, одѣтый въ рубашку, пропитанную сѣрою, приводился къ костру съ факеломъ въ рукѣ и прикрѣплялся къ висѣлицѣ желѣзною цѣпью; иногда къ этому наказанію присоединялись публичное покаяніе и отсѣченіе руки. Соучастники ереси, дававшіе приютъ или оказывавшіе какую-нибудь защиту еретикамъ, обыкновенно наказывались вѣчнымъ изгнаніемъ изъ отечества и конфискаціей, а иногда и произвольными наказаніями <sup>3)</sup>. Смерть

переворачивали нѣсколько разъ желѣзнымъ багромъ, или же жгли медленнымъ огнемъ тѣло. Loiseleur, Les crimes et les peines. p. 171—173.

<sup>1)</sup> Однако и послѣ успѣховъ реформациі преслѣдованіе ереси не сразу исчезло: они скорѣе видоизмѣнились, чѣмъ прекратились. Не только католическія, но и протестантскія государства не оставляли еретиковъ въ покоѣ; послѣдніа карали тѣхъ, которые не хотѣли принять религію суверена, а особенно исповѣдывавшихъ иную, кромѣ объявленныхъ равноправными, религію, различными взысканіями, какъ то: денежными штрафами, выставкой на эшафотъ, тѣлесными наказаніями, тюрьмой, но главнымъ образомъ изгнаніемъ, а иногда и смертною казнью въ видѣ даже сожженія; первыя, какъ напр. Австрія, преслѣдовали еретиковъ, въ томъ числѣ и протестантовъ, тюрьмой, тѣлесными наказаніями, публичными принудительными работами, галерами, конфискаціей и смертною казнью. Еще въ 1753 г. евангелическіе чины жаловались Маріи Терезіи на продолжающееся угнетеніе австрійскихъ протестантовъ: тюрьмы и тѣлесныя наказанія, оковы, лишеніе имущества и дѣтей все еще составляли ихъ суровый жребій. Рядомъ съ ересью преслѣдовалось также нарушеніе обрядовыхъ законовъ, какъ то: нехожденіе въ церковь, неявка на исповѣдь, къ причащенію, несоблюденіе постовъ и т. п.; въ числѣ наказаній встрѣчались: денежныя штрафы, ошейники, тѣлесныя кары, тюрьма, а также изгнаніе.

<sup>2)</sup> При этихъ же короляхъ ересь была причислена къ категоріи *les cas royaux*; это сопричисленіе было перенесено и въ ордонансъ 1670 г.

<sup>3)</sup> Ордонансъ Франциска I 1534 г. грозитъ тѣмъ, которые будутъ укрывать заѣздомыхъ еретиковъ Лютера, чтобы избавить ихъ изъ рукъ власти, — тѣмъ же наказаніями, какъ и этимъ послѣднимъ, а ордонансъ 1540 г., запрещая подданнымъ оказывать упомянутымъ еретикамъ или ихъ соучастникамъ какую-либо помощь непосредственную или посредственную и повелѣвая доносить на

еретика, согласно каноническому праву, не прекращала преслѣдованія; погребать его на кладбищѣ эдиктомъ 1606 г. было запрещено; если же это случалось, то трупъ его вырывали, а виновныхъ въ нарушеніи запрещенія подвергали денежному штрафу въ пользу церкви. Въ XVI столѣтіи, особенно во второй его половинѣ, замѣчается смягченіе наказаній ереси; успѣхи просвѣщенія внушили мысль въ это время предоставить заботу судить и осуждать еретиковъ одной церкви безъ участія свѣтской власти. Осуществленіе этой мысли значительно затрудняло осужденіе на смерть, а потому случаи смертной казни должны были сократиться. Изъ указовъ, свидѣтельствующихъ о терпимости въ роисповѣданіи этого времени, первое мѣсто принадлежитъ Навтскому эдикту 1598 г. при Генрихѣ IV. Вотъ два главныхъ его положенія: 1) протестанты пользуются правомъ публичнаго отправленія культа въ мѣстахъ, опредѣленныхъ эдиктомъ; 2) протестанты правоспособны къ занятію всѣхъ должностей, но содержать публичныя школы они могутъ только тамъ, гдѣ дозволено публичное отправленіе ихъ религіи.

Навтскій эдиктъ отмѣненъ былъ Людовикомъ XIV въ 1685 г. новымъ эдиктомъ, за которымъ послѣдовалъ рядъ другихъ въ томъ же духѣ; изъ нихъ наиболѣе важными были деклараціи 1686, 1697, 1715 и 1724 гг. Положеніе протестантовъ и послѣдователей другихъ культовъ по этимъ законамъ было опредѣлено въ слѣдующихъ чертахъ.

1. Собранія для отправленія иныхъ культовъ, кромѣ католической религіи, были запрещены вездѣ, не исключая замковъ и частныхъ домовъ, подъ угрозой вѣчныхъ галеръ для мужчинъ, бритья и вѣчнаго тюремнаго заключенія для женщинъ съ присоединеніемъ конфискаціи имущества въ обоихъ случаяхъ; эти наказанія усиливались до смертной казни включительно, если собраніе было вооружено. 2) Служители чужихъ культовъ, за созваніе собраний, за отправленіе въ нихъ какихъ-либо дѣйствій, даже за одинъ фактъ вступленія въ королевство и пребыванія въ немъ безъ письменнаго разрѣшенія короля поражаемы были угрозою

личовому суду, назначаетъ нарушителямъ сего закона наказанія, положенныя въ соответственныхъ статьяхъ за оскорбленія Его Величества.



смертной казни <sup>1)</sup>. 3) Кто давалъ имъ пристанище и помощь, или кто вступалъ съ ними въ сношенія, хотя бы и посредственныя, тотъ карался, независимо отъ конфискаціи имущества, мужчина—вѣчными галерами; а женщина—бритьемъ и вѣчнымъ заключеніемъ. 4) Вновь обращенные въ католическую религію, отказывавшіеся по болѣзни принять послѣднія таинства, объявлявшіе затѣмъ, что готовы умереть въ протестантской религіи, признавались отрекшимися отъ истинной религіи (relaps) и подвергались въ случаѣ выздоровленія вѣчному изгнанію съ конфискаціей имущества, которая въ провинціяхъ, гдѣ она не допускалась, замѣнялась штрафомъ не менѣ половины цѣнности имущества; въ случаѣ смерти виновныхъ процессъ продолжался, память ихъ осуждалась, а имущество конфисковалось <sup>2)</sup>. 5) Тѣ же, которые, присутствуя при больномъ, рѣшались увѣщевать его возвратиться въ прежнюю религію, осуждались: мужчины на галеры, а женщины на заключеніе, временное или вѣчное—по усмотрѣнію судей. 6) Родителямъ, а также опекунамъ и попечителямъ было запрещено давать дѣтямъ и несовершеннолѣтнимъ свое согласіе на бракъ въ чужихъ странахъ безъ явнаго позволенія короля, и если они нарушали это запрещеніе, то подвергались: мужчины—вѣчнымъ галерамъ, а женщины—вѣчному изгнанію, независимо отъ конфискаціи имущества въ томъ и другомъ случаѣ, которая тамъ, гдѣ она не позволялась, замѣнялась штрафомъ въ размѣрѣ не менѣ половины цѣнности всего имущества. 7) Всѣ подданные короля, въ томъ числѣ и вновь обращенные въ католичество, вступавшіе въ бракъ съ нарушеніемъ предписанныхъ обрядовъ.

<sup>1)</sup> Эдиктъ 1685 г. повелѣвалъ всѣмъ служителямъ протестантской религіи, если они не обратятся въ католичество, оставить королевство, подъ угрозой наказанія галерами, а декларція 1686 г. назначила смертную казнь тѣмъ изъ нихъ, которые безъ письменнаго разрѣшенія короля останутся въ королевствѣ, или вступать въ него.

<sup>2)</sup> Для констатированія факта отреченія сначала, а именно по декларціямъ 1686 и 1715 гг., требовался допросъ больного судьей, скрѣпленный протоколомъ, а по декларціи 1724 г. признано достаточнымъ показаніе священника или тѣхъ, кто находился при больномъ.

подлежали разнымъ гражданскимъ ограниченіямъ, въ числѣ которыхъ, между прочимъ, была недѣйствительность брака, и кромѣ того подвергались примѣрнымъ наказаніямъ. 8) Родители, хотя бы они были протестанты, должны были крестить своихъ дѣтей въ приходскихъ католическихъ церквахъ въ 24 часа по рожденіи послѣднихъ подѣ угрозой штрафа и другихъ болѣе тяжелыхъ наказаній сообразно требованіямъ случая; тѣ же наказанія были объявлены противъ акушеровъ и другихъ лицъ, присутствовавшихъ при актѣ рожденія, если они не увѣдомляли о томъ священника. 9) За воспитаніе дѣтей внѣ государства безъ разрѣшенія статсъ-секретаря виновные родители подлежали взысканію штрафа, пропорціональнаго величинѣ ихъ имущества; родители и замѣняющіе ихъ лица должны были воспитывать дѣтей въ духѣ католической религіи и для сего посылать въ католическія школы, церкви подѣ угрозой наказанія штрафами. 10) Штрафъ также грозилъ врачамъ, хирургамъ, аптекарямъ, которые, будучи призваны къ больнымъ протестантамъ, не увѣдомляли священниковъ или ихъ викаріевъ о необходимости преподать паціенту послѣднія таинства, если болѣзнь была опасна; въ случаѣ повторенія виновнымъ могло быть, смотря по обстоятельствамъ, запрещено отправленіе ихъ профессіи. Тѣ же наказанія были назначены родителямъ, слугамъ и другимъ лицамъ, которые, находясь около больныхъ, не допустили бы духовныхъ католической религіи войти къ послѣднимъ по своимъ обязанностямъ. 11) Подданные королевства, въ томъ числѣ и протестанты, за исключеніемъ ихъ священнослужителей, которые оставляли территорію своего государства безъ позволенія отъ подлежащей власти, подвергались: мужчины вѣчнымъ галерамъ, а женщины бриту и вѣчному заключенію, и кромѣ того конфискаціи имущества въ обоихъ случаяхъ, которая въ мѣстахъ, гдѣ она не допускалась, замѣнялась штрафомъ не менѣе половины цѣны имущества. Тѣ же наказанія были распространены на тѣхъ, которые непосредственно или посредственно пособствовали бѣгству названныхъ лицъ изъ королевства.

Независимо отъ перечисленныхъ тѣлесныхъ и денежныхъ

наказаній протестанты подлежали разнымъ гражданскимъ ограниченіямъ ихъ правоспособности; такъ, деклараціей 1724 г. они лишены были права на занятіе какихъ-либо публичныхъ должностей, а равно и нѣкоторыхъ свободныхъ профессій, какъ то: доктора, хирурга, аптекаря, акушерки, книгопродавца и типографа; не могли приобрѣтать степень лиценціата въ университетахъ королевства; теряли родительскія права надъ дѣтьми, оставшимися въ королевствѣ, послѣ того какъ они сами оттуда уходили по соображеніямъ религіи или безъ явнаго позволенія короля; не могли вступать съ католиками въ бракъ, который эдиктомъ 1680 г. былъ признаваемъ недѣйствительнымъ, а дѣти, отъ него родившіяся, незаконными и неспособными къ наслѣдованію.

*П. Наумовъ.*

(Продолженіе будетъ).

# ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1900 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1900 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое издание журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

*Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.*

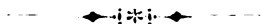
ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ**: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ**: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ**: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1897 годы.

Людямъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 80 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Вл. Лавіра Гетте. Переводъ съ французскаго К. Итомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.  
1900.

Пісней воодьмен.

*Върою разумъваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 29 Февраля 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

## Поученіе въ недѣлю Сыропустную.\*)

О покаянной скорби и сокрушеніи, какъ основныхъ чувствахъ души человѣка.

Недѣля сыропустная есть недѣля плача и сокрушенія сердечнаго для каждаго благочестиваго христіанина. Въ это время св. Церковь воспоминаетъ изгнаніе нашего праотца Адама изъ рая. Скорбныя пѣсни и жалобныя сѣтованія влагасть она въ уста падшихъ прародителей и горько оплакиваетъ это ихъ изгнаніе, это лишеніе ими самихъ себя невинности, райскаго блаженства, близости и общенія съ Источникомъ всѣхъ радостей—Господомъ Богомъ. И нельзя было не сѣтовать прародцамъ нашимъ: рай такъ былъ близокъ, чувство потери было такъ живо и мучительно отъ открывшейся бездны горькихъ плодовъ ихъ грѣхопаденія!

Но то былъ—не одинокій плачъ нашихъ прародителей; съ ними сѣтовала вся падшая природа человѣческая, а вмѣстѣ съ нею и *вся тварь совоздыхаетъ и собольтзнуетъ даже до нынѣ* (Рим. VIII, 22). „Съ той минуты сѣтованіе, плачъ и грусть сроднились съ природою человѣческою и стали составлять основную тонъ нашихъ сердечныхъ чувствъ и расположеній“<sup>1)</sup>. И какъ мы по своей природѣ ни склонны къ радости и счастью, какъ ни стремимся къ наслажденіямъ и удовольствію жизни, но мы и собственнымъ опытомъ, и наблюденіемъ надъ другими убѣждаемся въ той истинѣ, что скорбныя состоянія

\*) Произнесено въ Харьковскомъ Каѳедральномъ Соборѣ 20 февраля 1900 г.

1) «Письма о христіанск. жизни» еписк. Теофана (слово въ нед. Сыропустн.), стр. 166.



нашего духа дѣйствительно стали наиболѣе присущими нашей падшей природѣ и являются неизбѣжными спутниками всѣхъ нашихъ, даже самыхъ чистыхъ, радостей и утѣхъ земныхъ. Мы созданы для радости, счастія и блаженства,—мы и стремимся всѣмъ существомъ своимъ къ радости, веселію и удовольствіямъ. Но что значить, что послѣ удовольствій самыхъ полныхъ и разнообразныхъ, послѣ радостей самыхъ чистыхъ и возвышенныхъ мы часто погружаемся еще въ большую тоску и чувствуемъ на сердцѣ какъ-бы осадокъ какой-то горечи, недовольства, неудовлетворенности? Что значить, что мы склонны сочувствовать скорѣе горю своихъ ближнихъ, чѣмъ ихъ веселію,—испытывать непонятную грусть, инстинктивно улаживаться и чувствовать себя болѣе духовно собранными отъ слышанія тоновъ и напѣвовъ печальныхъ, чѣмъ отъ звуковъ и напѣвовъ, рассчитанныхъ на увеселеніе толпы, на развлеченіе слушателей? Что значить, наконецъ, что люди, предающіеся самымъ разнообразнымъ удовольствіямъ и развлеченіямъ, погружившіеся въ водоворотъ невозддержанія, различныхъ развлеченій и страстей, не могутъ иногда заглушить въ себѣ непомятой, но глубокой тоски и скорби и нерѣдко, вмѣсто радости и веселія, впадаютъ въ уныніе, отчаяніе и даже предаются самоубійству?

Всѣ эти и подобные имъ многочисленные опыты нашей жизни какъ-бы говорятъ намъ: отрезвись, сынъ персти земной, и не гоняйся за призраками радости и наслажденій! Въ этой земной юдоли плача нѣтъ для тебя истинныхъ утѣхъ, свободныхъ отъ горечи и способныхъ доставить тебѣ прочный миръ и душевное спокойствіе! Эти земныя утѣхи не могутъ замѣнить тебѣ тѣхъ чистыхъ радостей и истиннаго блаженства, коихъ ты лишился съ грѣхопаденіемъ праотцевъ, объ этомъ блаженствѣ душа твоя скорбитъ и воздыхаетъ,—и этой твоей скорби не заглушатъ ни какія плотскія наслажденія, ни какія самыя сильныя, но мимолетныя утѣхи и развлеченія!..

Итакъ, основною причиною нашихъ скорбныхъ состояній духа является первородный грѣхъ: *якоже единѣмъ человекомъ грѣхъ въ міръ вниде, и грѣхомъ смерть, и тако смерть въ вся челоуки вниде, въ немже вси согрѣшихомъ* (Рим V, 12). Это грѣхопаденіе Адама, отпаденіе его отъ союза съ Богомъ повлекло за собою разстройство силъ душевныхъ и тѣлесныхъ

во всемъ человѣчествѣ; въ Адамѣ *все сокрушиши, и лишени сѣи сломы Божія* (Рим. III, 23). Человѣчество стало удобопреклоннѣе ко злу, чѣмъ къ добру: *все уклонишася, вкупѣ потребны быша: нѣсть творяй благостыню, нѣсть до единого* (Псал. XIII, 3); и потому даже такіе чистые сосуды Божіей благодати, какимъ былъ Ап. Іоаннъ—дѣвственникъ, учитель любви и тайнозритель судебъ Божіихъ о всемъ мірѣ, говорятъ о себѣ: *ниче речемъ, яко грѣха не имамы, себе прельщаемъ, и истинны нѣсть въ насъ* (1 Іоан. I, 8); а Ап. Павелъ отъ лица всего падшаго человѣчества свидѣлствуетъ слѣдующими скорбными словами о разстройствѣ нравственной природы человѣка: „Я плотянь, проданъ грѣху. Ибо не понимаю, что дѣлаю: потому что не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю“ (Рим. VII, 14—15)!—Почему же преступленіе Адама имѣло такіа страшныя послѣдствія для него и его потомства? Потому, что Адамъ своимъ преступленіемъ оскорбилъ не только Божественную *правду*, но вмѣстѣ съ тѣмъ и главнымъ образомъ оскорбилъ *любовь* къ нему Божію, не устоялъ въ вѣрности и произвольно поправилъ союзъ свой съ Богомъ. Тяжесть этого преступленія усиливалась высотой того общенія съ Богомъ, къ которому былъ призванъ человѣкъ, созданный по образу и подобию Создавшаго его. Тяжесть эта открывается и изъ тѣхъ чрезвычайныхъ способовъ, какими правда и любовь Божія къ падшему человѣку нашла возможнымъ спасти столь согрѣшившаго человѣка,—это: посланіе въ міръ на крестную смерть Единороднаго Сына Своего (Псал. LXXXIV, 11; Іоан. III, 16), а съ нашей стороны—духовное возрожденіе человѣка, совершающееся съ большими усиліями въ теченіе всей нашей жизни. (Рим. VI, 3—11 и др.)<sup>1)</sup>. Какое же иное, по суду правды Божіей и по представленію даже здраваго смысла человѣческаго,—постоянное и неизмѣнное состояніе духа могло получить въ наслѣдіе падшее и всегда согрѣшающее человѣчество, какъ—не скорби, печаль, сокрушеніе сердца? Какъ не плакать, не стѣнать человѣчеству, когда *оброцы грѣха—смерть* (Рим. VI, 23), когда грѣхъ сталъ *жаломъ смерти* (1 Кор. XV, 56) и всѣхъ ея спутниковъ и предвѣстниковъ: несчастій и болѣзней?...

<sup>1)</sup> О тяжести преступленія Адама—по Н. П. Рождественскому, „Христіанская апологетика“, ч. II-я, стр. 312-я, изд. 1884 г.

Но здѣсь возникаетъ вопросъ: долженъ-ли христіанинъ предаваться унынію и печали, столь удручающимъ душу и тѣло человѣка, и не обязанъ-ли онъ препобѣждать въ себѣ это настроеніе духа возможными для него средствами?—Вѣдь Спаситель заповѣдалъ намъ даже при постѣ и молитвѣ не предаваться унынію и излишней скорби (Матѣ. VI, 6—7; 16—17), а умноженіемъ вина и помощію бѣднымъ хозяевамъ на бракъ въ Канѣ Галилейской благословилъ радость и веселіе (Іоан. II, 1—10). Въ притчѣ о блудномъ сынѣ (Лук. XV, 11—32) Онъ упоминаетъ о пѣніи и ликованіи по поводу возвращенія блуднаго сына, какъ о непредосудительныхъ выраженіяхъ человѣческой радости. И нынѣ въ общественной молитвѣ нашей Церкви часто слышится призывъ къ веселію: *радуйтесь, людие, и веселитесь; приидите, руками восплачемъ* и пр. <sup>1)</sup>).

Отвѣтъ на столь важные вопросы даетъ намъ слово Божіе. Оно учитъ насъ, что если несчастія, болѣзни и смерть и породили въ насъ непрестанныя скорби, то не всѣ эти скорби полезны для насъ и спасительны. Такъ, оно различаетъ прежде всего „мірскую печаль“, т. е. житейскія скорби и страданія, происходящія отъ многоразличныхъ причинъ, каковы: потеря чести и имущества, оскорбленное самолюбіе, неудовлетворенныя желанія и стремленія и пр. Эта печаль, „при крайнемъ усиленіи скорбей, при нашей безпомощности, *смерть содѣлываетъ* (2 Кор. VII, 10), т. е. подавляетъ духъ нашъ и лишаетъ его силъ и возможности выдти побѣдителемъ изъ борьбы съ бѣдствіями жизни и ввергаетъ въ отчаяніе и погибель“ <sup>2)</sup>). Такая печаль пагубна для насъ и она именно запрещается Спасителемъ. Въ противоположность этой печали слово Божіе указываетъ на *печаль по Богу*, „ради Бога“, которая „производитъ неизмѣнное покаяніе ко спасенію“ (2 Кор. VII, 10). Последняго рода печаль не только не запрещается Господомъ, но и спасительна для насъ. Она происходитъ отъ глубокаго сознанія истиннымъ христіаниномъ своего недостоинства и

<sup>1)</sup> „Христіан. мысли о развлеченіяхъ“, Прот. Остроумова. Вѣра и Разумъ, 1900 г. № 1, стр. 1-я.

<sup>2)</sup> Слово Преосв. Амвросія, Архіеписк. Харьк., „О сокрушеніи сердца“, Вѣра и Разумъ, 1899 г. № 4, стр. 205—206-я.

виновности предъ Богомъ какъ за грѣхи, унаслѣдованные отъ прародителей и умноженные всѣми нашими предками, такъ и за собственные грѣхи каждаго изъ насъ, *много бо согрѣшаемъ вси* (Іак. III, 2),—и, какъ таковая, „производитъ неизмѣнное покаяніе ко спасенію“. И слово Божіе похваляетъ такое сокрушеніе сердца и поставяетъ его главнымъ условіемъ нашего спасенія, когда говоритъ: *близъ Господь сокрушеннымъ сердцемъ и смиренныя душою спасетъ* (Псал. XXXIII, 19), а Спаситель учитъ: *блаженны плачущіи, яко тѣи утѣшатся* (Мѣ. V, 4). Посему праведный и кроткій царь Давидъ въ сознаніи извѣстнаго своего грѣхопаденія вопіялъ и намъ навсегда оставилъ „образъ покаянія въ прощеніе согрѣшеній“: *Помилуй мя, Боже, повеливый милости Твоей... Сердце сокрушенно и смиренно Богъ не уничижитъ* (Пс. L, 1 и 19); а въ сознаніи всеобщей и своей личной грѣховности тотъ-же царь и пророкъ свидѣтельствуетъ о своей непрестанной скорби: *Утрудихся воздыханіемъ моимъ, измыю на всяку нощь ложе мое, слезами моими постелю мою омочу* (Псал. VI, 7)! Этотъ-же плачъ и сокрушеніе сердца слово Божіе признаетъ необходимыми для нравственнаго, духовнаго развитія, для спасенія и послѣ того, какъ христіанинъ вступилъ уже на путь спасенія и достигъ извѣстныхъ степеней духовнаго совершенства. Оно учитъ, что сердце человѣка послѣ грѣхопаденія стало источникомъ множества страстей, себялюбія и всякой нечистоты, что скорби—единственный способъ къ обузданію нашей грѣхолюбивой плоти (Гал. V, 24), и потому *многими скорбми подобаетъ намъ внити въ царствіе Божіе* (Дѣян. XIV, 22);—что „мы воздыхаемъ, желая облечься въ небесное наше жилище; только бы намъ и одѣтымъ не оказаться нагими“ (2 Кор. V, 2—3), и что „кто думаетъ, что онъ стоитъ, берегись, чтобы не упасть“ (1 Кор. X, 12), подтверждая этимъ ту мысль подвижниковъ вѣры и благочестія, что кто настойчиво и неуклонно въ дѣлѣ своего спасенія, духовнаго развитія, очищенія сердца не идетъ впередъ, и именно—путемъ скорбей, воздыханій и подвиговъ духовныхъ, тотъ неизбѣжно дѣлаетъ шагъ назадъ...

Итакъ, скорби и несчастія, а съ ними и скорбныя состоянія нашего духа, если только они исходятъ изъ сознанія на-

шей виновности предъ Богомъ и печали *по Богу*, неизбежны и спасительны для насъ.

Но съ какимъ трудомъ мирится съ этою истинною все существо наше! Болѣзни, смерть и скорби не созданы Богомъ и явились „оброками“ грѣха, и потому человекъ въ естественномъ состояніи никогда не перестанетъ возмущаться ими, отворачиваться отъ нихъ всѣмъ существомъ своимъ. Онъ ищетъ выхода и прекращенія ихъ, и вотъ здѣсь-то начинается скользкій путь того неудержимаго стремленія къ развлеченіямъ, увеселеніямъ, къ роскошной и безпечальной жизни, о чемъ такъ воздыхаютъ и ревнуютъ сыны вѣка сего.—Возьмемъ ближайшій примѣръ. Вспомнимъ: какъ мы обычно проводимъ недѣлю, именуемую сырною! Эта седмица нашею любящею и премудрою матерію—Церковію установлена въ высокою цѣлю—ослабить рѣзкую силу перехода нами отъ дней мясоѣдныхъ къ днямъ сѣтованія и воздержанія и постепенно ввести насъ въ духъ и характеръ этихъ спасительныхъ для насъ дней. Но мы, какъ легкомысленныя и неразумныя дѣти, несмысленно стремимся вознаградить себя за наступающіе дни поста и воздержанія и время полупостное превращаемъ въ сплошной и тяжкій грѣхъ невоздержанія и крайней разсѣянности. И что всего печальнѣе: столь грубое и откѣренное извращеніе заповѣди Церкви о достойномъ проведеніи сырной седмицы часто допускается нами сознательно и спокойно.—Скажемъ вообще, что нынѣ особенно настойчиво проводится въ жизнь то исконное извѣстное еще древнему невозрожденному міру ученіе, по которому всѣ скорби и печали признаются гибельными для правильнаго развитія человека, и что поэтому не слѣдуетъ подавлять естественныхъ проявленій радости и довольства въ людяхъ, особенно въ дѣтяхъ. Нынѣ много заботятся о томъ, чтобы даже дѣтей приучать съ первыхъ дней отрочества къ тѣмъ самымъ свѣтскимъ удовольствіямъ,—танцамъ, вечерамъ и театрамъ, кои наполняютъ досугъ взрослыхъ. Нынѣ радѣтели народные и простому народу стремятся привить и навязать свои „просвѣщенныя“ привычки и страсть къ театру, клубамъ, концертамъ и пр., ожидая отъ всего этого послѣдствій для народа, какихъ и сами не получаютъ: истиннаго просвѣщенія и отвлеченія народа отъ пьянства, праздничнаго разгула и

другихъ пороковъ. Но плоды этого ученія, этихъ стремленій къ наибольшему количеству развлеченій, этихъ заботъ о просвѣщеніи народа,—горькіе плоды!—У всѣхъ насъ нынѣ предъ глазами. Нечестіе, упадокъ нравовъ и жизненныхъ идеаловъ разѣдаютъ современное общество; дѣти въ постепенномъ и преждевременномъ развитіи дурныхъ наклонностей, пороковъ, а выстѣ съ симъ пошлости и черствости сердца идутъ по стопамъ родителей; а простой нашъ народъ, сильный вѣковъ устоемъ лучшихъ своихъ понятій и благочестивыхъ обычаевъ, привыкшій смотрѣть на всякое „лицедѣйство“, какъ на грѣхъ, лицемеріе и пр. и дающій правильную оцѣнку невоздержанію въ пьянствѣ и другимъ „озорнымъ“ привычкамъ,—подъ влияніемъ городского просвѣщенія постепенно свыкается съ послѣдними и притупляетъ острое чувство омерзенія къ нимъ.

Гдѣ же христіанину искать себѣ утѣшенія въ тѣ минуты, когда отъ тѣхъ или иныхъ причинъ скорби сердца его безцѣнно умножатся и совершенно подавляютъ духъ его?—Мы знаемъ изъ слова Божія, что и въ „мірскихъ“ печаляхъ Одинъ надежный Утѣшитель—нашъ Творецъ и Промыслитель Господь Богъ, дающій всему дыханіе и жизнь, знающій наши нужды прежде прошенія нашего (Матѣ. VI, 8), распоряжающійся каждою минутою нашей жизни (Мѣ. X, 30), благотворящій не только добрымъ, но и злымъ (Мѣ. V, 45) и заповѣдавшій намъ чрезъ Сына Своего не предаваться печалямъ „вѣка сего“ до забвенія *единого на потребу* (Матѣ. VI, 25—33; Лук. X, 42). Отсюда мы почерпаемъ христіанское упованіе на то, что „Богъ не попускаетъ намъ быть искушаемыми сверхъ силъ, но при искушеніи даетъ и облегченіе, такъ чтобы мы могли перенести“ (I Кор. X, 13), и что посему и самое зло, насъ утруждающее, Господь направляетъ намъ во благо (Іак. I, 12 и 17).

Но если христіанину, при свѣтѣ вѣры и при упованіи на Промыслъ Божій, не страшны бѣды и скорби вѣка сего, по большей части заслуженныя нами и направляемыя Всеблагимъ Промыслителемъ къ нашему-же благу, то въ печаляхъ о своей грѣховности и въ страхѣ за нее предъ судомъ Божиимъ мы тѣмъ болѣе имѣемъ въ Богѣ-же нашего Заступника, Утѣшителя и Освятителя. *Придите ко Мнѣ вси труждающіися*

и обремененіи, и Азъ упокою вы (Мѡ. XI, 28); не придетъ призвати праведники, но грѣшники на покаяніе (—IX, 13), —вотъ слова духа и жизни, исходящія изъ устъ Источника жизни и утѣшенія на всѣ времена и во всѣхъ скорбяхъ нашего сердца (Лук. IV, 18; Іоан. XI, 25—26; XIV, 6)! Путь къ Нему—нашему Утѣшителю и Спасителю одинъ: покаяніе, сердечное сокрушеніе о грѣхахъ своихъ. *Покайтесь, приблизится бо царство небесное* (Мѡ. IV, 17), говоритъ намъ Спаситель и этими словами указываетъ намъ средства къ возвращенію себѣ тѣхъ чистыхъ радостей и блаженства, которыхъ мы лишились въ лицѣ своихъ прародцевъ. Здѣсь открывается намъ во всей силѣ побужденіе къ отрѣшенію себя отъ плотскихъ удовольствій и наслажденій, въ коихъ мы такъ обманчиво ищемъ покоя и отдохновенія въ своихъ печаляхъ, ибо *царство Божіе нѣсть брашно и питіе, но правда и миръ и радость о Духѣ святы* (Рим. XIV, 17).

Мы—на порогѣ дней покаянія. Св. Церковь цѣлымъ рядомъ Евангельскихъ примѣровъ постепенно вводила насъ въ эти дни. Въ трогательныхъ повѣствованіяхъ Евангелія и своихъ пѣснопѣніяхъ она располагала насъ къ признанію высоты и спасительности для насъ *печали по Возъ*, доставляющей намъ благодатныя утѣшенія въ этой жизни и вѣчное блаженство въ жизни будущей (1 Петр. I, 13). „Наступилъ уже часъ пробудиться намъ отъ сна. Какъ днемъ, будемъ вести себя благочинно, не предаваясь ни пированіямъ и пьянству, ни сладострастію и распутству“ (Рим. XIII, 11, 13),—вотъ какія слова о духовной бодрости и покаяніи мы слышали, бр., въ нынѣшнемъ Апостольскомъ чтеніи на литургіи! Вмѣстѣ съ симъ въ дни поста св. Церковь будетъ напоминать намъ о нашей грѣховности словами разбойника: *Помяни мя, Господи, во царствіи Твоемъ!* и влагать въ уста наши слѣдующую глубокую и сердечную пѣснь: *Душе моя, душе моя, востани, что спиши? конецъ приближается, и имаша смутитися. Воспрями убо, да пощадитъ тя Христосъ Богъ, вездѣ Сый и вся исполняй* (Кондакъ велик. кан.)! Аминь.

Свящ. Данилъ Поповъ.

## „Потребность вѣрить“ Ф. Брюнетьера. \*)

Желая доказать своимъ современникамъ необходимость или потребность вѣры, Ф. Брюнетьеръ, извѣстный французскій писатель и редакторъ журнала „Revue de deux mondes“, прежде всего старается опредѣлить предметъ своихъ разсужденій. Я хочу говорить, заявляетъ онъ, не о пользѣ или обязательности вѣры, а лишь о потребности вѣры. *Польза* вѣры очевидна такъ же, какъ наше собственное существованіе. Чтобы не распространяться объ этомъ, спросимъ только самихъ себя, что стало бы съ человечествомъ, еслибы, сообразно основному положенію Картезіанской философіи, каждый изъ насъ „считалъ за истину лишь то, что познано имъ истиннымъ до *очевидности*“?! Что же касается *обязательности* вѣры, то и она несомнѣнна. И каждый изъ насъ можетъ отречься отъ вѣры лишь съ большимъ вредомъ для себя. Однако же сколь ни велика и настоятельна эта обязанность, къ несчастью мы можемъ уволиться отъ нея, какъ это дѣлаемъ нерѣдко и со многими другими обязанностями;—мы вѣдь всегда имѣемъ какую то власть или лучше сказать, возможность пренебрегать всѣмъ, что для насъ въ высшей степенѣ полезно.—Но что надобно доказать, и что, какъ кажется, было бы особенно важно дока-

\*) Изъ публичнаго собесѣдованія Ф. Брюнетьера, 19 ноября 1898 года, на восьмомъ сѣздѣ католической молодежи въ Безансонѣ. Собесѣдованіе это подъ заглавіемъ „Le besoin de croire“ напечатано за-тѣмъ въ Revue de deux mondes 1-er Decembre 1898 an. Знаменитый писатель имѣетъ въ виду современное французское общество, современную французскую молодежь; но сужденія его на столько серьезны и основательны, что могутъ имѣть истинное значеніе и для всѣхъ образованныхъ людей. Мы помѣщаемъ его статью въ изложеніи, съ нѣкоторыми пропусками и сокращеніями. *Ред.*



затѣ *именно въ наше время*,—такъ это то, что необходимость и польза вѣры имѣютъ свою основу въ повелительномъ требованіи нашей природы,—*что этою потребностью вѣрить, вложенною въ самое естество человека, обуславливается* все его поведение и все *направление* его умственной дѣятельности и что, наконецъ, открытое признаніе ея есть *одно изъ самыхъ положительныхъ утвержденій*, одна изъ самыхъ неопровержимыхъ истинъ, и плодотворныхъ надеждъ, какія только заканчивающійся вѣкъ можетъ завѣщать вѣку грядущему. Fides est sperandarum substantia rerum,—вѣра есть основа всякой надежды,—и вѣры нельзя отнять у человѣка; потому что нельзя уничтожить въ немъ потребности въ ней.

## I.

Пытались однако уничтожить ее; и такъ какъ пытались безуспѣшно, то уже это одно можетъ служить доказательствомъ того, что попытка эта не удастся и впредь или, по меньшей мѣрѣ, она бесплодна. Пробовали излагать *„естественную исторію вѣры“*, т. е. пытались вѣру анализировать, разлагать ее на элементы болѣе простые, чѣмъ она сама; или лучше сказать, пробовали свести ее къ атомамъ, и притомъ такимъ, соединеніе которыхъ было бы чистою случайностью, а разъединеніе—влекло бы за собой уничтоженіе самаго объекта вѣрованія или вѣры.

Пробовали доказать,—и цѣлая школа антропологовъ посвятила себя этой задачѣ,—будто существовали и существуютъ до сихъ поръ, цѣлые народы и расы, лишенные какой либо вѣры какъ напр., Папуасы, первобытный фетишизмъ которыхъ не поднимается (говоря собственными словами этой школы) много выше того почтительнаго страха, который питаетъ собака къ своему хозяину изъ за боязни его палки или хлыста.

Слѣдовательно, (по словамъ этой мнимо-научной теоріи), потребность вѣры не есть ничто врожденное или присущее самой организаціи человѣка, а есть что-то внѣшнее, приобретенное послѣ,—наносное.

Человѣкъ, не будучи (прежде) постоянно вѣрующимъ, тѣмъ

самыя не обязанъ вѣрить всегда и впредь. Такъ ли это? Во всякомъ случаѣ это нуждается въ разъясненіи. Нельзя сказать, что потребность вѣрить есть какая-то искусственно—привитая потребность, такъ какъ (по гипотезѣ) она есть вполне закономѣрный продуктъ времени и обстоятельствъ. Поэтому стали утверждать, что она не есть ничто прирожденное и потому несокрушимое и неискоренимое, и что, слѣдовательно, послѣ вѣры—невѣріе было-бы вполне законнымъ явленіемъ. Въ этомъ направленіи дошли до парадоксовъ и можно сказать, до бессмыслицы,—говоря о какой-то „*атеистической*“ религіи, что въ сущности столь же противно здравому смыслу, какъ и „*религія естественная*“. На самомъ дѣлѣ „естественная религія“ есть уже не религія, а философское измышленіе, равно какъ нѣтъ ни какой и „атеистической религіи“.

Существуютъ лишь такіе атеисты, которыхъ географы и статистики, не приглядѣвшись къ нимъ внимательно, должны причислить то къ буддистамъ, то къ послѣдователямъ Конфуція и пр.; да и на самомъ дѣлѣ религіозныя потребности могутъ найти удовлетвореніе только въ *положительныхъ* религіяхъ.

Намъ нѣтъ надобности останавливаться на разборѣ возраженій антропологовъ противъ этого положенія; нѣтъ надобности для опроверженія ихъ искать въ разсказахъ путешественниковъ различныхъ свѣдѣній о религіозномъ состояніи тѣмныхъ расъ центральной Африки или Океаніи. Это заняло бы насъ очень далеко и не привело бы къ какимъ-либо серьезнымъ результатамъ, такъ какъ всякій разъ почти приходилось бы заподозривать, не скажу правдивость и добросовѣстность, но умѣнье и, слѣдовательно, авторитетъ наблюдателя. И, кромѣ того, нѣтъ болѣе слабаго доказательства, какъ ссылка на *всеобщее* согласіе, такъ какъ нѣтъ ничего легче поколебать самое ея основаніе.

Нѣтъ надобности, далѣе, останавливаться на другомъ рядѣ доводовъ и сомнительныхъ ссылокъ въ подтвержденіе, потребности вѣры. Эти доводы и ссылки пожалуй могли бы имѣть некоторую силу подъ извѣстными строго опредѣленными условіями, но относительно ихъ можно опасаться, что ими у насъ уже значительно злоупотребляли въ продолженіи нѣсколькихъ

дѣтъ. Нѣтъ надобности также искать доказательствъ потребности вѣрить у тѣхъ, кого очень удачно назвали „декадентами христіанства“. Они, повидимому, ищутъ въ религіи только *frisson nouveau* т. е. новыхъ ощущеній и не испытанныхъ волненій. Укоряя христіанъ въ мистицизмѣ, они смѣшали этотъ мистицизмъ съ картинами порока.

И на самомъ дѣлѣ, еслибы потребность вѣры утверждалась на этихъ и подобныхъ примѣрахъ,—ее слѣдовало бы назвать совершенно другимъ именемъ. Потому что разсудокъ не есть причина вѣры, а, какъ мы увидимъ, скорѣе вѣра является причиной разсудка; и однако не слѣдуетъ забывать, что вѣра достойна своего имени только лишь у существа разумнаго,—она не можетъ быть формой чувственности. Вотъ что забываютъ, когда говорятъ о декадентахъ христіанства!

Но если гдѣ можно находить доказательства потребности вѣры, такъ это въ явленіи совершенно иного значенія,—въ явленіи, о которомъ можно сказать не преувеличивая, что въ нашъ вѣкъ оно сдѣлалось существеннымъ отличіемъ невѣрія. Вотъ это явленіе:

Въ наше время, всякій, кто отрѣшается отъ религіи (въ общепринятомъ смыслѣ этого слова) становится не *неотрьющимъ* или еще менѣе *свободомыслящимъ*,—но *антиотрьющимъ*, чтобы не сказать, фанатикомъ отрицанія своихъ прежнихъ вѣрованій. Всякое ученіе, временно одерживавшее въ наши дни верхъ надъ религіею, достигало этого не иначе, какъ превратившись само въ нѣкотораго рода религію. Примѣры безчисленны: изъ чего и изъ кого только нашъ вѣкъ не творилъ себѣ кумировъ?—Было поклоненіе наукѣ, прогрессу; создавали религіи изъ искусства, изъ демократіи. А теперь, за послѣднее время, мы открыли „религію человѣческихъ страданій“ и „религію солидарности“. Да, наши государственные люди послѣ долгихъ усилій открыли наконецъ очень недавно, что всѣ мы составляемъ одну большую семью; и, съ тѣхъ поръ какъ это открыли, мы стали обмѣниваться другъ съ другомъ большими оскорбленіями и ударами, нежели когда либо прежде. *Rara concordia fratrum!* И не говорите мнѣ, что это „метафора“. Да, здѣсь нѣтъ метафоры! Здѣсь ясно только то, что

люди поняли, что для того, чтобы дѣйствовать на умъ и волю себѣ подобныхъ, надо заимствовать у религіи ея способы воздѣйствованія и ея средства; поняли, что прежде чѣмъ что-нибудь предпринимать противъ религіи, надо воспользоваться ея собственными способами дѣйствія. И вотъ что замѣчательно: примѣненіе оказалось обманчивымъ, а подражаніе не болѣе какъ карриатурой или пародіей!

Еще хуже и еще безотраднѣе оказалось положеніе тѣхъ, которые, отрекшись отъ прежнихъ религіозныхъ вѣрованій, заявили себя исповѣдниками „религіи революціи“. Вотъ выраженіе, которое, какъ кажется, всего вѣрнѣе характеризуетъ направленіе жизни и дѣятельности этихъ людей. Отрекшись отъ всего прежняго, они свое отрицаніе превратили въ догматъ, и такимъ образомъ средство превратили въ цѣль, въ жизненный идеалъ. Именно объ этихъ людяхъ Токвиль сказалъ, что „революція сдѣлалась для нихъ нѣкотораго рода религіей, правда—несовершенной—безъ Бога, безъ культа и загробной жизни, но все же религіей, подобно исламу, или другому какому-либо фанатическому ученію“. „Безъ Бога, говоритъ онъ, безъ культа и безъ загробной жизни“? Да! Но не безъ посвященій, и въ особенности не безъ идоловъ! И теперь еще не мало найдется французовъ съ недовѣріемъ относящихся къ ученію Церкви и Евангелія, но на ряду съ этимъ слѣпо вѣрующихъ въ „декларацию правъ человека“ и въ принципы 1789 г.

Что же касается идоловъ, то они были и есть многочисленны. Развѣ мы (т. е. французы) не воздвигали памятниковъ или точнѣе, не посвящали алтарей—одинъ—Миробо, другой—Жирондистамъ, третій Дантону, четвертый—Террористамъ, и даже—наконецъ—Наполеону? Развѣ пустѣйшимъ словамъ, которыя срывались съ ихъ устъ и цѣлымъ рѣчамъ, надъ составленіемъ которыхъ потѣли всякія бездарности (не говоря о трагическихъ случаяхъ, при которыхъ онѣ произносились Робеспьерами и Сен-Жюстами)—развѣ всему этому мы не приписывали глубокаго мистическаго смысла;—да и не только мы, но и иностранцы? И развѣ не требовали поклоненія имъ ихъ послѣдователи?... Указывая на эти факты, Брюнетьеръ

не хочетъ однако обсуждать ихъ. Онъ не хочетъ входить въ подробную оцѣнку этого направленія политической жизни своихъ соотечественниковъ. Онъ говоритъ, что еслибы онъ взялъ на себя рѣшеніе этой задачи, то онъ рѣшилъ бы ее такъ же, какъ рѣшилъ ее Жозефъ Де-Местръ, т. е. отрицательно.

Но именно эти факты доказываютъ, что человѣчество не можетъ жить безъ вѣры—что, отвергая истинную вѣру, люди вдаются въ вѣрованія фантастическія, ложныя, гибельныя.

Захотѣли, говоритъ онъ, вырвать у великаго народа (т. е. у французскаго) его вѣрованія и льстили себя мыслию, что успѣли въ этомъ, а на самомъ дѣлѣ достигли—лишь того, что дали нашимъ вѣрованіямъ новое направленіе. Потребность вѣры, у которой былъ отнятъ ея естественный объектъ, цѣлкою обратилась на революціонную идею; и такимъ образомъ религіозная тайна была восстановлена въ той доктринѣ, первый членъ которой есть отрицаніе тайны. Не странно-ли это?

Все, что было сказано нами о религіи революціи, говоритъ далѣе Брюнетьеръ, можно съ такимъ же правомъ примѣнить и къ религіи прогресса или религіи человѣчества. Эти религіи послѣдовательно одна за другою, или въ одно и то же время, всѣ онѣ начали съ отрицанія, которыя потомъ превратились въ утвержденія, а эти утвержденія въ anticredo. Такимъ образомъ, и въ этомъ случаѣ, на мѣсто истиннаго объекта вѣры, поставили нѣчто неизвѣстное, призракное, во всякомъ случаѣ, не доказанное. Раздавленный, уничтоженный прогрессомъ современный человѣкъ продолжаетъ однако же вѣрить въ него. И не старайтесь доказывать ему противное, не старайтесь доказать, что онъ впадаетъ въ иллюзію. Онъ „отрицаетъ“ во все это и вѣрить тѣмъ настойчивѣе и упорнѣе, чѣмъ меньше способенъ вѣрить во что нибудь другое. Это во всякомъ случаѣ показываетъ, что какъ будто необходимо, чтобы въ составъ человѣческаго духа входила извѣстная, опредѣленная часть вѣрованія и такъ или иначе оставалась тамъ навсегда. Никто не можетъ освободиться отъ потребности вѣрить; она коренится въ самомъ сердцѣ человѣка. Отрицанію не удастся уничтожить ея: оно способно только ее изуродовать. Можно прервать на нѣсколько времени проявленіе ея, но изсушить ея

истиннѣе нельзя. Если вы не вѣрите слову Божию, повѣрите человѣческому; не вѣрите въ сверхъестественное, повѣрите въ оккультическое; не вѣрите духу, будете вѣрить въ матерію, въ сущности своей не менѣе непостижимую, чѣмъ духъ. Отчего происходитъ все это? Откуда берется эта потребность вѣрить и тѣмъ объяснить, что никакіе нападки на нее, не смотря на страстность и силу, съ какими они дѣлались, не имѣли успѣха? На разные лады въ исторіи міра пытались лишить человека вѣры и успѣли лишь внушить отвращеніе къ себѣ.

Уничтожить или, по крайней мѣрѣ, уронить не только самую вѣру, но и всякій родъ вѣрованія, показать несовмѣстимость ея съ наукой, а слѣдовательно и съ прогрессомъ тѣхъ людей, которые продолжаютъ вѣрить, заставить устыдиться глупости ихъ собственнаго духа, приниженности ихъ духовнаго рабства—вотъ въ чемъ заключалась, можно сказать, въ теченіе 2 столѣтій задача всей философіи. Конечно, 200 лѣтъ не много значать въ исторіи человѣчества, но мы не можемъ разсуждать о будущемъ внѣ всякаго опыта; а такъ какъ въ границахъ этого опыта потребность вѣрить не была побуждена, то мы имѣемъ полное право искать объясненія этого въ сущности самой человѣческой природы. Если до сихъ поръ потребность вѣры не была побуждена, то мы думаемъ и не будетъ никогда побуждена, и это потому, что она составляетъ основаніе или лучше—условіе всякой *морали*, всякаго *знанія* и каждаго нашего *поступка*.

## II.

Какъ поступаемъ мы въ какомъ либо дѣлѣ, разъ въ него не вѣримъ?—Кто то сказалъ, что сомнѣніе есть мягкое изголовье для людей сильныхъ духомъ; но по правдѣ сказать, едва ли это такъ. Паскаль и Боссюэтъ были въ одномъ лагерѣ, Вольтеръ и Дидро въ другомъ, и однако я не думаю, говорить Брюнетьеръ, чтобы вы приняли ихъ за скептиковъ, ни тѣмъ болѣе за сочувствующихся. Вы не примете также за такихъ въ наши дни напр. Ренана или Тэна. Они не имѣли въ собственномъ смыслѣ вѣрованій, но за то имѣли твердыя и непоколебимыя убѣжденія. Во всякомъ случаѣ, сомнѣніе распатываетъ характеръ; рано или поздно, если только ему отдаются, кончаютъ тѣмъ,

что убиваютъ волю. И какое бы усиліе мы не употребляли противъ этого, если бы только потребность вѣрить не являлась намъ всегда на выручку, мы не могли бы ни дѣйствовать, ни, слѣдовательно, существовать.

Потребность вѣры есть не только условіе каждаго поступка въ отдѣльности, но и принципъ и пружина дѣятельности вообще.

Въ основѣ всѣхъ великихъ подвиговъ вы найдете только вѣру и вѣрованія. Я выражаюсь точно: вѣру или вѣрованіе т. е. нѣчто, чего почти не знаемъ, но что отъ этого не становится менѣе надежнымъ и въ чемъ тѣмъ не менѣе мы твердо убѣждены. Этому ничуть не противорѣчитъ тотъ фактъ, что мы знаемъ нѣкоторыхъ мучениковъ *науки* (нѣтъ надобности уменьшать ихъ заслугу)—но сколь многочисленіе ихъ мученики *тѣры*? Но есть еще одинъ видъ дѣятельности, существованіе котораго и даже только возможность были бы прямо непонятны, еслибы вѣрованіе не составляло всю его сущность; я хочу сказать о дѣйствіяхъ *общихъ*, требующихъ совместнаго усилія отдѣльныхъ личностей и предполагающихъ съ ихъ стороны готовность забыть о себѣ и жертвовать собою во имя общаго блага.

Возьмите на примѣръ того, кто руководится чувствомъ патріотизма или просто мыслию о родинѣ. „Я сомнѣваюсь, говорить одинъ великій писатель, чтобы можно было обладать хотя одной истинной добродѣтелью, однимъ дѣйствительнымъ талантомъ безъ любви къ отечеству“.... Онъ правъ!... И такой великій народъ, какъ Римляне, не имѣлъ иного источника своихъ талантовъ и доблестей. Но не правъ-ли онъ также когда прибавляетъ: „если бы далѣе насъ спросили, что собственно насъ такъ привязываетъ къ отечеству, мы не знали бы что отвѣтить“?!—Да мы затруднились бы отвѣтомъ—вовсе не наука, не знаніе выручили бы насъ въ этомъ. И однако отъ этого мы ни чуть не меньше увѣрены, что любовь къ отечеству есть одна изъ первыхъ нашихъ обязанностей. Скажемъ-ли мы, что все это не нуждается въ доказательствахъ или лучше и болѣе точнѣе, что „объ обязанности не разсуждаютъ здѣсь будетъ вѣрно только то, что любовь къ отечеству, или патріотизмъ, есть истинная связь націй. Интересы и стрѣ-

мленія наши насъ разъединяють, ухищренія политики приводятъ лишь къ перетасовкѣ географическихъ названій; ни національный духъ (таинственная душа націй), ни деспотизмъ власти, ни общность языка не достаточны для того, чтобы сплотить народъ въ одно цѣлое; это чудо можетъ совершить только общность вѣрованія. И такимъ образомъ то, что есть въ человѣкѣ наиболѣе цѣннаго, даже священнаго, все это имѣетъ свои основу въ томъ, что въ человѣчествѣ есть наиболѣе таинственного и загадочнаго. Знаете ли вы лучший, чѣмъ этотъ примѣръ потребности вѣрить?...

Можетъ быть разрушили *„слишкомъ мною предразсудковъ“*, говорилъ еще упомянутый нами выше философъ. Но вѣрнѣе надобно сказать: „не будемъ смѣнивать предразсудковъ съ вѣрованіями, не будемъ думать, что темнота есть признакъ или доказательство заблужденія; убѣдимся, напротивъ, что если потребность вѣрить есть условіе всякаго плодотворнаго дѣйствія, то этого достаточно, чтобы быть увѣреннымъ, что оно есть условіе всякаго человѣческаго бытія. И основатели и организаторы тѣхъ новыхъ религій, о которыхъ мы говорили выше, знали это очень хорошо и болѣе или менѣе сознательно; и вслѣдствіе этого они и пробовали организовать религію изъ своихъ убѣжденій. Когда они вполнѣ увѣрились въ принятыхъ ими принципахъ и когда захотѣли перейти отъ отвлеченной теоріи къ ея примѣненію на практикѣ, они попытались придать этимъ принципамъ характеръ вѣрованія. Это же самое дѣлають теперь передъ нашими глазами проповѣдники социализма. Они также силятся возвести свою доктрину на степень вѣрованія и быстро перейти отъ состоянія статическаго въ динамическое, изъ области теоріи въ область практики. И въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорится, что социальный вопросъ есть вопросъ нравственный, можно было бы сказать, что онъ есть вопросъ и религіозный, такъ какъ послѣдователи социалистическихъ теорій вовсе не предлагаютъ намъ определенныхъ рѣшеній, они даже отказываются формулировать свои программы. Этого у нихъ вовсе нѣтъ. Они требуютъ лишь вѣры въ свои теоріи. А такъ какъ потребность вѣрить, къ которой они обращаются въ данномъ случаѣ, есть условіе



всякой дѣятельности, то они и рѣшились овладѣть ею, во что бы то ни стало.

И такъ какъ потребность вѣрить, какъ очевидно, есть условіе дѣйствія индивидуальнаго и общественнаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ условіе образованія характера и величія націй,—то это снова увѣряетъ насъ, что никакой скептицизмъ не будетъ торжествовать надъ этой потребностью, и что она въ то же время есть *условіе всякаго знанія*.

Пилать нѣкогда спрашивалъ: „что есть истина?“ Кто изъ насъ, хоть разъ въ жизни, не задавалъ себѣ этого вопроса? Да, что есть истина? Гдѣ она? Какъ достигнуть ея? Какими средствами? Насколько мы можемъ быть увѣрены, что познаемъ хоть часть ея? и на чемъ, наконецъ, можетъ основываться такая увѣренность?—На это можно отвѣтить рѣшительно лишь то, что мы основываемъ ее и можемъ дѣйствительно основать ее только на вѣрѣ. Потому что, не говоря уже о границахъ, на которыя наталкивается со всѣхъ сторонъ наше стремленіе къ познанію,—ничего не стоитъ опредѣлить истину <sup>1)</sup> какъ очевидность, а очевидность какъ согласіе идеи (представленіе) съ ея объектомъ.

Но ни одинъ предметъ въ дѣйствительности не соответствуетъ нашему представленію о немъ; эта аксіома, какъ извѣстно, положена въ основу всей современной науки. Свойства тѣлъ не въ тѣлахъ, но въ насъ самихъ и то, что мы называемъ міромъ, есть лишь наша собственная проэкція. И если существуетъ отношеніе между объектомъ и впечатлѣніемъ, которое мы отъ него получили, то оно не показываетъ какъ данный объектъ существуетъ самъ по себѣ, и оно есть не болѣе какъ именно *наше* представленіе <sup>2)</sup>. Все равно какъ актеръ, который играетъ Поліевкта, не имѣетъ ничего общаго съ этимъ лицомъ, или какъ наши Агриппины и Клеопатры, въ ихъ собственному счастью, не имѣютъ ничего общаго съ этими личностями. Міръ—это представленіе (спектакль) предъ нами, и мы схватываемъ изъ него только то, что можемъ схватить, но не то, чѣмъ онъ является по своей сущности,

<sup>1)</sup> Какъ это и дѣлается въ школахъ.

<sup>2)</sup> Какъ и показываетъ самое названіе.

не то, что на него похоже,—не то, что было бы истиной, если бы она была ни чѣмъ инымъ, какъ согласіемъ идеи съ ея объектомъ...

А между тѣмъ сомнѣваемся ли мы въ наукѣ, сомнѣваемся ли серьезно въ реальности внѣшняго міра, въ прогрессѣ знанія и необходимости законовъ природы? Нѣтъ! не сомнѣваемся,—и мы правы въ этомъ! Почему же не сомнѣваемся? На это даютъ ясный и опредѣленный отвѣтъ три великихъ руководителей современной мысли: это авторъ „Разсужденія о методахъ“—французъ и идеалистъ, другой—авторъ „Критики чистаго разума“—нѣмецъ и критицистъ и наконецъ—авторъ „Основныхъ началъ“—англичанинъ и позитивистъ.

Декартъ начинается съ гипотетической *tabula rasa*, и отрицаетъ всякую традицію и авторитетъ; онъ разрушаетъ все, чтобы все создать вновь или, по крайней мѣрѣ, онъ такъ думаетъ. На самомъ же дѣлѣ, изъ обломковъ, которые сберегло и пощадило его систематическое сомнѣніе, воздвигается новое знаніе,—величіе котораго въ его простотѣ. Но прочность этого знанія—на чемъ она покоится? Скажете—на качествѣ матеріаловъ, которые вошли въ его составъ? На математической точности техническихъ расчетовъ, на строгомъ соответствіи и сѣпленіи всѣхъ его частей?—Да, если хотите, но прежде всего и болѣе всего на актѣ вѣры!—вѣры въ истиннаго Бога, вѣры, которая руководила имъ и въ расположеніи частей и въ выборѣ метода и матеріаловъ. Онъ самъ сказалъ: „*досто-  
вѣрность и истина всякой науки зависитъ единственно отъ  
познанія истиннаго Бога*, изъ чего вытекаетъ, что до тѣхъ поръ, пока я Его не позналъ, я не могъ познать въ совершенствѣ ни одной вещи“. Вотъ несомнѣнный актъ вѣры!

Проходитъ цѣлый вѣкъ, 1½ вѣка, вѣкъ Мальбранша и Лейбница, Бэйля и Фонтенеля, вѣкъ Вольтера и Руссо. Въ интеллектуальной сферѣ, обновленной открытіями однихъ и спорами другихъ,—одинъ нѣмецкій философъ снова берется за проблему о достовѣрности познанія; ставитъ ее, разбираетъ и рѣшаетъ новымъ способомъ—это былъ Кантъ. Если мы хотимъ принять заключительные выводы его „Критики“, то мы ничто иное какъ игрушки призрака, фантасмагоріи; и до-

статочно немного болѣе проникательнаго анализа, чтобы видѣть, что все то, въ чемъ мы обольщаемъ себя познаніемъ,— есть лишь построеніе нашего собственнаго разума. Отсюда вытекають отрицанія всякой рациональной увѣренности и универсальное сомнѣніе, распространенное даже на показаніе собственнаго опыта. Но мы не выносимъ этого сомнѣнія, не выносимъ потому, что хотимъ жить.

Гдѣ же найдемъ выходъ изъ этого положенія? Кантъ говоритъ намъ такъ: (вотъ его собственныя слова) „мы отстранимъ знаніе съ тѣмъ, чтобы замѣнить его вѣрою“. И это (на его языкѣ) значитъ, что еслибы мы сомнѣвались во всемъ остальномъ, то не сомнѣвались бы ни въ нашей свободѣ, ни въ существованіи нравственнаго закона, ни въ безсмертіи души, ни въ существованіи Бога, ни во всемъ томъ, что вытекаетъ отсюда путемъ логическихъ умозаключеній; или другими словами: вѣра есть основа знанія и (нѣсколько неожиданный оборотъ, который всегда ставили въ упрекъ Канту, какъ его противорѣчіе самому себѣ, но который въ сущности вовсе не есть противорѣчіе) въ познаніи истины мы должны отправляться отъ акта вѣры.

Пройдемъ еще одинъ періодъ времени—лѣтъ сто или немного менѣе. Надежды когда либо возлагавшіяся на науку, повидимому, оправдались. Если въ прежнее время она не могла осуществить своихъ плановъ, то никогда успѣхи ея не были такъ поразительны, какъ въ наше время, когда, благодаря удивительно удачному приложенію знаній, казалось, что мы овладѣли тайной природы. Сама философія превратилась въ науку. Но къ чему привели всѣ эти притязанія, весь этотъ научный прогрессъ? Вотъ отвѣтъ Спенсера на этотъ вопросъ: „Въ положеніи, что всякое познаніе относительно содержится утвержденіе, что существуетъ нѣчто не относительное. Изъ необходимости мыслить относительное вытекаетъ, что оно само по себѣ непостижимо, если не находится въ отношеніи къ неотносительному. Намъ невозможно отдѣлаться отъ сознанія, что за міромъ, какимъ онъ намъ представляется, скрывается міръ, каковъ онъ есть въ дѣйствительности, и этою невозможностью обуславливается наша несокрушимая *вѣра* въ дѣйстви-

тельное существованіе міра". Онъ говоритъ „вѣра“!—т. е. говоритъ такъ, какъ до него говорили Кантъ и Декартъ. Онъ, какъ и они, приходитъ къ акту вѣры. Рѣшеніе позитивизма не различается отъ рѣшенія критицизма, которое въ свою очередь не отличается отъ рѣшенія идеализма. Различные дороги ведутъ насъ къ одному и тому же пункту. Условіе дѣйствія или практической дѣятельности, потребность вѣрить, является намъ теперь какъ условіе мысли и дѣйствительности познанія.

Можно идти далѣе и можно точнѣе опредѣлить содержаніе этого акта вѣры. Это именно есть то, что *implicite* заключается въ самомъ опредѣленіи относительнаго или условнаго т. е. оно указываетъ на необходимое и абсолютное, какъ говорятъ намъ Спенсеръ, Кантъ и Декартъ.

Спенсеръ колеблется назвать „это“ собственнымъ его именемъ, но Декартъ и Кантъ даютъ на это прямой отвѣтъ и называютъ его Богомъ. Впрочемъ ихъ актъ вѣры не есть таковой въ обычномъ смыслѣ слова, подобно напр. вѣрѣ ученика въ авторитетъ своего учителя, или ребенка, когда онъ вѣритъ слову своего отца. Еще менѣе вѣрятъ они вслѣдствіе безнадежности и невозможности познанія; ихъ догматизмъ не спасаетъ ихъ отъ пирронизма. Во всякомъ случаѣ достоверность, какую они искали въ увѣренности что найдутъ ее,—они дѣйствительно нашли, но не въ опытѣ или раціональныхъ доказательствахъ, а *ex voto*. Чтобы знать, нужно вѣрить,—вотъ результатъ ихъ изысканій; наука имѣетъ своею основою вѣру. Во что же надо вѣрить? Надо вѣрить, что въ утвержденіяхъ науки какъ опытной, такъ и раціональной развертывается или заключается тайна всѣхъ религій.

Когда древніе апологеты брались защищать истину христіанства, они громоздили цѣлый рядъ доказательствъ: именно, доказавши сначала истину религіи вообще противъ неврія, они утверждали затѣмъ истину христіанства противъ іудейства или магометанства, чтобы подъ конецъ дойти до утвержденія своего христіанства противъ протестанства. Последніе выводы критической философіи возвращаютъ насъ къ первому изъ этихъ утвержденій, которое есть соб-

ственно положеніе схоластической философіи, въ ея „*Sommes contre les Gentils*“; а заключеніе позитивизма приводятъ насъ ко второму утвержденію, которое въ сущности есть утвержденіе католическаго богословія <sup>1)</sup>. Но прежде всего надобно сказать нѣсколько словъ объ отношеніи морали къ потребностямъ вѣрить. Извѣстно, что въ этомъ пунктѣ противоположное теченіе было очень значительно: попробовавъ сначала основать нравственный законъ на „природѣ“, потомъ рѣшившись освободить его отъ всякой метафизики подъ именемъ „независимости морали“—эту свою *неустойчивость* въ наше время стали употреблять въ качествѣ аргумента уже противъ самой морали, хотя, разумѣется, никто не доказываетъ этой неустойчивости и даже о ней стараются не говорить.

Допустимъ однако же на минуту эту неустойчивость, или изменчивость въ нравственныхъ принципахъ! Тогда оставалось бы доказать, что всѣ эти измѣненія суть не что иное, какъ послѣдовательное примѣненіе нѣкоторыхъ неизмѣнныхъ началъ къ общественной жизни, протекающей въ постоянной преемственной смѣнѣ. Это еще однако не сдѣлано. Если-бы наконецъ это и было сдѣлано или когда это будетъ сдѣлано, то тогда оставалось бы еще показать, откуда происходятъ эти измѣненія сами по себѣ, и если-бы это внимательно изслѣдовали, то увидали бы, что истинная причина всего этого заключается не „въ постепенномъ возвышеніи къ полюсу“, не въ прогрессѣ науки или философіи, не въ измѣненіи человѣческой природы, но въ перемѣнѣ человѣческихъ вѣрованій.

Почему же именно такъ? Да потому, что мораль есть не что иное, какъ совокупность принциповъ, которыми мы руководимся въ своемъ поведеніи. Откуда же могутъ возникнуть эти принципы, какъ не изъ нашего понятія о цѣляхъ и задачахъ нашего существованія? Но это именно и составляетъ область вѣры.

Какъ мы должны думать о самихъ себѣ, о нашемъ призваніи

<sup>1)</sup> Брюнетьеръ въ этомъ мѣстѣ, какъ и въ другихъ мѣстахъ этой статьи, говоритъ только о католицизмѣ; ему неизвѣстно ученіе Православной Церкви. Но это въ границахъ его сужденій не имѣетъ важнаго значенія для защищаемого имъ положенія. *Редакт.*

нѣ въ этомъ мірѣ, какъ должны обращаться съ своими ближними? сотворены ли они для насъ или мы для нихъ? или всѣ мы созданы на то, чтобы работать вмѣстѣ надъ общимъ дѣломъ? должны ли мы пользоваться жизнью, какъ бы не пользоваться ею? или же мы должны вѣрить, что она дана намъ для наслажденій? Всѣ эти вопросы очень просты, очень банальны и ежедневны. Мы ихъ рѣшаемъ безъ колебаній каждую минуту и при всякомъ случаѣ. Ихъ предполагаетъ всякое наше размышленіе. Но кто не видитъ, что они происходятъ и зависятъ отъ вѣрованій и что при началѣ однихъ и концѣ другихъ мы встрѣчаемся съ актомъ вѣры? Каковы, значитъ, наши вѣрованія, такова и наша нравственность, хотя и нельзя сказать наши (отдѣльные) поступки; потому что надо принять во вниманіе человѣческую немощь. И наоборотъ, по принципамъ нашего поведенія можно судить о нашихъ вѣрованіяхъ. Объ этомъ часто забываютъ тѣ, кто ополчается на религію ради мнимой защиты нравственности. Не надо рубить дерева, если хотятъ продолжать пользоваться его плодами.

Надобно ли прибавить, что содержаніе акта вѣры, на которомъ основывается нравственность, не можетъ быть что-либо временное, и необходимо должно быть утвержденіе абсолютнаго? Этого требуетъ самый характеръ нравственнаго долга, который можетъ легко выносить смягченіе и уступки, но отнюдь не ограниченія или сдѣлки. Нравственный долгъ можетъ быть или не быть. Но императивъ долженъ быть или категорическій или это вовсе не императивъ, въ противномъ случаѣ онъ становится совѣтомъ, которому можно слѣдовать, но можно и не слѣдовать,—приглашеніемъ, котораго можно не слушать,—увѣщаніемъ, которому можно внимать и не внимать. Совѣтъ, сердце, вотъ что именно нужно нравственности. Всякій долгъ—ничто, если онъ не возвышенъ, и самая жизнь становится суетною, если не заключаетъ вѣчныхъ стремленій, вѣчныхъ отношеній! Но эти вѣчныя отношенія—мы ихъ знаемъ,—только вѣра можетъ убѣдить насъ въ нихъ. Нѣтъ нравственности безъ вѣры, и нѣтъ вѣрованій, заслуживающихъ это имя, безъ поклоненія Абсолютному.

## III.

Къ какимъ же заключеніямъ мы наконецъ придемъ, какія извлечемъ изъ всего этого указанія? Иногда говорятъ, даже публично, только для того, чтобы говорить, ради удовольствія или честолюбія, но говорятъ также иной разъ и для того, чтобы дѣйствовать, чтобы, по крайней мѣрѣ, попытаться дѣйствовать, группируя благія стремленія вокругъ какой-нибудь идеи, которую считаютъ справедливой. Попытаемся же это сдѣлать и мы. Если мы обязаны вѣрѣ всѣмъ тѣмъ, о чемъ мы сказали выше, то прежде всего придемъ къ заключенію, что нужно вѣрить. Этотъ совѣтъ на первый взглядъ отзывается нѣкоторою наивностью. Но всмотримся поближе въ него и увидимъ, что совѣтъ наивенъ только по внѣшности, и что тотъ, кто рѣшится честно слѣдовать ему, навсегда покончитъ съ парадоксами скептицизма, диллетантизма и даже рационализма. Ренанъ сказалъ, что „существенное свойство избранной природы состоитъ въ томъ, чтобы смѣяться надъ своимъ произведеніемъ, *быть выше его*, не давать ему совершенно овладѣть собою“. Можемъ ли мы согласиться съ этимъ? Конечно нѣтъ! Напротивъ того, существенное свойство избранныхъ натуръ—вѣрность своимъ убѣжденіямъ. Посмотрите на всѣхъ людей, оставившихъ глубокой слѣдъ въ жизни и исторіи, и вы удивитесь силѣ ихъ убѣжденія. Дурно ли, хорошо ли, но они были лишены мнимаго ренановскаго дара не вѣрить въ свои произведенія,—дара потѣшаться надъ міромъ и прежде всего надъ самими собой; они относились серьезно къ вещамъ серьезнымъ, иногда до фанатизма; они прилагали все свое усердіе ко всему, что ни предпринимали,—всѣ свои усилія, весь умъ, а иногда и все свое сердце!

Цѣлое поколѣніе, къ которому принадлежу я, говоритъ Брюнетьеръ, было вскормлено диллетантизмомъ; да и теперь еще во Франціи существуютъ представители этого направленія жизни. Но я думаю, продолжаетъ онъ, что время его уже прошло. Если насъ, претестующихъ противъ этого низкаго идеала жизни когда то было мало, то теперь съ каждымъ днемъ мы должны становиться болѣе и болѣе многочисленными

Намъ будетъ больше завтра, послѣ-завтра.... По этому быть убежденнымъ, что нужно вѣрить и усиливаться вѣрить и этимъ стремленіемъ положить основаніе самой вѣрѣ,—нѣтъ! и еще разъ нѣтъ!—Это не наивность. Во всякомъ случаѣ въ этой рѣшимости болѣе смысла, чѣмъ въ самыхъ блестящихъ парадоксахъ.

Дилетантизмъ однако надобно отличать отъ раціонализма, во всякомъ случаѣ, болѣе сознательнаго и болѣе серьезнаго сравнительно съ нимъ. Раціонализмъ имѣетъ много видовъ. Есть раціоналисты, которые прибѣгаютъ къ раціонализму даже въ дѣлахъ вѣры,—но есть и такіе, которые признаютъ существованіе только раціональныхъ истинъ и отрицаютъ существованіе „непознаваемаго или тайну“. Вообще же можно сказать, что отрицаніе всего мистическаго, боязнь тайны,—вотъ что составляетъ характеристическую черту всѣхъ видовъ раціонализма. А во главѣ всѣхъ раціоналистовъ стоятъ позитивисты. Но я вамъ сказалъ, говоритъ Брюнетьеръ, или лучше—я заставилъ сказать вамъ одного позитивиста, что въ нашемъ мірѣ существуетъ не только то, чего наука или философія никогда не узнаютъ, но что въ немъ существуетъ нѣчто абсолютное, которое обуславливаетъ „относительное“, которое намъ представляется причиной бытія и такою останется вѣчно, вотъ действительно тайна—изъ тайнъ!

Никакое разсужденіе не проникнетъ въ эту тайну, ни у одного раціоналиста не хватитъ доказательствъ для разъясненія этого непознаваемаго. Намъ скажутъ, что утверждая это и соглашаясь съ позитивистами въ этомъ отношеніи, мы ни на шагъ не подвинулись впередъ въ дѣлѣ вѣры. Я этого не думаю, говоритъ Брюнетьеръ. Мы можемъ сдѣлать шагъ впередъ и, обращая противъ нашихъ противниковъ ихъ собственное оружіе, можемъ заставить ихъ помочь намъ въ этомъ. Какимъ образомъ? Брюнетьеръ при этомъ имѣетъ въ виду методъ изслѣдованія истины, котораго держатся позитивисты и которымъ съ большимъ удобствомъ могутъ воспользоваться и всѣ исповѣдники вѣры. Позитивисты довѣряютъ только фактамъ, но на эту точку зрѣнія могутъ стать и всѣ люди вѣрующіе.

Тогда, говоритъ онъ, если только мы будемъ смотрѣть на вещи съ этой точки зрѣнія, мы получимъ даже громадное пре-



имущество излагать какъ фактъ,—какъ фактъ историческій, т. е. объективный,—все, что мы сказали о потребности вѣрить.

Вѣдь это *фактъ*, что революціонныя идеи пытались прикрыться и насколько это было въ ихъ средствахъ развитъ въ себѣ свойства, которыя въ сущности суть свойства религіи. *Фактъ* и то, что основой римлянъ, была, какъ говорятъ, любовь къ отечеству, и что если Римъ покори́лъ міръ, то это значить, что онъ всегда вѣрилъ, что назначенъ покоритъ его. *Фактъ*, что Кантъ написалъ, и при томъ въ самомъ положительномъ смыслѣ, что „требуется замѣнить знаніе вѣрою“. *Фактъ*, что независимая мораль или мораль совершенно свободна отъ всякой метафизики и всякой религіи—не есть уже мораль. Если позитивистъ не можетъ отрицать этихъ *фактовъ*, то онъ обязанъ ради своего принципа принять ихъ во вниманіе. Они имѣютъ для него, какъ и для насъ, такую же достовѣрность, какъ факты физическіе или естественно-историческіе.

Становясь же на эту, т. е. объективную точку зрѣнія, даже позитивисты въ своихъ сужденіяхъ о христіанствѣ не могутъ не признать за нимъ великой, соціальной силы. Вотъ напримѣръ, что сказалъ одинъ изъ позитивистовъ (Cournot) о христіанствѣ въ 1872 году. „Религія, которую заповѣдали намъ отцы наши, не похожа на другія“. Она отличается и по внутренней сущности, и по практическимъ результатамъ и по самому факту своего существованія отъ всѣхъ религій, которыя ей противопоставляли и съ которыми ее сравнивали. „*Положительно она заняла въ исторіи цивилизованнаго міра единственную роль, безъ аналогій и безъ эквивалента*“. Можно поэтому опредѣлить исторически все значеніе христіанства. И это значеніе есть фактъ, силу котораго не могутъ превозмочь никакія тонкости враждебнаго толкованія, ни ухищренія натурализма, который такъ осуждаютъ истинные философы. Разсуждая по человѣчески, только въ христіанствѣ нашлась та соціальная и цивилизующая добродѣтель, какая не найдется ни въ одной религіи. Христіанство не имѣетъ въ исторіи общей мѣрки. То, что сдѣлало христіанство, не сдѣлала ни одна религія. Оно единственно! Отсюда само собою вытекаетъ слѣдующее заключеніе. Если оно

существо, то его свободно можно назвать необыкновеннымъ, это фактъ, и оно не есть таково съ какой нибудь предвзятой точки зрѣнія, но въ силу объективной и позитивной увѣренности или просто позитивизма.

Но мы можемъ идти еще далѣе! Мы можемъ, подобно позитивистамъ, изслѣдовать христіанство и поставить надъ всѣми христіанскими исповѣданіями то, которое лучше и полнѣе удовлетворяло бы нашу „потребность вѣрить“. Если потребность вѣры необходимо заключаетъ въ себѣ существованіе авторитета, который опредѣлялъ бы вѣрованіе, или же вѣрнѣе сказать, который хранилъ бы его изъ вѣка въ вѣкъ неизмѣннымъ, который освобождалъ бы его отъ произвола индивидуальныхъ мнѣній, приводя его, когда слѣдуетъ, къ основному принципу; если нѣтъ связи болѣе тѣсной, чѣмъ связь вѣрованій, такъ какъ вѣра сближаетъ, соединяетъ, скрѣпляетъ людей, буквально организуетъ изъ нихъ общество;—если всё это дѣлаетъ только вѣра, а не интересы, не страсти, или чистыя идеи, то слѣдствіе не очевидноли?—Именно, не даруетъ ли намъ все это истинная Церковь Христова? \*)

Не должны ли и сами позитивисты, оставаясь вѣрными позитивному методу изслѣдованія, прійти къ подобному же выводу? Спросимъ, чего недоставало, напримѣръ Огюсту Конту, чтобы сдѣлать этотъ послѣдній шагъ, т. е., чтобы освободиться отъ „имманентной“ точки зрѣнія и рѣшительно принять „трансцендентную“? Ему недоставало двухъ вещей и эти двѣ вещи суть—одно. Ему недоставало мужества признать фальшь своего мнимаго закона „трехъ состояній“, въ чемъ до послѣдняго дня онъ видѣлъ свое великое открытіе; ему не хватало смиренія. Недостатокъ смиренія! Увы! вотъ что можно назвать великой ересью нашего времени. И если всѣ ереси суть на самомъ дѣлѣ лишь логическое развитіе перваго порока человеческой природы, то великій порокъ нашъ, нашего вѣка,—и даже въ теченіе четырехъ или пяти послѣднихъ столѣтій, со-

\*) Бринетьеръ говоритъ: *католицизмъ*; но мы замѣчали уже, что ему знакомо христіанство только въ формѣ Западныхъ исповѣданій. Само собою понятно, что эта неточность не имѣетъ какого либо важнаго значенія въ его сужденіяхъ.

стоитъ въ гордости. Мы затвердили изъ книги „Бытія“ только слова змія: *И будите яко боги...*

Этимъ рядомъ мыслей Брюнетьеръ оканчиваетъ свою статью. По его словамъ, онъ хотѣлъ лишь показать, что „потребность вѣрить“ не менѣе присуща природѣ и строенію человѣческаго ума, какъ категоріи Канта и Аристотеля. Есть мысли, которыя не могутъ возникнуть, образоваться и развиваться иначе, какъ подъ категоріей „вѣрованія“. Онъ старался показать, что эта категорія не менѣе обща, чѣмъ всѣ другія; потому что, какъ говорятъ философы, она обуславливаетъ дѣятельность, науку и мораль. Онъ указалъ на средства, какія дастъ позитивизмъ, т. е. указалъ на его методъ изслѣдованія истины, чтобы этимъ путемъ совершить переходъ отъ „субъективнаго“ къ „объективному“, а отъ „объективнаго“ приблизиться къ трансцендентальному или сверхъ-естественному.

*В. Казанцевъ.*

## Ученіє свв. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона.

(Продолженіе \*).

**О почитаніи злыхъ ангеловъ (ангеловъ) или демоновъ у язычниковъ.**

Къ числу преступленій, которыми оскверняли себя сыны, рожденные отъ союза падшихъ ангеловъ съ женщинами, относится то, что они присвоили себѣ божескую честь и побудили людей къ почитанію себя; когда имъ это удавалось, то они—присвоивали себѣ особенныя имена, дотогдѣ людямъ неизвѣстныя. Нѣкоторые же писатели церковныя приписываютъ это вѣсьмъ вообще злымъ духамъ, доказывая, что изъ этого почитанія и возникъ языческій культъ. Эту мысль защищали изъ восточныхъ отцовъ: св. Іустинъ, Аѣинагоръ, Теофилъ Антіохійскій, Татіанъ, Климентъ Александрійскій, Оригенъ, Евсевій и друг.; изъ западныхъ: Минуцій Феликсъ, Кипріанъ, Тертуліанъ, Лактанцій, бл. Іеронимъ и Августинъ.

Св. Іустинъ Философъ прямо говоритъ, что сыны, рожденные вышеуказаннымъ образомъ, суть демоны (Апол. II. § 5), нѣсколько далѣе рядомъ съ ними ставитъ злыхъ ангеловъ и демоновъ (§ 7 той же апологіи); въ Апол. 1-й § 28 называетъ главою и начальникомъ ихъ діавола (начальникъ злыхъ духовъ называется у насъ змѣемъ, сатаною и діаволомъ). Аѣинагоръ называетъ безразлично демонами—сыновъ и родителей ихъ (Leg.

\* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 3.

pro Christ. с. 25) и доказываетъ, что демоны суть боги языческіе. Тертуліанъ, языческій культъ въ однихъ мѣстахъ (lib. de Spect. с. 10. Apologet. с. XXII) приписываетъ демонамъ, въ другомъ мѣстѣ (de praescript. haeres. с. XL) онъ приписываетъ діаволу, какъ виновнику, главѣ этихъ демоновъ. Сужденіе Татіана о томъ, что онъ разумѣлъ подъ демонами, открывается изъ того мѣста его „Рѣчи къ Эллинамъ“, гдѣ, сказавъ объ одномъ ангелѣ возставшемъ противъ Закона Божія и принятомъ людьми за Бога, онъ прибавляетъ, что „первородный за свое преступленіе и безразсудство сталъ демономъ; вмѣстѣ съ нимъ и тѣ, которые подражали ему и, увлекшись его мечтаніями, составили полкъ демоновъ“<sup>1)</sup>. Подобнымъ же образомъ говорятъ Оеофилъ Антиохійскій и Климентъ Александрійскій; первый называетъ діавола злодѣемъ—демономъ, а второй—начальникомъ демоновъ. Оригенъ, Кириллъ Ал. и Лактанцій выражаются такъ, что демоны суть боги языческіе, и подъ ними разумѣютъ тѣхъ злыхъ ангеловъ, которые утратили свою прежнюю чистоту и осквернили себя всякими преступленіями. Для наименованія злыхъ ангеловъ именно демонами оо. церкви могли находить основаніе въ священннхъ книгахъ<sup>2)</sup>; въ нихъ именно слово это употребляется для обозначенія злыхъ духовъ, какъ это видно изъ свидѣтельствъ Евсевія и Августина. Оригенъ же прямо указываетъ, что это слово иначе и не можетъ быть понимаемо, какъ въ смыслѣ дурномъ. Лактанцій противопоставляетъ природу этихъ злыхъ духовъ природѣ ангеловъ добрыхъ: одни—чистые духи, служители Бога, другіе же—ложныя божества, которымъ поклоняется народъ; далѣе Аполлонъ называется обманщикомъ за то, что, будучи злымъ демономъ, осмѣливается ставить себя въ число блаженныхъ духовъ, которыхъ Богъ именуетъ ангелами своими. (I. II. с. VII. стр. 26—27. рус. пер.).

Когда писатели церковные говорятъ о демонахъ, какъ виновникахъ и предметѣ религіознаго культа язычниковъ, то

<sup>1)</sup> Что здѣсь рѣчь не о людяхъ и смертныхъ, имъ подражающихъ, это видно изъ аналогичнаго мѣста (§ 16), гдѣ прямо указано, что демоны, повелѣвающіе людьми, не суть души людей.

<sup>2)</sup> Дѣян. XVII, 18; 1 Кор. X, 20.

допускаютъ, что язычники этого не знали (это скрыто было отъ нихъ). Не могли эти писатели не знать, что предметами религіознаго почитанія у язычннквѣ служатъ также и небесныя свѣтила, люди и даже животныя. Но язычники къ почитанію всего этого были вынуждены со стороны демоновъ, эти послѣдніе приписали себѣ имена людей, считавшихся за боговъ, и скрывались подъ ихъ именами. Это видно изъ свидѣтельствъ Аѳинагора, Татіана, Кирилла Александр., Оригена, Тертулліана и Лактанція (Inst. div. l. II, с. XVII). Демонамъ же они приписывали и многое другое, что было въ язычествѣ, напримѣръ, оракулы, мнимыя чудеса, предзнаменованія и все прочее, относящееся къ прорицанію; все это, по мнѣнію писателей церковныхъ, демоны внушили людямъ, чтобы возбудить у людей страхъ къ себѣ и тѣмъ побудить ихъ къ почитанію себя. Свидѣтельства объ этомъ можно находить у Оригена (с. Cels. l. IV и VII), Евсевія (Praer. evang. l. III с. 7), Минуція Феликса (Octav. с. XXVII)<sup>1)</sup> и Кипріяна (въ „de idolor. vanit“ с. IV 3: „Эти духи скрываются подъ статуями и изображеніями. Они своимъ дыханіемъ вдохновляютъ прорицателей, одушевляютъ фибры внутренностей, управляютъ полетомъ птицъ, царятъ надъ сильными, оракулы производятъ, ложное постоянно перепутываютъ съ истиннымъ“). Тертулліанъ (Apologet. с. XXII), кромѣ того, указываетъ причину и цѣль прорицаній и предсказаній будущаго, которыми демоны пытаются отторгать людей отъ истиннаго Бога. Подобное же встрѣчаемъ и у Лактанція (Inst. div. l. II с. XVII); онъ пишетъ: „люди (лишенные свѣта религіи христіанской) воображаютъ, что оракулы эти предвѣщаютъ имъ похести, царства, побѣду, богатства, счастливые успѣхи въ предпріятіяхъ. Они увѣряютъ себя, что оракулы часто предвѣщали имъ угрожающей государствамъ опасности и объявляли средства къ избѣжанію ихъ чрезъ укрощеніе гнѣва боговъ

<sup>1)</sup> Эти нечистые духи, о которыхъ знали маги, философы и самъ Платонъ, принаются въ статуяхъ и идолахъ, которые, по ихъ внушенію, пріобрѣтаютъ такое уваженіе, какъ будто въ нихъ присутствовало божество; они вдохновляютъ прорицателей, обитаютъ въ капищахъ, дѣйствуютъ на внутренности животныхъ, руководятъ полетомъ птицъ, управляютъ жребіями, производятъ смѣшаніе съ ложью прорицанія.

многими жертвоприношеніями. Когда демоны предвидятъ близкую чрезвычайную опасность, то объявляютъ себя гнѣвными, показывая тому чаще всего пустыя причины“.

Къ мнѣнію писателей церковныхъ о томъ, что демоны побудили язычниковъ къ почитанію себя, у нихъ присоединяется еще другое, именно, что разнообразныя способы почитанія себя, равно какъ различныя обряды и церемоніи, съ этимъ соединяемые, они усвоили изъ подражанія культу древне-еврейскому или христіанскому. Такъ, св. Іустинъ Мученикъ прямо говоритъ (Apologet. I § 62 стр. 102), что „демоны, услышавъ объ этомъ омовеніи (тайнствѣ крещенія), сдѣлали то, что входящіе въ храмы ихъ и желающіе приближаться къ нимъ для совершенія возліяній и куреній, окропляютъ себя и даже дѣлаютъ то, что люди идутъ и совершенно омываются передъ тѣмъ, какъ войти въ храмы, имъ посвященные“. Подобное же онъ высказываетъ по поводу тайнства св. евхаристіи (§ 66 стр. 107): „То же самое злые демоны изъ подражанія научили дѣлать и въ тайнствахъ Мнѣры; ибо, какъ вы знаете или можете узнать, при посвященіи вступающаго въ тайнства предлагается тамъ хлѣбъ и чаша съ водою“.

Наконецъ, на вопросъ о томъ, что побуждало демоновъ отвлекать людей отъ познанія истиннаго Бога къ идолослуженію, отцы церкви согласно отвѣчаютъ, что у демоновъ есть потребность наслаждаться смрадомъ, дымомъ и парами приносимыхъ имъ жертвъ. Такое именно мнѣніе мы находимъ у св. Іустина Философа <sup>1)</sup>, Аѣинагора <sup>2)</sup>, Оригена (Contra Cels. I III, гдѣ демоновъ онъ называетъ жадными къ жертвѣ и крови и живущими отъ жертвенной дани; см. также Увѣщ. къ мучен. § 45), Минуція Феликса <sup>3)</sup>, Тертулліана <sup>4)</sup>, Іеронима <sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Аполлог. II. § 5: „Ангелы злые поработили себѣ родъ человѣческій чрезъ наученіе жертвоприношеніямъ, куреніямъ и возліяніямъ, въ коихъ сами имѣли нужду“.

<sup>2)</sup> Legat. pro christ. § 26: Демоны привязаны къ крови жертвъ и ею усаждаются“. Также въ § 27, упоминаются „демоны, жаждущіе жертвеннаго дыма и крови“.

<sup>3)</sup> Octav. c. XXVII: Они... производятъ болѣзни, наводятъ страхъ на умъ, искривляютъ члены, чтобы принудить людей почитать ихъ за то, что будто они насытившись кровью жертвъ и запахомъ ихъ мяса, испѣляли тѣхъ, кому перестали вредить (стр. 350). <sup>4)</sup> Apologet. c. XXII и XXIII. Libr. ad. Scap. c. I

<sup>5)</sup> Epist. XXI ad. Damasc.

Златоуста <sup>1)</sup>, Кирилла Александрійскаго <sup>2)</sup>, Матерна Фирмика <sup>3)</sup>. На вопросъ о томъ, какова причина того, что демоны съ такою жадностью домогаются этихъ испареній жертвенныхъ и поглощаютъ ихъ, Оригенъ отвѣчаетъ такъ, что они нуждаются въ нихъ для поддержанія своего существованія; въ Увѣщ. къ муч. § 45 онъ именно говоритъ: „многіе не связываютъ обстоятельныхъ понятій съ словомъ демоны, и жертвы демонамъ счатаются ими за дѣло совершенно безразличное и маловажное, тѣ самыя жертвы, въ которыхъ демоны особенно нуждаются въ этомъ плотно землю облегающемъ воздухѣ, ибо пищею для нихъ служитъ запахъ жертвъ и оттого они вывѣдываютъ, не идетъ ли гдѣ жертвенный дымъ, чуютъ кровь, обоняютъ куренія“... (стр. 59—60, пер. Корсунск.) Подобное же мы находимъ у Василия Велик. (in comment. in Ies. c. I § 25; р. пер. стр. 42) <sup>4)</sup>.

Откуда же могла быть заимствована отцами и учителями церкви мысль о томъ, что языческій культъ установленъ демонами? Нѣкоторыми (Мосбій, Вернсдорфъ и др.) въ отвѣтъ на этотъ вопросъ было высказано, что и это мнѣніе имѣетъ своимъ источникомъ платонову философію; по Платону, говорятъ, демоны язычниками считались за боговъ или младшихъ боговъ; эту же мысль потомъ усвоили себѣ неоплатоники и откуда-то она перешла къ нашимъ церковнымъ писателямъ. Однако же и здѣсь можно указать иной источникъ для этого мнѣнія; и оно могло быть выведено отъ и учителями церкви на основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ св. Писанія, какъ онѣ читались въ Александрійскомъ переводѣ LXX. Упомянутые писатели тамъ ссылаются на Пс. ХСV, 5, (яко вси бози языки бѣсове, Господь же небеса сотвори), въ которомъ ясно противопоставляется истинный Богъ—Творецъ неба и виновники ложнаго поклоненія—демоны <sup>5)</sup>. Такимъ образомъ, по переводу LXX,

<sup>1)</sup> Orat. in S. Basyl.

<sup>2)</sup> Contra Julian. l. IV.

<sup>3)</sup> Въ кн. de errore prof. relig. писатель обращается къ диаволу съ такими словами: „ты возмъешь по храмамъ, и питаешься жалкою кровью убитыхъ жертвъ“.

<sup>4)</sup> Аналогичное съ этимъ сужденіе высказываетъ упомянутый Матернъ Фирмикъ (l. l.). Лактанцій указываетъ причину въ томъ, чтобы вредить людямъ. Августинъ (de civ. Dei. l. IX. c. XX) причину эту видитъ въ гордости.

<sup>5)</sup> Это подтверждается свидѣтельствами св. Іустина Мученика, Климента Александр., Оригена, Евсеія, Кирилла Александр. и Августина.



который у оо. церкви былъ читаемъ и употребляемъ съ дѣтства, въ упомянутомъ мѣстѣ демоны считаются за боговъ язычниками; хотя еврейское слово (*La-scheddim*) можетъ и не означать того, что LXX передали словамъ *δαμονίων*, оно скорѣе означаетъ пустую, ничтожную вещь, и Акилоу и Симмахомъ передано чрезъ *ἐπίπλαστοι* и *ἀνόπαρτοι* (Кейль).

Но приведенное мѣсто не единственное, въ которомъ указанное еврейское слово передано посредствомъ греческаго *δαμονίων*. Сюда не относятся, напр., Втор. XXXII, 17 (пожроша бѣсовомъ, а не Богу, богомъ, ихже не вѣдѣша; нови и секрати (недавни) придоша, ихже не вѣдѣша отцы ихъ) и Пс. CV, 37 (и пожроша сыны своя и дщери своя бѣсовомъ). Изъ контекста рѣчи въ томъ и другомъ мѣстѣ можно видѣть, что здѣсь идетъ дѣло о божествахъ язычниковъ, именно ханаанскихъ (Пс. CV, 38: яже пожроша истуканнымъ ханаанскимъ). Такъ какъ подъ всѣми этими божествами, по мнѣнію LXX, скрывались демоны, то поэтому еврейское слово они рѣшили перевести греческимъ *δαμονίων*, быть можетъ потому, что хотѣли противопоставить, какъ то выше замѣчено, истинное богочитаніе ложному, а можетъ быть потому, что оставили безъ вниманія истинное значеніе упомянутаго еврейскаго слова. То же самое слѣдуетъ сказать и объ Ис. XIII, 21 (и бѣси тамо воспляшутъ), гдѣ слово *seim* тѣ же LXX толковниковъ перевели чрезъ *δαμόνια*, хотя въ кн. Левитъ XVII, 7 (да не пожрутъ кому жертвы свои суетнымъ) то же слово они перевели посредствомъ греч. *μάταιων*, подъ которыми разумѣли, вѣроятно, ложныя божества и изображенія ихъ; то же самое слово употребленно о нихъ и въ свящ. книгахъ Новаго Завѣта (Дѣян. XIV, 15. благовѣствующе вамъ отъ сихъ суетныхъ обращаюся къ Богу живу).

Изъ этихъ-то мѣстъ перевода LXX, по которымъ выходило, что боги языческіе—демоны, и заимствовано оо. церкви указанное мнѣніе; ибо этотъ переводъ, повторяемъ, пользовался у нихъ величайшимъ значеніемъ и авторитетомъ. Къ этому же нужно присоединить и авторитетъ словъ св. апостола Павла (1 Кор. X, 20): *но зане яже жрутъ языцы, бѣсомъ жрутъ а не Богови*. Мысль апостола, выраженную здѣсь, многіе оти

церкви такъ понимали, что весь культъ языческій въ существѣ своемъ есть дѣло злыхъ духовъ (демоновъ), которые являются его виновниками и всячески поощряютъ его <sup>1)</sup>.

Кромѣ авторитета священныхъ книгъ, служившаго источникомъ указаннаго мнѣнія церковныхъ писателей, они могли придти къ тому же самому и въ виду тѣхъ безнравственныхъ и постыдныхъ сторонъ, съ которыхъ являлся предъ ними языческій культъ. На это намекаютъ Аѳинагоръ (*leg. pro christ. c. XXIII*) и Кириллъ Александрійскій (*contra Iulian. l. VI*).

Самымъ же важнымъ доказательствомъ своего мнѣнія нѣкоторые изъ отцовъ считали то, что демоны (скрывающіеся за изваяніями языческихъ божествъ) выходили изъ людей, которые были одержимы ими, при заклинаніи ихъ христіанами, и сами сознавались, что они—злые духи. Свидѣтельства на это находимъ у Минуція Феликса <sup>2)</sup> и Тертуліана.

### О предсуществованіи души.

Мнѣніе о предсуществованіи души было, кажется, если не всеобщимъ какъ несоветѣмъ вѣрно замѣтилъ Оригенъ (*in. comm. на Іоан. § 24*), то раздѣлялось многими отцами восточной Церкви <sup>3)</sup>.

Изъ отцевъ Церкви Восточной въ числѣ защитниковъ этого мнѣнія долженъ быть упомянутъ св. Іустинъ Мученикъ, хотя его слѣдуетъ признать допускавшимъ скорѣе переселеніе душъ, чѣмъ предсуществованіе. Въ діалогѣ съ Трифономъ § 4, онъ хотя и неявно, даетъ намекъ на то, что душа не помнитъ о томъ, что созерцала Бога, когда опять соединяется съ тѣломъ; въ виду

<sup>1)</sup> Иные, впрочемъ, склонны подъ этими демонами разумѣть вымышленныхъ языческихъ боговъ (глаголемія бози—θεοὶ λεγόμενοι, какъ въ другомъ мѣстѣ названы апостолъ, въ VIII, 5 того же посланія); въ такомъ же смыслѣ слово это употреблено въ другомъ мѣстѣ (Апок. IX, 20), гдѣ къ нему непосредственно прибавлено слово εἰδωλα, или изображенія этихъ боговъ (Keil. Opusc. ac. p. 616).

<sup>2)</sup> Остав. с. XXVII: Большая часть изъ васъ знаютъ, что сами демоны признаются въ этомъ всякій разъ, когда мы изгоняемъ ихъ изъ тѣлъ заклинательными словами или жаромъ нашихъ молитвъ.

<sup>3)</sup> Это мнѣніе было принимаемо и еретиками, какъ объ этомъ находимъ свидѣтельство у отцовъ церкви (Клим. Алекс. о Ю. Кассіанѣ Strom. l. III. § 13 Василіи. Strom. l. IV. § 12).

этого не имѣютъ преимущества души, созерцавшія Его, предъ несозерцавшими. Нѣсколько далѣе утверждается, что души, признанныя недостойными этого созерцанія, заключаются въ тѣла нѣкоторыхъ животныхъ, какъ бы въ узы.

Не съ такою рѣшительностью можно сказать о Климентѣ Александрійскомъ, допускалъ ли онъ предсуществованіе душъ или не допускалъ, такъ какъ въ подлинныхъ, оставшихся отъ этого учителя сочиненіяхъ имѣются довольно неясные намеки на это мнѣніе. Въ „Строматахъ“ (I. VI § 16) Климентъ допускаетъ два начала, обитающихъ въ тѣлѣ человѣка, одно—низшее (душа тѣлесная, духъ плотской, жизненное начало) и другое—важнѣйшее и управляющее человѣкомъ, разсуждающее въ немъ; откуда же это начало входитъ въ человѣка, на это отвѣчаетъ другое мѣсто „Строматъ“ (I. IV. § 26), гдѣ говорится, что душа посылается съ неба на землю не для того, чтобы терпѣть здѣсь недостойную ея судьбу, а для того, чтобы, проведши добровольно праведную жизнь, перемѣнить землю на небо.

То же мнѣніе о предсуществованіи душъ выражено и у Арнобія. Говоря о Богѣ (adv. gent. I. I. § 29), онъ отъ лица вопрошающаго излагаетъ слѣдующія мысли: „развѣ не Ему обязаны мы тѣмъ прежде всего, что существуемъ, что называемся людьми? что Имъ или посланные или ниспавшіе содержимся въ узахъ этого тѣла?“ Самъ же Арнобій былъ далекъ отъ того, чтобы считать души человѣческія сотворенными Богомъ и Имъ посланными въ этотъ міръ; во 2-й кн. того же сочиненія онъ оспариваетъ такое предположеніе многихъ и склоненъ признать ихъ созданными не Богомъ, а низшими духами (§ 48 и 52).

Но выдающимся и пѣвымъ защитникомъ разсматриваемаго мнѣнія былъ, несомнѣнно, Оригенъ, который многими былъ за это осуждаемъ (Huet. Origen. I. II, с. 2, qu. VI § 6). хотя какъ мы отчасти видѣли, онъ былъ не единоличнымъ представителемъ его. Онъ допускалъ, что души, которыя нѣкогда всѣ были сотворены Богомъ, какъ духовныя сущности одинаковаго достоинства, неодинаково воспользовались дарованною имъ Богомъ свободою; нѣкоторыя правильно и мудро, другія же въ большей или меньшей степени злоупотребляли ею; это души, злоупотреблявшія дарованною свободою, Богъ рѣшилъ

поселить въ тѣла и послать въ этотъ міръ, чтобы, живя здѣсь, онѣ понесли наказаніе за свои проступки и въ то же время, преуспѣвши въ добродѣтельной жизни, стяжали себѣ въ будущемъ лучшую участь. Но такъ какъ проступки, совершенные душами, были весьма разнообразны, то самыя различныя души помѣщены въ этотъ міръ и многія изъ нихъ (но не всѣ) были заключены въ человѣческія тѣла, которыя были приспособлены къ характеру и потребностямъ каждой (*contra Cels.* I, § 33); живя въ нихъ, онѣ пользуются тѣмъ жребіемъ, который въ точности соотвѣтствуетъ ихъ прежнему образу поведенія <sup>1)</sup>).

Если, пребывая въ этихъ тѣлахъ, онѣ сохранять себя свободными отъ всякой нечистоты и силою разума обуздають волненія чувствъ и воображенія и страсти, отъ чувственности идущія, то, очистившись въ тѣлѣ и освободившись отъ его узъ, снова поднимутся къ небу, откуда ниспали, и станутъ духами (*De princ.* I. II. с. 8. § 3) <sup>2)</sup>).

Представителями разсматриваемаго мнѣнія были даже противники и враги Оригена. Изъ нихъ долженъ быть упомянуть Меѳодій, епископъ тирскій (*Sympos. dec. Virgin*), но онъ не раздѣлялъ допускаемаго Оригеномъ предположенія, что души согрѣшили прежде, чѣмъ были посланы въ тѣла, и это поселеніе въ тѣла было для нихъ наказаніемъ <sup>3)</sup>).

Іеронимъ, хотя во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій осуждаетъ Оригена за его мнѣніе (*Huet. Origen.* I. I. § 6), самъ однако былъ заподозрѣнъ въ томъ же Руѳиномъ (*Invest.* I. I. § 27), отъ чего старался защитить себя въ своей апологіи, (*contra Ruf.* I. I. с. 6), возведши это обвиненіе на самого Руѳина (I. II. с. 2 и 4. I. III. с. 8 и 9). Въ этой апологіи Іеронимъ (I. I. с. 5) такъ высказался, что для него еще неясно какое изъ всѣхъ предположеній о происхожденіи души приближается къ истинѣ; упоминая о нѣкоторой какъ бы сокровищницѣ, въ которой хранятся души, созданныя Богомъ, Іеронимъ могъ держаться мнѣнія о предсуществованіи, не раздѣляя заблужденія Оригена касательно причины поселенія

<sup>1)</sup> *De princip.* I. II, с. 9 § 6—8; I. II с. 8. § 3, 4; I. I. с. 7 § 4. I. III. с. 1, § 21, с. 3. § 5. *Comment. in Johan.* § 25.

<sup>2)</sup> Въ подтвержденіе своего мнѣнія о предсуществованіи души Оригенъ ссылается на слѣдующія мѣста св. Писанія: Быт. XXV, 22; Лук. I, 41 и Іерем. I, 5.

<sup>3)</sup> Первое—*orat.* II. Тоже—*orat.* VI.

душъ въ тѣла (поэтому эти два мнѣнія у него разсматриваются раздѣльно).

Подобнымъ образомъ бл. Августинъ, высказавшись довольно рѣзко относительно мнѣнія Оригена о поселеніи душъ въ тѣла <sup>1)</sup>, всю жизнь однако колебался, какого именно взгляда слѣдуетъ держаться по вопросу о происхожденіи человѣческой души, и потому просилъ Иеронима освѣтить ему этотъ вопросъ; отъ (оригеновскаго) мнѣнія онъ отказывался, но всетаки принималъ мысль о существованіи душъ ранѣе тѣла <sup>2)</sup>.

Прямыми же и рѣшительными защитниками разсматриваемаго мнѣнія нужно признать Немезія и Синезія. Первый <sup>3)</sup> прямо говоритъ, что „отступаетъ отъ истины тотъ, кто думаетъ о происхожденіи душъ послѣ тѣла“ и старается опровергнуть и изобличить неправильность какъ тѣхъ, кто признаетъ, что души и теперь еще творятся Богомъ, такъ и тѣхъ, которые допускаютъ происхожденіе одной души отъ другой; однако же онъ отвергаетъ допускаемое Оригеномъ ниспаденіе душъ и обратное восхожденіе. Второй же, когда граждане Птолемаиды просили его къ себѣ въ епископа, въ письмѣ къ брату, написанномъ по этому поводу, въ числѣ причинъ своего отказа указываетъ ту, что онъ признаетъ нѣкоторыя мнѣнія, быть можетъ, не всѣми одобряемыя; но отъ мнѣній этихъ отречься не можетъ, ибо они пустили глубокіе корни въ его духѣ; на 1-мъ мѣстѣ въ ряду ихъ онъ упоминаетъ мнѣніе о предсуществованіи душъ.

Изъ западныхъ писателей защитникомъ этого мнѣнія былъ Иларій, учившій, что душа Адама была создана задолго до созданія его тѣла и вошла въ его тѣло черезъ божественное вдыханіе <sup>4)</sup>; отъ нея произошли души прочихъ людей, въ тѣла которыхъ онѣ поселяются <sup>5)</sup>; отсюда можно догадаться, почему онъ утверждаетъ о душѣ cadaуаго человаѣка, что она—*opus Dei* <sup>6)</sup>. Пруденцій же защищаетъ почти одинаковое съ Оригеномъ предположеніе о томъ, что душа ниспала съ великихъ областей на эту землю и на ней находится какъ бы въ заточеніи. Въ его гимнѣ „*ad defunctorum*

<sup>1)</sup> De civ. Dei. l. XI. c. 23; также къ Ороз. contra Priscil. et Orig. c. 8.

<sup>2)</sup> Lib. de Genes. ad litter. l. VII. c. 24.

<sup>3)</sup> Lib. de nat. hom. c. 2.

<sup>5)</sup> Enar. in. Ps. LXIII.

<sup>4)</sup> Enarrat. in Psal. CXXIX.

<sup>6)</sup> L. X. de Trinit.

exequias“ мы находимъ слѣдующее: „теперь для вѣрующихъ открытъ уже свѣтлый путь въ прекрасный рай; можно войти уже и въ ту рошу, которой змій лишилъ человѣка. Всеблагій Господи! Молю тебя, пусть послушный (Тебѣ) умъ святится тамъ—въ томъ отечествѣ природномъ, которое онъ оставилъ, славившись изгнанникомъ и скитальцемъ“. Послѣ этого времени уже немного было защитниковъ разсматриваемаго мнѣнія, такъ какъ почти уже опредѣлено было то ученіе Церкви, что души начинаютъ свое существованіе вмѣстѣ съ началомъ тѣлеснаго организма.

Такъ какъ мысль о предсуществованіи души составляетъ одинъ изъ важнѣйшихъ и существеннѣйшихъ пунктовъ платоновой философіи, тѣсно связанныхъ у него съ теоріею идей, то естественно было предположить, что именно изъ платоновой философіи и заимствована эта мысль вышеупомянутыми писателями церковными. Таково предположеніе Bruckerus'a (въ Hist. crit. philos. T. II).

Довольно ясное основаніе для разсматриваемаго мнѣнія писатели церковные могли находить въ неканонической книгѣ Премудрости Соломона; хотя это не только не служитъ свидѣтельствомъ противъ вліянія на нихъ платоновой философіи, а даже его подтверждаетъ, ибо авторъ кн. Премудрости несомнѣнно находился подъ вліяніемъ платоновой философіи, (ср. Поспѣховъ, Кн. Премудр., стр. 344). Въ VIII гл. 19, 20 ст. этой книги ясно можно усматривать ученіе о предсуществованіи душъ. Въ этомъ мѣстѣ псевдо—Соломонъ хочетъ сказать, что онъ былъ отрокомъ хорошаго нрава, душу получилъ добрую, лучше же (μᾶλλον δὲ) <sup>1)</sup> будучи добрымъ, вошелъ въ тѣло чистое. Такимъ образомъ, здѣсь не только утверждается существованіе души до поселенія въ тѣлѣ, но и допускается мысль о гармоніи между качествами тѣлѣ, въ которыя души поселяются въ земной жизни, и образомъ ихъ поведенія въ до-земномъ существованіи.

Нѣкоторыми высказывалось также предположеніе, что наклонъ на вѣрованіе въ предсуществованіе душъ могли отцы

<sup>1)</sup> Это «μᾶλλον δὲ» означаетъ здѣсь поправку, или дополненіе равносильное *et rectius dicam*, какъ Макк. VI, 31; VII, 5; Ефес. IV, 28. Галат. IV, 9. Поспѣхъ, Кн. Премудр., стр. 338.

церкви встрѣчать въ нѣкоторыхъ сужденіяхъ, выраженныхъ отъ лица іудеевъ во времена новозавѣтныя. По евангелію отъ Іоанна (IX, 3), іудеи спрашивали Спасителя относительно слѣпорожденнаго: онъ ли согрѣшилъ, или родители его? Это мѣсто нѣкоторые склонны были толковать такимъ образомъ, будто здѣсь идетъ рѣчь о переселеніи душъ въ разныя тѣла и о предсуществованіи души ранѣ рожденія человѣка (объ этомъ упоминаютъ Кирил. Алекс. in Comm. in Ioh. I. VI, с. I и Исидоръ Пелусіотъ Epist. I. II). Сопоставляя это мѣсто съ вышеприведенными стихами VIII гл. кн. Премудрости, получимъ тотъ выводъ, что тогда какъ въ послѣднемъ мѣстѣ выражается мысль о гармоническомъ соотвѣтствіи душъ чистыхъ въ до-земномъ существованіи съ таковыми же тѣлами, въ первомъ, наоборотъ, выражается, что совершеніе какого-либо грѣха влечетъ за собою поселеніе души въ тѣло безобразное, страдающее недостатками. Нѣкоторый намекъ на ту же мысль можно видѣть и въ отвѣтѣ фарисеевъ, обращенномъ къ исцѣленному слѣпорожденному: во грѣсѣхъ ты родился еси весь (ст. 34) <sup>1)</sup>.

У Филона мнѣніе о предсуществованіи душъ выражено весьма опредѣленно. Во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ учитъ, что въ воздухѣ носится два рода душъ <sup>2)</sup>, изъ коихъ одни стремятся къ поселенію въ тѣла и дѣйствительно поселяются въ нихъ <sup>3)</sup>; Богъ же не только устрояетъ это <sup>4)</sup>, но вмѣстѣ подаетъ имъ надежду <sup>5)</sup>, что послѣ смерти тѣла души опять возвратятся туда, откуда ниспали <sup>6)</sup>. Иныя же души находясь въ высшихъ слояхъ воздуха, сохраняютъ себя свободными отъ всякаго оскверненія тѣломъ; онѣ-то въ священныхъ книгахъ называются ангелами <sup>7)</sup>.

II. Калачинскій.

(Окончаніе будетъ).

<sup>1)</sup> Иные толкователи совсѣмъ иначе объясняютъ это мѣсто еванг. отъ Іоанна. Предположеніе іудеевъ, что самъ слѣпорожденный согрѣшилъ, могло возникнуть у нихъ или на мнѣніи, что уже при самомъ зачатіи въ утробѣ матери зачинающійся плодъ имѣть ощущенія добрыя или злыя (ср. Лк. I. 44), или на ученіи о божественномъ предопредѣленіи, по которому Богъ, предвидя его будущія грѣхи, предопредѣлялъ за нихъ наказаніе съ самого рожденія. (Толк. ев. еп. Михаила на Іоан., стр. 323).

<sup>2)</sup> L. de plant. I. I. de somn: воздухъ называется жилищемъ душъ безтѣлесныхъ.

<sup>3)</sup> Ibid. II. 23.

<sup>5)</sup> De somn. на Быт. XXVIII, 15.

<sup>4)</sup> De opif. mundi на Быт. II, 7. <sup>6)</sup> L. de Abrah. <sup>7)</sup> De plant. De somn. II. 27.

## Средновѣковыя воззрѣнія на юридическую вѣдѣность еретикамъ ихъ лжеученій.

(Окончаніе \*).

### А н г л і я.

Среди старинныхъ актовъ Англіи встрѣчается указъ „De haeretico comburendo“, который считаютъ столь же древнимъ, какъ и само обычное право. Согласно этому акту ересь судилась въ Англіи церковнымъ судомъ въ провинціальномъ синодѣ подъ предсѣдательствомъ архіепископа, но приговоръ, осуждавшій на смертную казнь чрезъ сожженіе, исполнялся не иначе, какъ по повелѣнію короля въ его совѣтѣ. Слѣдовательно, этотъ актъ подводилъ рѣшенія церковныхъ судовъ подъ контроль свѣтской власти <sup>1)</sup>. При королѣ Генрихѣ IV распространеніе ученій Виклефа и протестантства, первые послѣдователи котораго получили имя лоллардовъ, по имени извѣстнаго нѣмецкаго реформатора Вальтера Lolhard'a, вызвало парла-

\* ) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 3.

<sup>1)</sup> Такъ какъ вначалѣ отъ церковныхъ судовъ зависѣло признать то или другое ученіе ересью, то понятіе и объемъ послѣдней весьма скоро расширился, такъ что сюда стали причисляться самыя неважныя уклоненія отъ ученій Церкви. По выраженію указа Генриха IV, еретики—тѣ, кто проповѣдуетъ ошибочныя мнѣнія, противныя вѣрѣ и ученію Святой Церкви. Преслѣдуя ересь, Церковь сперва карала ее покаяніемъ, отлученіемъ, деградацией, лишеніемъ бенефіцій, а потомъ обыкновенно тюрьмой и конфискаціей—in prius usus, а иногда клейменіемъ, бичеваніемъ и изгнаніемъ и, наконецъ, смертною казнью. Такъ, напр., въ 1166 г. прибыли въ Англію 40 нѣмцевъ, исповѣдывавшихъ еретическія доктрины, съ Gérard'омъ во главѣ, и пытались распространить свое ученіе. Призванные на церковный судъ, они отказались отречься отъ ереси, заявивъ, что скорѣе готовы умереть за свои убѣжденія. Тогда они были преданы свѣтской власти и наказаны клейменіемъ на лбу раскаленнымъ желѣзомъ, бичеваніемъ на улицахъ Лондона и изгнаніемъ. Du Bois, Histoire du droit criminel t. III, p. 269--272.



ментскій указъ, предоставлявшій одному епископу безъ синода признавать данное ученіе ересью. Вмѣстѣ съ тѣмъ было повелѣно, что если виновный не отрекался отъ своего лжеученія, то шерифъ обязанъ былъ предать его пламени по требованію епископа, не ожидая согласія короля; повелѣно также всѣмъ, у кого имѣлись книги или сочиненія, проникнутыя ересію, представить ихъ епископу въ теченіе четырехъ дней со времени опубликованія указа подъ угрозой ареста и заключенія въ тюрьмѣ до тѣхъ поръ, пока подозрѣваемые не очистятся отъ обвиненія и не отрекутся отъ своихъ заблужденій. Указомъ Генриха V была установлена двойная юрисдикція ереси: свѣтская и духовная; еретики должны были преслѣдоваться и судиться свѣтскими судами параллельно съ судами духовными; эта двойственность подсудности ереси объясняется желаніемъ вѣрнѣе и скорѣе поразить опасность, которую усматривали въ новыхъ ученіяхъ. Уличенные въ ереси карались сожженіемъ и конфискаціей имущества, но послѣдняя примѣнялась послѣ смерти виновныхъ. Король Генрихъ VIII, вступившій въ открытую борьбу съ папскимъ престоломъ, окончившуюся установленіемъ англиканской церкви, началъ свое царствованіе съ постановленія указа Ричарда II, „des proviseurs“, которымъ назначалось наказаніе „de proemuniſe“ (тюрьма съ конфискаціей) всѣмъ получавшимъ назначеніе изъ Рима безъ предварительнаго разрѣшенія короля, и съ установленія главенства короля надъ церковію, исключавшаго супрематію папы и пользовавшагося, подобно послѣднему, правомъ исправлять всѣ заблужденія, ереси и злоупотребленія въ духовной сферѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ былъ нѣсколько суженъ объемъ ереси: было объявлено, что оскорбленія римскаго престола не суть ересь, и запрещено епископамъ начинать преслѣдованія еретиковъ по простому подозрѣнію, если оно не было подкрѣплено показаніями двухъ достовѣрныхъ свидѣтелей, или же когда обвиненіе въ ереси не было предварительно допущено въ королевскихъ судахъ. Въ 1539 г. съ изданіемъ билля изъ шести артикуловъ, предназначеннаго уничтожить различіе въ религіозныхъ мнѣніяхъ, положеніе ереси измѣнилось. Этотъ билль устанавливаетъ слѣдующія положенія: 1) дѣйствительность пресуществленія хлѣба и вина въ таинствѣ Евхаристіи въ тѣло Христово; 2) достаточность

причащенія подѣ однимъ видомъ, ибо тѣло и кровь Христа находятся вмѣстѣ въ каждомъ изъ обоихъ видовъ; 3) целибатство священниковъ; 4) монашескіе обѣды; 5) отправленіе мессы безъ пѣнія, освященнаго Св. Писаніемъ и 6) исповѣдь на ухо. Чтобы поддержать силу этихъ положеній и единство въ вѣрованіяхъ, билль назначаетъ сожженіе за оспариваніе перваго положенія словомъ, въ письмѣ, въ печати или въ пифрованныхъ корреспонденціяхъ; смертную казнь посредствомъ повѣшенія—за оспариваніе пяти остальныхъ артикуловъ; конфискацію и вѣчное тюремное заключеніе—священнику, нарушившему обѣтъ цѣломудрія, а при повтореніи—смертную казнь; штрафъ и тюремное заключеніе—тѣмъ, кто уклонялся бы отъ исповѣди и причащенія въ опредѣленное время, а при повтореніи—смертную казнь.

Такъ какъ эти наказанія были найдены впоследствии слишкомъ жестокими, то былъ изданъ новый актъ, названный указомъ „о распространеніи истинной религіи и объ уничтоженіи всего ей противнаго“. По этому указу всякое духовное лицо, которое будетъ проповѣдывать, учить и защищать положенія, противныя инструкціямъ и опредѣленіямъ, какъ уже установленнымъ, такъ и тѣмъ, которыя будутъ обнародованы королемъ, должно на первый разъ отречься отъ своихъ заблужденій частнымъ образомъ; если же оно не захочетъ, то должно отречься публично, а если и отъ этого откажется и впадетъ въ третій разъ въ то же заблужденіе, то подвергается сожженію, какъ еретикъ. Что же касается свѣтскихъ лицъ, то они послѣ двухъ обращеній за третій рецидивъ угрожаются только конфискаціей имущества и вѣчнымъ тюремнымъ заключеніемъ. Кроме того, былъ изданъ особый актъ о престолонаслѣдствіи, въ которомъ оспариваніе главенства короля надъ церковію, а также совершеніе какихъ-либо дѣйствій, сему противныхъ, возводится на степень верховной измѣны.

Въ началѣ царствованія Эдуарда VI совѣтъ регентства съ графомъ Hertford'омъ, герцогомъ de Sommerset во главѣ, провѣлъ нѣсколько биллей въ парламентъ, отмѣнившихъ нѣкоторые жестокіе указы прежняго царствованія и возстановившихъ силу прежнихъ указовъ. Такъ, между прочимъ, былъ отмѣненъ билль изъ шести артикуловъ, но сожженіе за ересь, опредѣ-

ляемое обычнымъ правомъ, осталось. Затѣмъ, прежнія положенія англиканской церкви въ царствованіе Эдуарда VI подвліяніемъ ученій реформации были измѣнены: введено было причащеніе подъ обоими видами, а причащеніе подъ однимъ видомъ запрещено подъ страхомъ наказаній штрафомъ и тюремнымъ заключеніемъ; дозволенъ былъ бракъ духовенства установлены однообразныя молитвы и особенная литургія, составленіе которыхъ было поручено спеціальной комиссіи стархіепископомъ Кентерберійскимъ во главѣ. Законъ грозилъ тѣмъ, кто отказывался принимать установленныя молитвы и литургію, въ первый разъ тюремнымъ заключеніемъ на шесть мѣсяцевъ, во второй—на годъ, а въ третій—на всю жизнь. Чтобы вѣрнѣе осуществить реформу и лучше обнаружить заблужденія католической религіи, были запрещены многіе обряды послѣдней подъ предлогомъ, что они суевѣрны, слишкомъ торжественны и запечатлѣны духомъ язычества, какъ напр. пѣніе антифоновъ (antiphoners), процессіи и т. п.; далѣе, запрещены были книги и изображенія католической религіи подъ угрозой наказанія—въ первый разъ штрафомъ въ 20 шилл., во второй—въ 4 фунта, а въ третій—тюремнымъ заключеніемъ на срокъ по усмотрѣнію короля. Главенство короля надъ церковію снова было подтверждено, при чемъ законъ угрожалъ тому, кто вздумалъ бы не признавать этого главенства или учить, что послѣднее принадлежитъ папѣ или кому-либо другому, въ первый разъ конфискаціей и тюремнымъ заключеніемъ на срокъ по усмотрѣнію короля, во второй—наказаніемъ *de proemunię*, въ третій—верховной измѣны <sup>1)</sup>).

Королева Марія возстановляетъ католическую религію, а вмѣстѣ съ нею и главенство папы надъ церковію, за что снято было послѣднимъ съ парламента и королевства осужденіе въ ереси и схизмѣ; возстановлены были и старые законы противъ доллардовъ и другихъ еретиковъ. Была организована особая комиссія для преслѣдованія послѣднихъ, которая не останавливалась въ своемъ усердіи предъ поощре-

<sup>1)</sup> Преслѣдуя установленіе однообразнаго вѣрованія, правительство Эдуарда VI не щадило также пуританъ и анабаптистовъ; по совѣту архіепископа Кранмера (Cranmer) къ нимъ примѣняли обычное право, угрожавшее за ересь сожженіемъ. Du Bois, *ibid.* III, 377.

ніемъ доносовъ и примѣненіемъ пытки; число сожженныхъ еретиковъ въ теченіе трехъ лѣтъ простирается до цифры 277.

Елисавета наоборотъ отмѣняетъ католическую религію и обязательно устанавливаетъ англиканскую церковь. Двумя актами, выпедшими въ первые годы ея царствованія, она возстановила супрематію короля надъ церковію и единство религіи: тѣмъ, которые вздумали бы отрицать супрематію короля, были назначены—въ первый разъ конфискація, во второй—наказаніе *de proemunię*, а въ третій—верховой измѣны. Прежніе статуты противъ еретиковъ были отмѣнены, и объемъ ереси былъ опредѣленъ уже и точнѣе, а именно таковою повелѣно признавать лишь тѣ ученія, которыя прямо объявляются ересью каноническими книгами, четырьмя все-левскими соборами и тѣми изъ позднѣйшихъ, которые держались текста св. Писанія, а также тѣ ученія, которыя потомъ будутъ признаны ересью парламентомъ съ согласія духовенства; однако „*writ de haeretico comburendo*“ продолжалъ сохранять свою силу, такъ что случаи сожженія еретиковъ еще продолжались.

Въ 1562 г. съ утвержденія духовнаго собора и парламента былъ опубликованъ билль въ 39 артикуловъ, опредѣлявшихъ положеніе англиканской церкви, сходное въ существенныхъ чертахъ съ тѣмъ, какое было установлено при Эдуардѣ VI. Выстъ съ тѣмъ были подтверждены прежнія наказанія за непризнаніе главенства королевы надъ церковью, и сверхъ того были назначены наказанія верховной измѣны тѣмъ, кто сталъ бы признавать буллы папы и ими торговать <sup>1)</sup>. Таковы же наказанія объявляются и для тѣхъ, кто отпадетъ отъ установленной религіи и присоединится къ католичеству или кто станетъ обращать въ католичество приверженцевъ англиканской церкви. Ввозъ религіозныхъ картинъ, крестовъ или облеми, четокъ или облатокъ и т. п., освященныхъ папой, угрожается наказаніемъ *of proemunię*; отправленіе католической мессы и посѣщеніе ея запрещается подъ угрозою на-

<sup>1)</sup> Названіе королевы еретичкой или невѣрной на письмѣ или въ печати мѣняется на степень преступленія, караемаго въ первый разъ тюремнымъ заключеніемъ на одинъ годъ и конфискаціей половины имущества, а во второй — наказаніемъ *of proemunię*. Du Rois, *ibid.* III, 403.

казанія годичнымъ тюремнымъ заключеніемъ и штрафомъ въ 200 марокъ; посѣщеніе англиканскоѣ церкви вмѣняется въ обязанность, и уклоненіе отъ послѣдней въ воскресные дни угрожается штрафомъ въ одинъ шиллингъ въ пользу бѣдныхъ за каждый такой день, а если оно продолжалось сряду мѣсяць, то наказаніе увеличивается до 20 фунтовъ, причеѣ не остается безъ наказанія и укывательство подобнаго нарушенія; тѣ, которые держатъ въ своемъ домѣ виновника послѣдняго, должны платить штрафъ въ 10 фунтовъ; приведенныя наказанія одинаково распространяются какъ на католиковъ, такъ и на протестантскихъ диссидентовъ <sup>1)</sup>). Указомъ 27 года царствованія Елисаветы было повелѣно всѣмъ іезуитамъ и ксендзамъ, находившимся въ королевствѣ, выѣхать подъ угрозой преслѣдованія за верховную измѣну; то же преслѣдованіе угрожаетъ и тѣмъ изъ іезуитовъ и ксендзовъ, которые въѣхали бы въ королевство; укывательство и содержаніе подобныхъ лицъ объявляется фелоніей, исключаящей клерикальную привиллегію; а оказаніе помощи присылкой денегъ угрожается наказаніями of proemprige; лица, которыя, зная какого-либо ксендза, о немъ не донесли бы, подвергаются штрафу и тюремному заключенію по усмѣрѣнію короля <sup>2)</sup>). Ксендзы, родившіеся подъ властью англійской короны, если они пріѣзжали въ королевство изъ страны внѣ моря и оставались въ немъ свыше трехъ дней, должны были присоединиться къ установленной церкви и дать присягу, если не хотѣли подвергнуться преслѣдованію въ верховной измѣнѣ.

Послѣдующіе англійскіе монархи продолжали защищать англиканскую церковь и преслѣдовать диссидентовъ, особенно католиковъ. Рядъ статутовъ, направленныхъ противъ послѣднихъ въ правленіе Іакова I, Карла I и Карла II, сохранившихъ надолго свою силу и послѣ нихъ, слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ положеніе католиковъ. Чтобы предупредить воспитаніе дѣтей въ католической религіи, отправленіе ихъ за

<sup>1)</sup> Требованіе посѣщенія установленной церкви доходило до того, что тащили силой неокорныхъ на богослуженіе. Du Bois, *ibid.* III, 408.

<sup>2)</sup> Вообще преслѣдованія католиковъ при Елисаветѣ были довольно много численны; изслѣдованіе доктора Milner'a показываетъ, что число осужденныхъ при ней на смерть католиковъ достигаетъ 204, кромѣ того 90 человекъ умерли въ тюрьмѣ и 105 подверглись изгнанію. Du Bois, *ibid.* III, 407—408.

границу съ этою цѣлію было запрещено, и законъ опредѣлялъ слѣдующія послѣдствія тѣмъ, кто посылалъ дѣтей за границу или давалъ имъ содержаніе, а также и симъ послѣднимъ: лишеніе права вчинать процессъ въ судахъ, быть душеприкащикомъ, управителемъ чьего-либо наслѣдства, пріобрѣтать послѣднее, владѣть движимымъ и недвижимымъ имуществомъ, которое конфисковалось въ пользу казны, а также занимать какую-либо должность въ королевствѣ. Католики—*récusants*, т. е. уличенные предъ судомъ въ непосѣщеніи англиканской церкви или отказавшіеся дать присягу въ признаніи верховенства короля въ религіозныхъ дѣлахъ, независимо отъ наказаній ранѣе за это установленных<sup>1)</sup>, подвергались многимъ гражданскимъ ограниченіямъ: они разсматривались, какъ лица отлученныя, лишены были права вчинать иски въ судахъ, учить въ школахъ подъ угрозой штрафа и тюремнаго заключенія, имѣть оружіе въ домахъ, которое въ противномъ случаѣ подвергалось мировымъ судьей аресту; имъ запрещено было приближаться къ Лондону на разстояніе менѣе десяти миль подъ угрозой штрафа въ 100 фунтовъ, удаляться безъ позволенія отъ своихъ жилищъ далѣе шести миль подъ угрозой конфискаціи всего ихъ имущества, являться ко двору подъ угрозой штрафа въ 100 фунт.; только служители англиканской церкви могли заключать ихъ браки, погребать ихъ и крестить ихъ дѣтей; иначе они подвергались разнымъ болѣе или менѣе тяжкимъ наказаніямъ, чаще денежнымъ штрафамъ.

Во всѣмъ этимъ ограниченіямъ присоединялось лишніе права занимать какія-либо публичныя должности на основаніи

<sup>1)</sup> Всякій *récusant*, кромѣ замужнихъ женщинъ, долженъ былъ, между прочимъ, въ теченіе трехъ мѣсяцевъ послѣ уличенія предъ судомъ или отреченія отъ своихъ заблужденій или же оставить королевство, если того требовало постановленіе четырехъ судей. Нарушеніе этого требованія въ видѣ ли невыѣзда изъ королевства или возвращенія въ него безъ позволенія короля влекло за собою обвиненіе въ преступленіи, равномъ фелоніи, и виновный подвергался смертной казни съ исключеніемъ клерикальной привилегіи. Замужнія же женщины *récusants*, оставшіяся во влоствѣ или внѣ власти мужа, подвергались конфискаціи двухъ третей своей вдовой части или своего приданого и лишались права быть душеприкащиками или управителями наслѣдства своего мужа; если же власть мужа сохранялась, онѣ заключались въ тюрьму, но могли купить ихъ свободу цѣною 10 фунтовъ ежемѣсячнаго штрафа или части своихъ собственныхъ земель.

актовъ „of corporation“ и „of test“, выпедшихъ въ царствованіе Карла II. По силѣ перваго акта всякій лишался права быть членомъ городского управленія или какой-либо корпораціи, и выборы его признавались недѣйствительными, если онъ въ теченіе предшествовавшаго года не принялъ таинства причащенія согласно обрядамъ англиканской церкви и если онъ не хотѣлъ дать присягу въ признаніи верховенства короля въ религіозныхъ дѣлахъ, независимо отъ присяги по должности; второй же актъ предписывалъ всѣмъ чиновникамъ, какъ гражданскимъ, такъ и военнымъ принести въ судѣ въ теченіе трехъ мѣсяцевъ присягу въ вѣрности и въ признаніи церковнаго верховенства короля, а также принять причастіе по обрядамъ англиканской церкви въ какой-либо приходской церкви и представить удостовѣреніе этого акта, подписанное священникомъ и церковнымъ старостою и подкрѣпленное показаніемъ двухъ достойныхъ вѣры свидѣтелей; нарушеніе этого требованія было угрожаемо штрафомъ въ 500 фунтовъ и не способностью занимать должность.

Всѣ эти законы противъ католиковъ, конечно, были слишкомъ жестоки, если бы они исполнялись во всей строгости, но между буквой и жизнью была значительная разница тѣмъ не менѣе совершенно справедливо замѣчаніе Монтескье что англійскіе законы противъ католиковъ столь суровы, что не будучи дѣйствительно кровавыми, расточаютъ однако все то зло, какое можно сдѣлать хладнокровно <sup>1)</sup>.

---

Развитіе новыхъ началъ вѣротерпимости въ Западно-Европейскомъ обществѣ XVII и въ XVIII вв.—Переѣтны въ постановленіяхъ западно-европейскаго уголовного законодательства по преступленіямъ противъ вѣры, вызванныя новыми началами вѣротерпимости.—Понятія о преступленіяхъ противъ вѣры въ отношеніи къ нимъ въ современныхъ западно-европейскихъ уголовныхъ кодексахъ.—Опредѣленіе наказанія за религіозныя преступленія <sup>2)</sup>.

Въ прошедшемъ столѣтіи въ западно-европейскихъ обществахъ мало по малу получили господство начала вѣротерпимости

<sup>1)</sup> Montesquieu, L'esprit des lois, t. II, liv. XIX, chap. XXVII.

<sup>2)</sup> А. Бернеръ. Учебникъ уголовного права. Рус. пер. Н. Неклюдова. 1865. 67. Jarcke. Handbuch des gemeinen deutschen Strafrechts. Bd. II. 1828. Holtzendorff. Handbuch des deutschen Strafrechts. 1874. Bar. Handbuch des deutschen Strafrechts. 1882. Л. Бѣлогрица-Котляревскій. Преступленія противъ религіи

ности, свободы вѣроисповѣданія и сознанія недостигаемой высоты Божественнаго Существа, за оскорбленіе Котораго человѣкъ, не имѣя отъ Него полномочія, не можетъ и являться мстителемъ.

На этихъ началахъ составлены были уголовные кодексы позднѣйшаго времени въ Европѣ. Починъ въ этомъ отношеніи принадлежитъ Англіи, законодательство которой, впрочемъ, въ этомъ вопросѣ запечатлѣно рѣзкой непоследовательностью: прекращая религіозныя преслѣдованія противъ однихъ диссидентовъ, оно въ то же время усиливало строгость уголовной репрессіи противъ другихъ. Тотъ самый Вильгельмъ, который въ 1689 г. даровалъ протестантскимъ диссидентамъ, при готовности ихъ соблюсти извѣстныя правила, религіозную терпимость и изъясъ ихъ отъ всѣхъ наказаній, объявленныхъ ранѣе за не подчиненіе англиканской церкви, въ то же время актомъ 11 и 12 гг. своего царствованія всякаго католика, который въ теченіе 6 мѣсяцевъ по достиженіи 18 лѣтъ не отречется отъ заблужденій своей религіи, не дастъ установленныхъ присягъ въ вѣрности и въ признаніи церковнаго верховенства короля, а также заявленія противъ пресущественія, объявляетъ неспособнымъ къ владѣнію недвижимымъ имуществомъ и къ приобрѣтенію его по наслѣдству или путемъ частныхъ сдѣлокъ; послѣднее переходило къ ближайшему родственнику католика—протестанту, который пользовался имъ до тѣхъ поръ, пока тотъ не отрекался отъ своихъ заблужденій. Кромѣ того, актомъ тѣхъ же годовъ Вильгельмъ воспретилъ всѣмъ служителямъ католической религіи отправленіе богослужебныхъ дѣйствій или культа въ какихъ-либо мѣстахъ Англіи, кромѣ помѣщеній пословъ, подъ угрозой вѣчнаго тюремнаго заключенія. Оба эти акта были отмѣнены статутомъ 1778 г., который уничтожилъ, во-первыхъ, ограниченія имущественной правоспособности католиковъ, при соблюденіи, разумѣется, ими указанныхъ выше условій, а во-вторыхъ, тѣ

въ важнѣйшихъ государствахъ Запада. Врем. Дем. Лич. 1885—86. С. Богородскій. Очеркъ исторіи уголовного законодательства въ Европѣ съ начала XVIII вѣка. 1862. А. Кистяковский. Элементарный учебникъ общаго уголовного права. 1882. Онъ же. О преступленіяхъ противъ вѣры. Наблюдатель. 1882. № 10. Н. Таганцевъ. Лекція по русскому уголовному праву. Онъ же. О религіозныхъ преступленіяхъ. Проток. С.-П. Юрид. Общ. 1881. т. III. С. Бузинскій. О преступленіяхъ въ особенности. 1887.



наказанія, которыя преслѣдовали священниковъ католической религіи. Эта отмѣна была подтверждена статутомъ 1791 г., который еще болѣе расширилъ права католиковъ, гарантировавъ, между прочимъ, имъ неприкосновенность дозволенныхъ религіозныхъ собраній опредѣленіемъ штрафа въ 20 фунтовъ стерл. тому, кто посягнулъ бы на эту неприкосновенность причиненіемъ безпорядка. Независимо отъ уголовныхъ законовъ, специально направленныхъ противъ католиковъ, Вильгельмъ III въ 9 и 10 гг. своего царствованія опубликовалъ статутъ, направленный противъ всѣхъ вообще подданныхъ, которые бы позволили себѣ словесно или письменно отрицать истину христіанской религіи, божественный авторитетъ св. Писанія или св. Троицы. Статутъ грозитъ виновнымъ въ первый разъ лишеніемъ права занимать какую либо публичную должность, а въ случаѣ рецидива—тюремнымъ заключеніемъ на три года, лишеніемъ права вчинать въ судахъ иски, быть опекуномъ, душеприкащикомъ, а также наслѣдовать имущество и даже вообще приобрѣтать земли. Всѣ эти наказанія назначаются статутомъ не безповоротно; онъ велитъ сложить ихъ съ виновнаго, если тотъ въ теченіе 4 мѣсяцевъ послѣ перваго осужденія публично отречется на судѣ отъ своихъ заблужденій.

Такимъ образомъ въ законодательствѣ Англіи новѣйшаго времени мы видимъ смягченіе уголовной репрессіи.

За Англіей въ дѣлѣ реформы уголовныхъ законовъ по времени слѣдуетъ Австрія. Уложеніе императора Іосифа II 1787 г. „Allgemeines Gesetz über Verbrechen und derselben Bestrafung“, излагая въ пятой главѣ „о преступленіяхъ, которыя ведутъ къ порчѣ нравовъ“ также о посягательствахъ, направленныхъ противъ религіи, предусматривать четыре рода преступленій 1) публичное богохульство, которое по тексту закона можетъ быть совершено словомъ, письмомъ и дѣйствіемъ; дѣяніе это разсматривается, какъ актъ безумія, а потому и повелѣвается содержать виновнаго въ домѣ умалишенныхъ, пока онъ не исправится.

2) Умышленное прерваніе богослуженія господствующей и терпимой церкви или вообще всякій публичный актъ неуваженія къ предметамъ, посвященнымъ богослуженію. Виновны

въ такихъ дѣйствіяхъ угрожаются временнымъ тюремнымъ заключеніемъ, которое можетъ быть отягчено постомъ и наказаніемъ розгами, если поступокъ сопровождался большимъ соблазномъ <sup>1)</sup>).

3) Склоненіе христіанина, хотя бы и не удавшееся, убѣжденіемъ или хитростью къ отпаденію отъ христіанскаго культа или же къ отрицанію всѣхъ религій; виновному назначается выставка къ позорному столбу и затѣмъ временное тюремное заключеніе <sup>2)</sup>).

4) Распространеніе ереси или невѣрія среди общины, преданной господствующей религіи; виновный угрожается вѣчнымъ строгимъ тюремнымъ заключеніемъ, которое по смыслу закона распространяется и на акты покушенія, т. е. и на случай, когда пропаганда ереси не сопровождалась приобрѣтеніемъ прозелитовъ <sup>3)</sup>.

Такимъ образомъ, австрійское уложеніе 1787 г. въ своихъ опредѣленіяхъ значительно отступаетъ отъ средневѣковой теологической точки зрѣнія на религіозныя нарушенія, замѣняя старый взглядъ, какъ на непосредственныя или посредственныя оскорбленія Божества, другимъ, какъ на дѣянія, опасныя для общественной нравственности. Поэтому австрійское уложеніе не считаетъ богохуленіе само по себѣ преступленіемъ, но только актомъ безумія, сумасбродства, противъ котораго слѣдуетъ предпринимать такія же мѣры общественной безопасности, какія вообще практикуются противъ поступковъ сумасшедшихъ, нарушающихъ порядокъ; точно также и лжеученія преслѣдуются уложеніемъ не сами по себѣ, а какъ дѣянія, способныя нарушить установившійся общественный строй.

За Австріей слѣдуетъ Пруссія. Болѣе обезпечивающими религіозную свободу представляются уголовныя опредѣленія Прусскаго Земскаго Права о религіозныхъ нарушеніяхъ. Въ главѣ „объ оскорбленіяхъ религіозныхъ обществъ“, Прусское Земское Право излагаетъ слѣдующіе виды оскорбленій: 1)

<sup>1)</sup> Allgemeines Gesetz. Wien. 1787. §§ 62—63.

<sup>2)</sup> Ibid. §§ 64, 66.

<sup>3)</sup> Ibid. §§ 65, 66. Другія дѣйствія, прежде причислявшіяся къ категоріи религіозныхъ нарушеній, изъ пятой главы исключены; изъ нихъ лжеприсяга и симулянтство заняли мѣсто въ особой рубрикѣ: „о преступленіяхъ, касающихся чужества и правъ“ (Allg. Gesetz. 1 Theil. 6 Kapitel. §§ 151, 160).

оскорбленіе словомъ или дѣйствіемъ дозволенныхъ религіозныхъ обществъ; виновный угрожается тюрьмой или цухтгаузомъ отъ 4 недѣль до 6 мѣсяцевъ <sup>1)</sup>).

2) Публичное прерваніе богослуженія или оскорбленіе въ это время словами или дѣйствіями общины или служителей культа; наказаніе за такое дѣйствіе—заключеніе отъ 3 до 18 мѣсяцевъ въ цухтгаузъ или въ крѣпость, если оно было направлено противъ признаннаго культа, и заключеніе отъ 6 недѣль до 6 мѣсяцевъ въ тюрьмѣ или цухтгаузѣ, если дѣяніе было направлено противъ терпимаго культа <sup>2)</sup>).

3) Публичное грубое богохуленіе, причиняющее соблазнъ; наказаніе—тюрьма отъ 2 до 6 мѣсяцевъ, сопровождаемая наставленіемъ въ обязанностяхъ и тяжести совершеннаго преступленія; при рецидивѣ наказаніе удваивается, при чемъ присоединяется испрошеніе у представителей общины прощенія за причиненный соблазнъ <sup>3)</sup>).

4) Практика валшебства, которое карается или какъ оскверненіе религіознаго культа или же какъ средство совершенія другихъ преступленій. „Кто при здоровомъ умѣ, говоритъ законъ, предприметь извѣстныя религіозныя дѣйствія, или же употребить вещи, употребленныя для богослуженія, для мнимаго волшебства, призванія мертвыхъ, выкапыванія кладовъ и другихъ подобныхъ суевѣрій, того слѣдуетъ сперва попытаться исправить наставленіемъ, а въ случаѣ повторенія подвергнуть заключенію въ тюрьмѣ или цухтгаузѣ отъ 4 до 8 недѣль. Если же виновный предприметь эти суевѣрныя дѣйствія ради мошенническихъ или другихъ постороннихъ цѣлей, то онъ, кромѣ положенныхъ наказаній за кражу или обманъ, подвергается заключенію въ крѣпости или въ цухтгаузѣ отъ 6 мѣсяцевъ до 2 лѣтъ. Иныя же суевѣрныя дѣйствія, предпринимаемыя съ цѣлью обмана публики, угрожаются, независимо отъ наказаній обмана, цухтгаузомъ отъ 6 мѣсяцевъ до 1 года и публичной выставкой“ <sup>4)</sup>).

5) Основаніе секты, отвергающей почитаніе Бога, повинно-

<sup>1)</sup> Allgemeines Landrecht für die preussischen Staaten. 1794. § 214.

<sup>2)</sup> Ibid. §§ 215—216.

<sup>3)</sup> Allgemeines Landrecht. §§ 217—219.

<sup>4)</sup> Ibid. §§ 220—221, 1402.

женіе закону, вѣрность государству или же принципы морали; виновный, хотя бы его предпріятіе остановилось на покушеніи, т. е. не сопровождалось пріобрѣтеніемъ прозелитовъ, по закону подлежитъ наставленію какъ моральными средствами—убѣжденіемъ и обученіемъ, такъ и физическими—посредствомъ публичнаго наказанія въ публичномъ учрежденіи, откуда онъ не долженъ быть выпущенъ раньше исправленія. Если же въ основѣ преступленія лежитъ обманъ или личныя страсти, то наказаніе увеличивается: виновный, какъ мошенникъ, угрожается выставкой у позорнаго столба, заключеніемъ въ крѣпость или въ цухгаузъ отъ 1 года до 3 лѣтъ и затѣмъ, по освобожденіи оттуда, изгнаніемъ изъ той страны или провинціи, гдѣ онъ проповѣдывалъ свое ученіе; при рецидивѣ наказаніе подобнаго обманщика увеличивается до пожизненнаго заключенія въ крѣпость <sup>1)</sup>).

6) Возбужденіе проповѣдями или другими публичными рѣчами ненависти или раздраженія среди дозволенныхъ религіозныхъ партій: наказаніе за такое дѣяніе, хотя бы оно и не сопровождалось соблазномъ, независимо отъ лишенія должности виновнаго,—заключеніе въ тюрьму или крѣпость отъ 4 недѣль до 6 мѣсяцевъ, смотря по степени вреда.

7) Возбужденіе подъ вліяніемъ религіозной ревности раздора между супругами или родителями и дѣтьми разныхъ религій; виновный, послѣ предварительнаго судейскаго оставшагося безплоднымъ увѣщанія, подвергается высылкѣ изъ мѣста совершенія проступка <sup>2)</sup>).

Разсматривая приведенныя постановленія Прусскаго Земскаго Права о религіозныхъ посягательствахъ, мы замѣчаемъ, что изучаемый памятникъ въ основаніе наказуемости послѣднихъ кладетъ два положенія, а именно идею оскорбленія отчужденныхъ религіозныхъ общинъ, какъ непосредственнаго, такъ и посредственнаго—чрезъ посягательство на предметы ихъ

<sup>1)</sup> Ibid. §§ 223—225.

<sup>2)</sup> Allg. Landrecht. § 228. Другія дѣянія, прежде относившіяся къ области религіозныхъ нарушеній, заняли мѣсто въ другихъ отдѣлахъ; такъ, между прочимъ, лежурсага—въ отдѣлѣ „О поврежденіи имущества преступнымъ своеволеніемъ и обманомъ“ (§ 1405), святотатство, а также оскверненіе труповъ и пробытокъ—въ отдѣлѣ „О поврежденіи имущества вообще и о похищеніи въ особенности“ (§§ 1149—1156).

культа, а также идею опасности или вреда извѣстныхъ противорелигіозныхъ дѣяній для общественнаго порядка. Особенно важна первая идея, какъ раскрывающая слѣды вліянія гуманной философіи XVIII вѣка. Видно, что уже не одни только соображенія государственнаго интереса руководятъ законодателемъ, какъ это было ранѣе, но берутся и интересы отдѣльныхъ лицъ или хотя бы корпорацій. Этимъ обстоятельствомъ объясняются слѣдующія положенія Прусскаго Земскаго Права: а) не всякое богохуленіе признается преступленіемъ, а лишь такое, которое, во-первыхъ, совершено публично, а во-вторыхъ, сопровождалось соблазномъ. Австрійское уложеніе 1787 г. этого условія не требуетъ и хотя не объявляетъ богохульство преступленіемъ, но не оставляетъ виновнаго въ немъ на свободѣ, опредѣляя ему заключеніе въ домъ умалишенныхъ, которое при неопредѣленности срока и при тогдашней организаціи названныхъ домовъ едва ли не было значительно строже наказанія, назначаемаго Прусскимъ Земскимъ Правомъ.

б) Прусское Земское право запрещаетъ распространеніе, хотя бы и среди общины, преданной господствующему культу, не всякаго еретическаго ученія, какъ это мы видимъ въ Австрійскомъ уложеніи, а лишь такого, которое отвергаетъ почитаніе Бога, повиновеніе законамъ, вѣрность государству или принципы морали.

с) Въ видахъ охраненія религіознаго мира Прусское Landrecht запрещаетъ всѣмъ вообще, значить, и послѣдователямъ господствующаго культа, возбужденіе въ проповѣдяхъ или публичныхъ рѣчахъ ненависти или раздраженія среди дозволенныхъ религіозныхъ партій; мало того—оно воспрещаетъ возбужденіе по мотивамъ религіи тѣхъ же исключаящихъ миръ чувствъ и въ тѣсномъ кружкѣ семьи; слѣдовательно, старается обезпечить и семейный миръ. Эти два положенія, представляющія несомнѣнный шагъ впередъ въ дѣлѣ огражденія интересовъ личности, совершенно чужды австрійскому уложенію.

д) Въ самой системѣ наказаній замѣчается значительное смягченіе: пожизненное лишеніе свободы, назначаемое австрійскимъ уложеніемъ за распространеніе ереси даже въ случаѣ первой вины, въ Прусскомъ Landrecht опредѣляется только

при рецидивѣ; при первой же винѣ въ видѣ средствъ борьбы рекомендуется прежде всего моральное воздѣйствіе—убѣжденіе, которое только при его безуспѣшности должно быть замѣнено физическимъ.

Что касается Франціи, то уголовное уложеніе временъ конвента 1795 г. представляется чрезвычайно важнымъ по своему принципу. Въ этомъ уложеніи идея богохуленія, какъ оскорбленія Божества, совершенно устранена и на мѣсто ея выдвинута идея нарушенія права свободного исповѣданія и отправленія всѣхъ культовъ, при чемъ эта послѣдняя простирается до того, что запрещается не только частнымъ лицамъ, но и органамъ власти препятствовать или принуждать кого-либо святить религіозные праздники или соблюдать дни отдыха. Правда, религіозная свобода, провозглашенная въ столь широкихъ границахъ въ однихъ положеніяхъ закона, въ другихъ совершенно нарушается, и фактически это нарушеніе иногда переходило въ жестокое религіозное преслѣдованіе некоторыхъ существующихъ культовъ, но всѣ эти уклоненія или фактическія искаженія не колеблютъ основного принципа.

Идея свободного исповѣданія и отправленія культа въ пределахъ ненарушимости общественнаго порядка, возведенная на степень права человѣческой личности, сохраняетъ всю свою принципиальную силу и для послѣдующаго времени въ законоположеніяхъ уголовного кодекса Наполеона.

Современные уголовные кодексы Европы слѣдуютъ новой системѣ, новой формациі понятій о преступленіяхъ противъ вѣры.

1) Они отказались отъ абсолютной ортодоксіи. Они провозгласили, что каждая религіозная община, признавая внутри себя и для себя свое вѣроученіе истиннымъ, должна считать онакожъ своею обязанностью не препятствовать и общинамъ другихъ вѣроисповѣданій держаться того же мнѣнія относительно своей религіи. Дорожа святостью своей вѣры, каждая религіозная община должна уважать ненарушимость таковой святости и другихъ. 2) Они отказались отъ ученія невѣроотвержимости, предоставивъ каждому вѣроученію, каждой сектѣ беспрепятственно исповѣдывать свою вѣру, публично отправлять богослуженіе и всенародно его проповѣдывать, подъ охраною общихъ законовъ. 3) Они отказались отъ прозелитиз-

ма, предоставивъ каждому вѣроисповѣданію свободно принимать въ свои нѣдра иновѣрцевъ. 4) Они наконецъ отказались отъ религіозныхъ преслѣдованій, поставивъ подъ защиту закона вѣрованія каждого признаннаго культа отъ обиды и оскорбленія, отъ стѣсненія и матеріальнаго нападенія.

Французскій кодексъ 1810 г. оказалъ большое вліяніе на развитіе уголовного законодательства другихъ государствъ и послужилъ для нихъ образцомъ. Разсмотримъ его положенія по интересующему насъ вопросу.

Пять статей <sup>1)</sup>, касающихся преступленій разсматриваемаго рода, помѣщены въ немъ подъ заглавіемъ: „Препятствованіе свободному отправленію богослуженія“. Подъ богослуженіемъ разумѣется богослуженіе всякой религіозной общины, получившей историческое признаніе. Въ этихъ статьяхъ караются слѣдующія дѣянія, препятствующія отправленію какого бы то ни было богослуженія: а) воспрепятствованіе кому-нибудь насиліями и угрозами свободнаго отправленія богослуженія, религіозныхъ обрядовъ и обычаевъ всѣхъ видовъ. б) Прерваніе богослуженія въ храмахъ и молитвенныхъ домахъ, посредствомъ произведенія смятеній и безпорядковъ. в) Оскорбленіе словами или жестами въ мѣстахъ, предназначенныхъ для богослуженія, предметовъ богослуженія и духовныхъ пастырей, при отправленіи богослуженія <sup>2)</sup>. г) Нанесеніе побоевъ отправителю богослуженія, при исполненіи имъ своихъ обязанностей. Такимъ образомъ французскій кодексъ не говоритъ о преступленіи ереси. То же мы видимъ и при обзорѣнннхъ соотвѣтствующихъ отдѣловъ уголовного законодательства другихъ странъ. Постановленія бельгійскаго (1867) и итальянскаго (1859) уголовныхъ кодексовъ представляютъ буквально повтореніе французскаго.

<sup>1)</sup> Code pénal, art. 260—264.

<sup>2)</sup> Какъ видно, Code pénal не содержитъ въ себѣ постановленій объ оскорбленіи религіозныхъ обществъ, вообще; онъ говоритъ только о поношеніи предметовъ богослуженія и его совершителей въ мѣстахъ отправленія культа, поношенія, предусматриваемотъ третью частью § 166 общегерманскаго уложенія. Этотъ пробѣлъ французскаго кодекса восполняется законами 1819 и 1822 гг. преслѣдующими всякое оскорбленіе общественной или религіозной нравственности въ рѣчахъ, сочиненіяхъ или изображеніяхъ, распространенныхъ или представляемыхъ публично.

Общегерманское уголовное уложение 1871 г. содержитъ три статьи <sup>1)</sup>, посвященныя преступленіямъ противъ вѣры; онѣ помѣщены подѣ заглавіемъ: „Проступки, касающіеся религіи“. Здѣсь обложены наказаніемъ только слѣдующія дѣянія: а) соблазнъ, произведенный публичнымъ богохуленіемъ или поношеніемъ христіанской церкви и всякаго другого религіознаго общества, а также ихъ учрежденій и обрядовъ, и безчинство въ мѣстѣ, предназначенномъ для богослуженія. б) Воспрепятствованіе посредствомъ насилія свободному отправленію богослуженія и прерваніе шумомъ или произведеніемъ безпорядка въ молитвенномъ домѣ богослуженія или отдѣльнаго религіознаго обряда, или службы существующаго въ государствѣ религіознаго общества. в) Похищеніе трупа, поврежденіе и разрушеніе могилъ, или совершеніе оскорбительнаго на могилахъ безчинства.

Эти преступленія наказываются тюремнымъ заключеніемъ до 3 лѣтъ.

Въ венгерскомъ уголовномъ кодексѣ, изданномъ въ 1879 г., разсматриваемыя преступленія помѣщены подѣ заглавіемъ: „Преступленія и проступки противъ свободы религіознаго культа“. Они изложены въ трехъ параграфахъ <sup>2)</sup>, гдѣ опредѣляется кара за слѣдующія дѣянія: а) произведеніе публичнаго соблазна посредствомъ поносительныхъ выраженій противъ Бога. б) Воспрепятствованіе и прерваніе богослуженія какова бы то ни было, допущеннаго въ государствѣ, вѣроисповѣданія. в) Совершеніе публичнаго соблазна въ молитвенномъ домѣ или поруганіе какъ въ этихъ мѣстахъ, такъ и внѣ ихъ, во время совершенія религіозныхъ обрядовъ, дѣйствіемъ или словами, предметовъ богослуженія или предметовъ, предназначенныхъ для религіозной службы. г) Публичное оскорбленіе, побои и тѣлесныя поврежденія, нанесенныя и причиненныя служителю всякаго допущеннаго въ государствѣ богослуженія, во время отправленія имъ службы.

Наказанія положены: за первое—максимумъ 1 годъ тюремнаго заключенія и штрафъ въ 1000 гульденовъ; за второе—максимумъ тюремное заключеніе и штрафъ въ 200 гульденовъ; за оскорбленіе пастыря—максимумъ 1 годъ тюремнаго заклю-

<sup>1)</sup> § 166—168.

<sup>2)</sup> §§ 190—192.



ченія и штрафъ до 500 гульденовъ; за тѣлесныя поврежденія пастырю—максимумъ до 2 лѣтъ заключенія въ исправительномъ домѣ. Въ самомъ новѣйшемъ изъ европейскихъ уголовныхъ кодексовъ—голландскомъ, изданномъ въ 1881 г., нѣтъ особеннаго отдѣла для разсматриваемыхъ преступленій; они помѣщены въ числѣ преступленій, носящихъ общее заглавіе: „Преступленія противъ общественнаго порядка“. Здѣсь <sup>1)</sup> обложены наказаніями слѣдующія дѣйствія: а) воспрепятствованіе силой или угрозой насилія дозволенному публичному богослуженію, религіозному торжеству или погребальной процессіи. б) Нарушеніе порядка публичнаго богослуженія посредствомъ умышеннаго совершенія замѣшательства или шума. в) Насмѣшки надъ служителемъ извѣстнаго культа во время исполненія имъ обязанностей службы. г) Поруганіе предметовъ, посвященныхъ богослуженію, въ мѣстѣ и во время отправленія богослуженія. д) Оскверненіе могилъ и порча могильныхъ памятниковъ. е) Разрытіе могилъ, уносъ и перемѣщеніе труповъ изъ могилъ въ другое мѣсто. ж) Похищеніе и скрытіе труповъ. з) Воспрепятствованіе свободнаго доступа на кладбище и перенесенія туда труповъ.

Нѣкоторыя изъ этихъ преступленій наказываются тюремнымъ заключеніемъ до 1 мѣсяца, высшее же наказаніе определено не болѣе 1 года.

Вліяніе Византіи на русское Церковное Законодательство.—Отношеніе Церкви и государственной власти къ еретикамъ и раскольникамъ въ древней Руси.—Новыя понятія о преступленіяхъ противъ вѣры и мѣры противъ этихъ преступленій со времени Петра Великаго.—Постановленія о предупрежденіи и пресѣченіи преступленій противъ вѣры современнаго русскаго законодательства.—Опредѣленіе наказаній за соvrращеніе въ ереси и расколы по современному русскому законодательству <sup>2)</sup>.

Русь съ принятіемъ православной вѣры отъ грековъ должна была заимствовать отъ нихъ и начала церковнаго права. Уж

<sup>1)</sup> §§ 145—151.

<sup>2)</sup> К. Неволинъ. О пространствѣ церковнаго суда въ Россіи до Петра Великаго. Полн. собр. сочин. т. VI. 1859. Митр. Макарій. Исторія русской церкви. Іоаннъ, еп. Смоленскій. Охраненіе православной вѣры въ отечествѣ. Пр. Соб. 1858. II. И. Бѣляевъ. Лекціи по исторіи русскаго законодательства. 1879. Н. Суворовъ. Курсъ церковнаго права. 1889—90. Онъ же. О церковныхъ наказаніяхъ. 1876. И. Бердниковъ. Краткій курсъ церковнаго пра

въ первое время своего существованія русская церковь имѣла въ славянскомъ переводѣ тѣ самые два номоканона, которые употреблялись тогда въ церкви греческой, т. е. номоканонъ Іоанна Схоластика и номоканонъ въ XIV титулахъ, первый изъ которыхъ былъ переведенъ въ Болгаріи, можетъ быть, уже во времена св. Меѳодія <sup>1)</sup>. Уставы о церковныхъ судахъ, данныя различными князьями, начиная съ св. Владиміра, ссылаются на греческій номоканонъ, какъ на основаніе своихъ законоположеній. Такъ, въ этихъ уставахъ нерѣдко встрѣчаются фразы: „воззрѣвъ въ греческій номоканонъ“ <sup>2)</sup>, „растворивше греческій номоканонъ“ <sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, русская церковь съ самаго начала испытала византійское вліяніе не только въ томъ, что приняла отъ греческой вселенское каноническое законодательство, какъ собраніе однихъ церковныхъ каноновъ, выработанныхъ самою церковью, но и въ томъ, что она получила еще и номоканонъ, т. е. вмѣстѣ съ каноническимъ законодательствомъ приняла къ руководству и тѣ начала, которыя лежали въ основаніи церковнаго законодательства византійскихъ императоровъ. Естественнo, что свѣтская власть на Руси, благодаря византійскимъ традиціямъ единаго церковно-государственнаго организма, должна была стать въ такое же отношеніе къ церкви, какое занимали и византійскіе императоры. Если церковное повластіе византійскихъ императоровъ не превратилось на Руси вслѣдъ за принятіемъ христіанства въ великокняжеское церковное повластіе, то это не значитъ еще, что византійскія идеи объ отношеніяхъ свѣтской власти къ вопросамъ церковной жизни не были усвоены русскимъ правосознаніемъ. Это значитъ только, что воззрѣнія, сложившіяся въ развитомъ государствѣ, были непримѣнимы пока къ вновь возникшему государству,

188—89. Е. Воронецъ. Къ вопросу о свободѣ вѣры. Пр. Соб. 1877. февр. март. По вопросу о вѣротерпимости къ расколу. Вѣсти. Европы. 1882. II март. Русский расколъ и законодательство. Вѣст. Европы. 1880. апр. май. А. Кистяковский. О преступленіяхъ противъ вѣры. Наблюдатель. 1882. № 10. И. Сѣверский. Особенная часть русскаго уголовного права. 1892. А. Лохвицкій. Курсъ русскаго уголовного права. 1871.

<sup>1)</sup> Проф. А. С. Павловъ. Первоначальный славянорусскій номоканонъ. 1869. стр. 61.

<sup>2)</sup> Преосв. Макарій. Исторія рус. церкви. 1857. I. прим. 236.

<sup>3)</sup> Ibid. прим. 240.

гдѣ сама государственная власть не была достаточно твердо укрѣплена, гдѣ требовались цѣлые вѣка, чтобы принципъ верховной власти прошелъ въ сознание самаго народа, вслѣдствіе раздробленности и безсилія отдѣльныхъ княжествъ, гдѣ сама свѣтская власть нуждалась въ руководствѣ и помощи со стороны Церкви, во главѣ которой стояла духовная іерархія—представительница высшей цивилизаціи, сравнительно съ туземною. Впрочемъ, и въ эпоху первыхъ русскихъ князей византійскія идеи, гдѣ только было возможно, находили свое примѣненіе къ русской жизни. Тѣмъ сильнѣе выразилось ихъ вліяніе на русскую жизнь въ то время, какъ удѣльно—вѣчевая рознь уступила мѣсто московскому единодержавію и самодержавію. Верховная государственная власть становится въ ближайшее отношеніе къ интересамъ Церкви, религіи и христіанской нравственности: уклоненія отъ истинъ вѣры и отъ исполненія церковныхъ заповѣдей вообще разсматриваются какъ дѣйствія, нетерпимыя въ государствѣ и караемыя государственными законами. Въ этомъ отношеніи прежде всего обращаетъ на себя вниманіе разрядъ церковныхъ преступленій, подъ которыми разумѣются ереси <sup>1)</sup>).

Тѣсная связь между русской православной церковью и русскимъ государствомъ давала гражданской власти въ Россіи такое же участіе въ дѣлахъ церковнаго управленія, какъ она имѣла и въ Греціи. Какъ тамъ, такъ и здѣсь влас церковная, по крайней мѣрѣ вначалѣ, имѣла обширнѣйшій кругъ дѣйствія. Дѣла, касающіяся вѣры и Церкви, были прежде всего подвѣдомственны исключительно суду церковному. Преступленіе ереси является подсуднымъ церковной власти какъ въ Уставѣ св. Владимира <sup>2)</sup>, такъ и въ други

<sup>1)</sup> Въ наши лѣтописи заносились факты изъ византійской церковной жизни, факты, которые могли служить молодому народу нагляднымъ примѣромъ подражанія. Такъ, напр., объ епископѣ Иларіонѣ меглинокомѣ, жившемъ Мануилѣ Порфирогенитѣ, разсказывается, что Мануилъ написалъ къ Иларію „яко да и богомильскую ересь до конца отъ стада Христова очистити, елико не хотятъ приступить къ соборной церкви, во изгнаніе послати; такоже и нихей, и арменъ, не покоряющихся всѣхъ, святей (Иларіонъ) во изгнание посла и заточенія различна“. Никон. лѣтоп. стр. 148 (П. С. Р. Л. т. IX).

<sup>2)</sup> См. Церк. уст. св. Владимира у Высокопр. Макарія: Исторія рус. церкви, т. I, прил., стр. 284—286.

древнихъ и новыхъ памятникахъ <sup>1)</sup>). Эти извѣстія и акты объ еретикахъ показываютъ, что соборы, состоявшіе изъ представителей русской іерархіи съ одной стороны и великаго князя, а впоследствии царя московскаго, съ его синѣмъ съ другой, присуждали еретиковъ къ такимъ наказаніямъ, которыя въ принципѣ считались всегда дѣломъ свѣтской власти. Объ Іоаннѣ III въ Софійской лѣтописи говорится: „князь великій Иванъ Васильевичъ и сынъ его князь великій Василій Ивановичъ съ отцомъ своимъ Симономъ митрополитомъ и съ епископы, и со всѣмъ освященнымъ соборомъ обыскаша еретиковъ и повелѣша лихихъ смертною казнію казнить, иныхъ сожгоша въ клѣткѣ, инымъ языкъ урѣзаша, иныхъ въ заточеніе послаша, а иныхъ по монастыремъ“ <sup>2)</sup>). Принимая во вниманіе составъ освященныхъ соборовъ и характеръ мѣръ, принимаемыхъ ими относительно еретиковъ, а впоследствии и раскольниковъ, мы видимъ, что церковь только утверждала фактъ преступности, осуждая при этомъ соборно то или другое лжеученіе, послѣ чего расправа съ отдѣльными еретиками, какъ настоящими, такъ и будущими, принималась уже на себя государствомъ. И не только въ позднѣйшія, но и въ древнѣйшія времена существованія христіанской церкви на Руси, рѣшенія соборовъ имѣли свою санкцію въ волѣ того или другого князя. Еретикъ Дмитръ, напримѣръ, былъ обличенъ и сосланъ въ заточеніе въ митрополичій городъ Синелецъ по повелѣнію великаго князя <sup>3)</sup>; соборъ, осудившій киевопечерскаго архимандрита Поликарпа, былъ созванъ Мстиславомъ, княземъ кievскимъ <sup>4)</sup>). Въ позднѣйшія времена церковная власть выступала иногда съ чисто-карательными мѣрами

<sup>1)</sup> См. извѣстія и акты объ еретикахъ: Адрианъ и Дмитръ, Стригольничихъ; Жидовствующихъ (особенно А. И. т. I. № 285; А. Э. т. I. № 380), Башкинъ (А. Э. т. I. № 238—239; ср. А. И. т. I. № 161). Ср. судныя дѣла Максима Грека (Чтенія Моск. Общ. Ист. и Древн. Росс., засѣд. 23 февр. 1847 г., отд.

2) Вассіана (тамъ же, засѣд. 26 апр. 1847 г., отд. 4), князя Хворостина (А. Э. т. III. №№ 147, 149). Въ ук. 1700 г. дек. 16 (1 Собр. Зак. т. IV. № 1818) въ докладныхъ пунктахъ св. Синода 1722 г. (Собр. Зак. 1722 г. апр. 12. т. VI № 3963. с. 650) ересь значится среди дѣлъ, подлежащихъ суду патріарха.

<sup>3)</sup> Соф. I лѣтоп. подъ 7013 (П. С. Р. Л. т. VI); ср. Воскрес. стр. 220 (П. С. Р. Л. т. VIII). См. также Приб. къ Ипат. подъ 1438 г. (П. С. Р. Л. т. II).

<sup>4)</sup> Пресв. Макарій, Ист. рус. церкви, II, 255.

<sup>5)</sup> Ibid. III, 84.

противъ ереси, но только въ качествѣ исполнительницы во великаго князя, или съ одобренія великимъ княземъ. Такъ Геннадій, митрополитъ новгородскомъ, лѣтописецъ сообщаетъ слѣдующее: „Геннадій архіепископъ еретиковъ изыска и обочи въ Новѣгородѣ: повелѣніемъ великаго князя Ивана І сильевича всея Руси и по благословенію преосвященнаго митрополита Зосимы, Геннадій владыка однихъ велѣлъ жечи Духовскомъ полѣ, иныхъ торговыя казни предади, а иные въ заточеніе посла, а иные въ Литву сбѣжали, а иные Нѣмцы“<sup>1)</sup>. О томъ же Геннадіи разсказывается, что онъ 40 верстъ повелѣваше еретиковъ всажати на коня въ сбѣжучныя, и одежда ихъ повелѣ обращати передомъ назадъ, хребтомъ повелѣ обращати ихъ къ главамъ конскимъ, яко зрять на западъ въ уготованный имъ огонь, а на главы и повелѣ возложить шлемы берестены остры, яко бѣсовскіе, еловцы мочальныя, а вѣнцы соломенные, съ сѣномъ смѣшанъ а мишени писаны на шлемѣхъ черниломъ: „се есть сатанинъ воинство“ и повелѣ водить по граду, и срѣтающимъ ихъ плавати на нихъ и глаголати: „се врази Божіи и христіанскы хульницы“, потомъ же повелѣ поджечь шлемы, иже на главахъ ихъ“<sup>2)</sup>.

Такимъ образомъ, было бы ошибкою думать, что ересь когда либо у насъ была дѣломъ, подлежащимъ церковному суду и томъ смыслѣ, въ какомъ входили въ компетенцію этого суда другія преступленія. Ересь всегда у насъ была государственнѣмъ (уголовнымъ) преступленіемъ. Церковь, осуждая на борьбу цѣлую ересь со всѣми ея настоящими и будущими послѣдователями, подобно тому, какъ дѣлала это Церковь греческая, въ сущности только констатировала преступность факта; но затѣмъ противъ еретиковъ выступала во всеоружіи карательныхъ мѣръ государственная власть. По византійскимъ понятіямъ ересь была не только преступленіемъ противъ церковныхъ каноновъ, но и противъ государственныхъ законовъ. Если уже въ Византіи возможны были соборныя постановленія о сожженіи еретиковъ, то нѣтъ ничего удивительнаго, что подобные приговоры могли имѣть мѣсто и въ

<sup>1)</sup> Новгород. 2 лѣтоп. подъ 1485 г. (П. С. Р. Л. т. III).

<sup>2)</sup> Прод. Др. Рос. Вавл. т. XIV, стр. 134—135.

соборахъ русской церкви, гдѣ царь такъ же, какъ въ Византіи императоръ, былъ членомъ собора, бралъ на себя инициативу созванія собора, дѣлалъ запросы отцамъ собора о недостаткахъ, вкравшихся въ церковную жизнь, и о средствахъ къ ихъ устраненію. Отличіемъ отъ византійскихъ порядковъ было то, что царь русскій былъ болѣе открытъ для религіозно-нравственнаго вліянія на него со стороны церковной власти, чѣмъ это можно сказать о византійскихъ императорахъ, и что царь московскій и всея Руси еще въ большей степени, чѣмъ императоръ византійскій, считалъ своею нравственною обязанностью, въ качествѣ вѣрнаго сына Церкви, служить церковнымъ интересамъ всеми средствами, которыя находились въ его распоряженіи. Церковная іерархія внушала царямъ относительно еретиковъ имѣть тѣ же обязанности, которыя нѣкогда были выставлены на видъ Владиміру святому относительно разбойниковъ <sup>1)</sup>. Примѣры преслѣдованія еретиковъ встрѣчаются уже въ первыя времена существованія христіанства на Руси <sup>2)</sup>. Но на степень ясно сознанныго принципа церковно-государственной политики преслѣдованіе еретиковъ возведено было со времени торжества московскаго единодержавія и самодержавія надъ удѣльно-вѣчевою рознію. Лишь только Москва подняла знамя государственнаго объединенія и самодержавія, какъ создается цѣлая теорія о необходимости подвергать преступниковъ противъ вѣры градскому суду и градскимъ казнямъ. Теорія принужденія, требовавшая смертной казни еретиковъ и имѣвшая руководящее значеніе для московскаго правительства, опиралась на „царскія правила“, т. е. на законы византійскихъ императоровъ и на разные примѣры изъ византійской исторіи <sup>3)</sup>. Авторъ этой теоріи преп. Іосифъ волоцкій по по-

<sup>1)</sup> Лѣтопись Нестора сообщаетъ намъ по этому поводу слѣдующее: „живыше же Володиміръ въ страхъ Божій, и умножишася разбоеве, и рѣша епископи Володиміру: се умножишася разбойници; почто не казниши ихъ? Онъ же рече имъ: „боюсь грѣха“. Они же рѣша ему: ты поставленъ еси отъ Бога на злое злымъ, а добрымъ на милованье; достойтъ ти казнити разбойника, но со смирномъ. Володиміръ же отвергъ вирь, нача казнити разбойника“.

<sup>2)</sup> Въ нѣкоторыхъ лѣтописи подъ 1004 г. говорится о нѣкоемъ еретикѣ Адриѣ, котораго митрополитъ Леонтій посадилъ въ темницу, а подъ 1123 г. — объ еретикѣ Дмитріѣ, затворенномъ въ темницѣ же митрополитомъ Никитомъ.

<sup>3)</sup> Хотя въ XVI в. не безызвѣстна была на Руси и западно-католическая теорія государства, какъ свѣтской руки (*brachium saeculare*), приводимой въ

воду ереси жидовствующихъ говорилъ, что „грѣшника или еретика убити молитвою или руками едино есть“, и просилъ государя искоренить своимъ царскимъ судомъ „той злый пле-вель еретическій въ конецъ“; для примѣра предлагая Финееса, убившаго израильтянина; Петра, поразившаго Елиму волхва; Льва катанскаго, который волхва епитрахилью связалъ и со-жегъ, самъ же вышелъ изъ огня невредимъ <sup>1)</sup>. Тотъ же взглядъ на необходимость преданія градскимъ казнямъ лицъ, не по-коряющихся истинѣ, встрѣчаемъ въ грамотѣ патріарха Фи-ларета <sup>2)</sup>, въ постановленіяхъ московскаго собора 1667 г. <sup>3)</sup>, въ „статьяхъ о святительскихъ судахъ“, явившихся въ 1700 г. при патріархѣ Адріанѣ <sup>4)</sup>. Этотъ же взглядъ проводилъ Стефанъ Яворскій; не отказывался отъ этого взгляда и св. Синодъ на первыхъ порахъ <sup>5)</sup>. Въ XV вѣкѣ эта теорія была

движеніе церковною волею, какъ объ этомъ свидѣтельствуется ссылка одного изъ главныхъ дѣятелей противъ ереси жидовствующихъ—Геннадія новгородскаго—на примѣръ испанскаго короля, очистившаго свою землю отъ еретиковъ, и развитая въ сочиненіи неизвѣстнаго автора теорія двухъ мечей съ упоми-наніемъ даже и о «мечехъ мірскихъ» (Жмакинъ, Митр. Даніилъ и его сочи-ненія, стр. 59. Проф. Павловъ, Историч. оч. секуляр. с. 61); но и византий-скихъ правилъ и примѣровъ было совершенно достаточно для оправданія пре-слѣдованія еретиковъ. Противоположный взглядъ заволажскихъ старцевъ (они же и нестяжатели), отвергавшій казнь еретиковъ (Прод. Др. Рос. Вивл. т. XVI, стр. 424), не имѣлъ практическаго значенія.

<sup>1)</sup> Прод. Др. Рос. Вивл. т. XVI, стр. 424.

<sup>2)</sup> Рум. собр. гос. гр. и дог. т. III, № 60. Здѣсь дѣлается даже невѣрная ссылка на Ап. Павла, который будто бы повелѣваетъ злобныхъ градскимъ су-діямъ предавати во истлѣніе тѣлесе, да духъ спасется.

<sup>3)</sup> На вопросъ: «аще еретики и раскольники, подобаетъ ли наказатися град-скимъ закономъ или токмо церковнымъ наказаніемъ»? Ответъ дается такой: «ей, подобаетъ ихъ наказати и градскимъ казненіемъ». Аргументація строится на примѣрахъ изъ византийской государственной-церковной практики, при чемъ за образецъ для подражанія представляются дѣйствія Θεодосіа на 2 Вселен-скомъ соборѣ, Маркіана и Пульхеріа на 4, Юстиніана на константинополь-скомъ и т. д. (П. С. З. № 412).

<sup>4)</sup> Калачевъ, о значеніи Кормчей книги въ системѣ древн. рус. права. 1850. Прилож. стр. 75.

<sup>5)</sup> Въ 1723 г. въ Синодѣ былъ заготовленъ, по донесенію епископа Варла-ама, подробный докладъ о тѣхъ мѣрахъ, какія церковь, по соборнымъ и оте-ческимъ правиламъ и царскимъ указамъ, имѣетъ право принимать противъ еретиковъ и раскольниковъ; основная мысль доклада та, что совершенно за-конно предавать церковныхъ противниковъ градскому суду. По этому докладу не послѣдовало ни какой резолюціи. Дѣло оставалось безъ всякаго движенія до 1741 г., а въ этомъ году 14 октября опредѣлено сдать его въ архивъ на

положена въ основу отношеній церковно-государственнаго правительства къ жидовствующимъ, а въ XVII в. къ раскольникамъ.

Высказанная во всей своей силѣ преп. Иосифомъ волоцкимъ теорія принужденія держалась непоколебимо и проводилась на практикѣ въ продолженіе всего московскаго періода русской исторіи, до временъ Петра Великаго. Этотъ преобразователь Россіи взглянулъ на дѣло преступленій противъ вѣры съ чисто государственной точки зрѣнія, не какъ преимущественный сынъ церкви, а какъ самодержавный глава государства. Петръ Великій внесъ въ русское законодательство общечеловѣческое начало свободы совѣсти <sup>1)</sup>; однако, это начало не было имъ развито и проведено въ законодательствѣ послѣдовательно и обстоятельно. Отсюда и дѣйствующее законодательство наше попрежнему осталось проникнутымъ византійскими традиціями и національно-византійскимъ принципомъ огражденія православія.

Относительно же преступленій противъ вѣры и нарушеній религіознаго порядка наше законодательство отличается замѣчательнымъ обиліемъ статей, доходящимъ до половины статей любого европейскаго уголовного кодекса. Въ Уложеніи изд. 1857 г. преступленія противъ вѣры изложены были въ 82 статьяхъ, отъ 192 по 274; въ Уложеніи изд. 1866 г.—въ 65 статьяхъ, отъ 176 по 240; наконецъ, въ новой редакціи Уложенія 1885 г. находится 64 статьи (отъ 176 до 240; изъ нихъ 198 и 199 отмѣнены, 209<sup>1</sup> составлена вновь) и 2 статьи въ Уставѣ о наказаніяхъ, налагаемыхъ мировыми судьями (35 и 36). Но это далеко не всѣ статьи, содержащія карательныя мѣры за дѣйствія, относящіяся къ вѣрѣ или сопрягающіяся съ ней. Въ Уставѣ о предупрежденіи и пресѣченіи преступленій раздѣлъ первый, обнимающій 135 статей (3—135), исключительно посвященъ этимъ дѣйствіямъ. Статьи этого раздѣла имѣютъ тѣснѣйшую связь со вторымъ раздѣломъ Уложенія о наказаніяхъ: „О преступленіяхъ противъ вѣры и о нарушеніи ограждающихъ оную постановленій“.

---

тому основаніи, что «о всѣхъ раскольникахъ къ генеральному опредѣленію имѣть быть съ правительствующимъ сенатомъ конференція». (Опис. докум. и дѣлъ, хран. въ арх. св. Синод. т. I, № 407).

<sup>1)</sup> Ст. 44—45 Основ. зак. т. I.



Тамъ главнымъ образомъ изложены общія начала законодательства о предметахъ вѣры и опредѣлительная часть преступленій и нарушеній правилъ вѣры; здѣсь, въ Уложеніи, содержится уголовный законъ объ этихъ преступленіяхъ въ его чистомъ видѣ. Кто хочетъ уразумѣть постановленія нашего уголовного законодательства о преступленіяхъ этого рода, тотъ не можетъ обойтись безъ изученія перваго раздѣла Устава о предупрежденіи и пресѣченіи преступленій. И наоборотъ: начала, велѣнія и запрещенія этого послѣдняго Устава явятся въ неоконченномъ и не вполне досказанномъ видѣ для того, кто при изученіи ихъ опустилъ бы безъ вниманія постановленія Уложения о наказаніяхъ. Семь статей основныхъ законовъ о вѣрѣ <sup>1)</sup> даютъ неполное понятіе о правахъ и обязанностяхъ русскихъ подданныхъ въ дѣлахъ ихъ вѣры и становятся вполне ясными только при сопоставленіи съ положеніями, изложенными въ раздѣлѣ: „О предупрежденіи и пресѣченіи преступленій противъ вѣры“, занимающемъ фронтъ Устава о предупрежденіи и пресѣченіи преступленій вообще.

Общія начала, положенныя въ основаніе этого отдѣла нашего уголовного законодательства таковы, что нужно относиться съ большою осторожностью къ постановкѣ этихъ началъ въ нашихъ законахъ, ибо нѣкоторыя изъ нихъ, будучи высказаны въ абсолютной формѣ въ одномъ мѣстѣ, вслѣдъ затѣмъ въ частныхъ положеніяхъ терпятъ рядъ ограниченій и видоизмѣненій, подрывающихъ и уничтожающихъ силу и дѣйствіе общихъ началъ, по своему существу правильныхъ и основательныхъ.

Вотъ общія начала и ихъ ограниченія: 1) Первенствующая и господствующая въ російской имперіи вѣра есть христіанская православная, восточнаго исповѣданія <sup>2)</sup>. 2) Всѣ подданные и иностранцы, живущіе въ Россіи, но не принадлежащіе къ господствующей церкви, пользуются каждый повсемѣстно свободнымъ отправленіемъ ихъ вѣры и богослуженія по своимъ обрядамъ <sup>3)</sup>. 3) Свобода вѣры присвоивается не только христіанамъ иностранныхъ вѣроисповѣданій, но и евреямъ, магометанамъ и язычникамъ <sup>4)</sup>. 4) Раскольники не преслѣдуются за мнѣнія ихъ о вѣрѣ <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Ст. 40—46 Основ. зак. т. I.

<sup>2)</sup> Ibid. ст. 44.

<sup>3)</sup> Ст. 40 Основ. зак. т. I.

<sup>4)</sup> Ibid. ст. 45.

<sup>5)</sup> Ст. 60 Уст. о предупр. и пресѣч. преступл. т. XIV.

Таковы общія начала, уголовного законодательства. Но за-  
тѣмъ слѣдуютъ ограниченія, которыя сокращаютъ, видоизмѣня-  
ютъ, а иногда и вовсе парализуютъ изложенныя выше начала.  
Такъ, 1) какъ рожденнымъ въ православной вѣрѣ, такъ и обра-  
тившимся къ ней изъ другихъ вѣроисповѣданій запрещается  
отступать отъ нея и принимать иную вѣру <sup>1)</sup>. 2) Одна господству-  
ющая церковь имѣетъ право въ предѣлахъ государства убѣж-  
дать не принадлежащихъ къ ней подданныхъ къ принятію ученія  
о вѣрѣ <sup>2)</sup>. 3) Всякое отвлеченіе не только отъ вѣры православ-  
ной, но и отъ другихъ терпимыхъ вѣръ строжайше иновѣр-  
цамъ запрещается <sup>3)</sup>. 4) Раскольникамъ запрещается совра-  
щать и склонять кого-либо въ расколъ свой <sup>4)</sup>. 5) Совращен-  
ные и отступившіе отъ вѣры православной подвергаются огра-  
нченіямъ правъ и отвѣтственности по полицейскому и ду-  
ховному вѣдомству <sup>5)</sup>. 6) Раскольники не пользуются свобо-  
дою публичнаго богослуженія; ихъ религіозныя общины и ихъ  
пастыри не пользуются признаніемъ <sup>6)</sup>. 7) Евреи и магоме-  
таны подлежатъ ограниченіямъ въ своихъ отношеніяхъ къ  
православнымъ въ дѣлахъ брачныхъ; кромѣ того, евреи подле-  
жатъ и ограниченіямъ своихъ правъ въ другихъ отношеніяхъ <sup>7)</sup>.

Выходя изъ этихъ общихъ началъ, полицейское и уголовное  
законодательство нашего отечества установило сложную си-  
стему законовъ по предметамъ вѣры вообще и относительно  
преступленія ереси въ особенности,—систему, изложенную какъ  
въ Уставѣ о предупрежденіи и пресѣченіи преступленій, такъ  
и въ Уложеніи о наказаніяхъ, и въ Уставѣ о наказаніяхъ,  
налагаемыхъ мировыми судьями.

Расколъ и ересь не опредѣлены точно въ уголовномъ зако-  
нѣ. Въ настоящее время подъ расколомъ разумѣтся не толь-  
ко принадлежность къ старообрядчеству съ различными по-  
драздѣленіями его на толки, но и рядъ сектъ, не имѣющихъ  
съ нимъ ничего общаго, въ родѣ молоканъ, духоборцевъ, хлы-  
стовъ, скопцовъ и т. п. Изъ нихъ скопчество по своему ис-  
ключительному характеру поставлено въ особое положеніе. Въ  
ст. 196—206 Уложенія о наказаніяхъ уголовныхъ и исправи-

<sup>1)</sup> Ibid. ст. 47.

<sup>4)</sup> Ibid. ст. 60.

<sup>2)</sup> Ibid. ст. 97.

<sup>5)</sup> Ibid. ст. 47—54.

<sup>3)</sup> Ibid. ст. 104.

<sup>6)</sup> Ibid. ст. 60—91.

<sup>7)</sup> Ibid. ст. 111—113.

тельныхъ мы встрѣчаемъ собраніе узаконеній, относящихся какъ къ расколу въ собственномъ смыслѣ слова, такъ и къ разнымъ противообщественнымъ ученіямъ. Наше законодательство преимущественно говоритъ о случаяхъ совращенія, хотя иногда караетъ и за одну принадлежность къ ереси. Такъ, виновные какъ въ распространеніи существующихъ уже между отпадшими отъ православной церкви ересей и расколовъ, такъ и въ заведеніи какихъ-либо новыхъ, повреждающихъ вѣру, сектъ подвергаются лишенію всѣхъ правъ состоянія и ссылкѣ на поселеніе: изъ Европейской Россіи въ Закавказье, изъ Ставропольской губерніи и Закавказья въ Сибирь, а изъ Сибири въ отдаленнѣйшія оной мѣста. Тѣмъ же наказаніямъ и на томъ же основаніи подвергаются раскольники, которые по заблужденію фанатизма осмѣляются явно оскорблять церковь православную или духовенство оной <sup>1)</sup>.

Когда распространеніе ереси и раскола было сопровождаемо насиліемъ или другими увеличивающими вину обстоятельствъ, то виновный присуждается къ лишенію всѣхъ правъ состоянія и къ ссылкѣ въ каторжную работу на время отъ 12 до 15 лѣтъ <sup>2)</sup>.

За совращеніе въ проповѣди или сочиненіи православныхъ въ иное, хотя и христіанское, исповѣданіе, ересь или раскольниковій толкъ назначается: въ первый разъ тюремное заключеніе на время отъ 8 мѣсяцевъ до 1 года и 4 мѣсяцевъ, съ лишеніемъ нѣкоторыхъ особенныхъ правъ и преимуществъ; при повтореніи—заключеніе въ крѣпость отъ 2 лѣтъ и 8 мѣсяцевъ до 4 лѣтъ, также съ лишеніемъ нѣкоторыхъ особенныхъ правъ и преимуществъ; при совершеніи въ третій разъ—ссылка на житіе въ Сибирь, съ заключеніемъ отъ 1 года до 2 лѣтъ, или отдача въ исправительныя арестантскія отдѣленія на время отъ 1½ до 2½ лѣтъ; распространители такихъ проповѣдей и сочиненій подвергаются тюремному заключенію на срокъ отъ 4 до 8 мѣсяцевъ <sup>3)</sup>.

Устройство раскольничьихъ скитовъ влечетъ тюремное заключеніе на время отъ 8 мѣсяцевъ до 1 года и 4 мѣсяцевъ <sup>4)</sup>.

Виновные: а) въ исправленіи или возобновленіи расколь-

<sup>1)</sup> Улож. о наказ. изд. 1885 г. ст. 196 (по прод. 1890 г.). <sup>2)</sup> Ibid. ст. 200.

<sup>3)</sup> Ibid. ст. 189, 3 ч. ст. 196.

<sup>4)</sup> Ibid. 1 ч. ст. 206.

ничьихъ молитвенныхъ зданій безъ разрѣшенія губернатора или начальника области; b) въ перестройкѣ ихъ съ измѣненіемъ внѣшняго вида; c) въ построеніи новыхъ молитвенныхъ зданій или обращеніи въ таковыя существующихъ строеній безъ разрѣшенія министра внутреннихъ дѣлъ подвергаются тюремному заключенію на время отъ 4 до 8 мѣсяцевъ. Построенное новое молитвенное зданіе, а также все устроенное безъ надлежащаго разрѣшенія или несогласно съ онымъ подвергается сломкѣ или исправленію на счетъ виновныхъ <sup>1)</sup>. Изобличенные въ изданіи старопечатныхъ книгъ не въ Московской синодальной или единовѣрческой типографіи, а равно въ продажѣ и распространеніи какимъ-либо образомъ сихъ книгъ подвергаются: въ первый разъ денежному взысканію до 200 р., во второй разъ тому же взысканію до 400 р., а изобличенные въ томъ болѣе двухъ разъ сверхъ штрафа, положеннаго за второй разъ, подвергаются еще тюремному заключенію на срокъ отъ 2 до 4 мѣсяцевъ. Найденныя у нихъ книги отбираются и отсылаются къ епархіальному начальству <sup>2)</sup>.

Принадлежность къ ересямъ, соединеннымъ съ свирѣпымъ изувѣрствомъ, съ фанатическимъ посягательствомъ на жизнь свою или другихъ или съ противонравственными гнусными дѣйствіями влечетъ лишеніе всѣхъ правъ состоянія и ссылку на поселеніе: изъ Европейской Россіи въ Закавказье, изъ Кавказа въ Сибирь, а изъ Сибири въ отдаленнѣйшія оной мѣста <sup>3)</sup>.

Если послѣдователь ереси или раскола (кромя скопцовъ) по обращеніи въ православіе снова совратится въ ересь или расколъ, то онъ подвергается лишенію всѣхъ правъ состоянія и ссылкѣ на вѣчное поселеніе въ Закавказье или въ отдаленнѣйшія мѣста Сибири <sup>4)</sup>. По отношенію къ скопческой ереси существуютъ особыя постановленія. Такъ, распространеніе скопчества влечетъ лишеніе всѣхъ состоянія и ссылку на поселеніе въ отдаленный край восточной Сибири, съ порученіемъ виновнаго строжайшему надзору тамошняго гражданскаго начальства <sup>5)</sup>; если оно сопровождалось насиліемъ, то виновный подвергается лишенію всѣхъ правъ состоянія и ссылкѣ въ каатораную работу на время отъ 12 до 15 лѣтъ <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibid. 2 ч. ст. 206.

<sup>2)</sup> Ibid. ст. 203.

<sup>3)</sup> Ibid. ст. 197.

<sup>4)</sup> Ibid. ст. 205.

<sup>5)</sup> Ibid. ст. 204.

<sup>6)</sup> Ibid. ст. 200.

Виновный въ оскотленіи другихъ по заблужденію фанатизма, хотя и безъ употребленія насилія, подвергается лишенію всѣхъ правъ состоянія и ссылкѣ въ каторжную работу на срокъ отъ 4 до 6 лѣтъ <sup>1)</sup>.

Самооскотленіе подвергаетъ виновнаго лишенію всѣхъ правъ состоянія и ссылкѣ на поселеніе въ отдаленный край восточной Сибири, съ порученіемъ его строжайшему надзору тамошняго гражданскаго начальства <sup>2)</sup>.

Необозначеніе оскотленія въ видахъ и свидѣтельствахъ, выдаваемыхъ скопцамъ, карается какъ самооскотленіе <sup>3)</sup>. Хозяинъ за необозначеніе въ паспортѣ нанятой прислуги или принятаго родственника или посторонняго факта оскотленія, буде таковой окажется, и о таковомъ знаетъ, подвергается отвѣтственности какъ за оскотленіе другихъ <sup>4)</sup>.

Простая принадлежность къ скопчеству влечетъ лишеніе всѣхъ правъ состоянія и ссылку (изъ всѣхъ мѣстъ) на поселеніе въ отдаленный край восточной Сибири, съ порученіемъ виновнаго строжайшему надзору мѣстнаго гражданскаго начальства <sup>5)</sup>. Таковы постановленія нашего законодательства о преступленіи ереси. Преслѣдованіе еретиковъ есть дѣло гражданской власти. И гражданская власть, согласно съ духомъ существующихъ указаній, не можетъ уклоняться отъ этого обязательнаго для нея дѣла.

*П. Назумовъ.*

<sup>1)</sup> Ibid. 1 ч. ст. 201.

<sup>3)</sup> Ibid. 1 ч. ст. 202.

<sup>2)</sup> Ibid. 2 ч. ст. 201.

<sup>4)</sup> Ibid. 2 ч. ст. 202.

<sup>5)</sup> Ibid. 1 ч. ст. 203.

## ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА

# ВѢРА и РАЗУМЪ

въ 1900 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаться въ 1900 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

*Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.*

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лѣнн, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзикина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1897 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенныя годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 80 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гитте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 5.

МАРТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.  
1900.



Πίστει νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Марта 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

## Посланіе Господомъ Іисусомъ Христомъ двѣнадцати апостоловъ на проповѣдь

(Матѳ. X, 1—42; Мр. VI, 7—13; Лк. IX, 1—6).

Прошло уже два года послѣ выступленія Іисуса Христа на общественное служеніе роду человѣческому. Все это время Онъ ходилъ по городамъ и селеніямъ Галилеи и Іудеи <sup>1)</sup>, училъ въ синагогахъ, проповѣдывалъ евангеліе царствія и исцѣлялъ всякіе недуги и болѣзни (Мѳ. 9, 35). Къ Нему постоянно и отовсюду стекались толпы народа, жаждавшаго религіознаго просвѣщенія и искавшаго удовлетворенія своимъ духовнымъ потребностямъ, такъ какъ учителя этого народа, возсѣдавшіе на Моисеевомъ сѣдалищѣ (Мѳ. 23, 2) и считавшіе себя единственными обладателями знанія (Лк. 11, 52), были слѣпыми вождями, не могшими удовлетворить его духовной жаждѣ и даже напѣренно державшими его во тьмѣ и невѣдѣніи (Лк. 11, 52). Господь, видя бѣдственное и безпомощное положеніе въ религіозно-нравственномъ отношеніи тѣхъ, къ кому Онъ былъ посланъ (Мѳ. 15, 24),—видя ихъ подобными овцамъ, не имѣющимъ пастыря, измученнымъ и изнуреннымъ (ἐκλελυμένοι), разсѣяннымъ и заброшеннымъ (ἐρριμμένοι), сжалился надъ ними (ἐσπλαγχνισθη) <sup>2)</sup> и, не имѣя возможности единолично удовле-

<sup>1)</sup> Нѣкоторые толковники дѣятельность Іисуса Христа до посланія Имъ апостоловъ на проповѣдь ограничиваютъ одною Галилеею, но нужно думать, по слову апостоловъ состоялось послѣ второй Пасхи общественнаго служенія Господа, и, слѣдовательно, до него Онъ уже не разъ былъ въ Іерусалимѣ. См. Olshausen: Biblisch. Comment. üb. N. Test., vierte Auflage, erste Band, Königsberg, 1853, s. 329.

<sup>2)</sup> Σπλαγχνίζομαι=чувствовать состраданіе, сильно сожалѣть,—подобно тому, какъ мать сожалѣетъ безпомощнаго ребенка.

творить ихъ духовнымъ потребностямъ, рѣшили послать на проповѣдь къ нимъ двѣнадцать своихъ учениковъ (Мѡ. 9, 37—38). Объ этомъ посланіи учениковъ говорятъ всѣ синаптики, — евр. Маркъ и Лука — кратко, а евр. Матѣей — подробно. Первые два повѣствуютъ только о приготовленіи Господомъ апостоловъ къ посольству и о самомъ посольствѣ (Мр. 6, 7—11; Лк. 9, 1—5), кратко замѣчая о ихъ дѣятельности при выполненіи ими своей миссіи (Мр. 6, 12—13; Лк. 9, 6), послѣдній же къ подробной рѣчи о наставленіяхъ, данныхъ апостоламъ при отправленіи ихъ на проповѣдь (Мѡ. 10, 5—15), присоединяетъ повѣствованіе о предсказаніяхъ Господомъ бѣдствій, какія ожидали апостоловъ во время ихъ проповѣди (Мѡ. 10, 16—39) и возвѣщеніе о наградѣ тѣмъ, кто приметъ апостоловъ, какъ божественныхъ посланниковъ (Мѡ. 10, 40—42).

*И призавъ двѣнадцать учениковъ своихъ, говоритъ евр. Матѣей, Онъ далъ имъ власть надъ нечистыми духами, чтобы изгонять ихъ, и врачевать всякую болѣзнь и всякую немощь.* (Мѡ. 10, 1).

Словами: *призавъ двѣнадцать учениковъ своихъ* — *προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ* — евангелистъ обозначаетъ не призваніе ихъ Иисусомъ Христомъ въ общество Своихъ учениковъ, а только временное собраніе ихъ около Себя съ цѣлью дать имъ наставленіе предъ посольствомъ ихъ на проповѣдь. Ев. Лука вмѣсто *призавъ двѣнадцать* говоритъ: *созвавъ двѣнадцать* — *συγκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα* (Лк. 9, 1), что опредѣленнѣе указываетъ на сущность дѣла. Говоря о двѣнадцати ученикахъ Господа, евр. Матѣей, очевидно, смотритъ на нихъ, какъ на членовъ одного извѣстнаго общества. Такое общество они составили собою со времени избранія ихъ Христомъ къ евангельскому служенію въ сопутствіи Ему — Христу, о чемъ евр. Матѣей въ своемъ евангеліи совсѣмъ не говоритъ, а повѣствуютъ евр. Маркъ (3, 13—19) и Лука (6, 13—16). Ев. Матѣей рассказываетъ въ своемъ евангеліи а призваніи въ число учениковъ только Петра, Андрея, Іаково и Іоанна (Мѡ. 4, 18—22) и себя самаго (Мѡ. 9, 9); въ данномъ же мѣстѣ онъ говоритъ о посланіи всѣхъ двѣнадцати

учениковъ на проповѣдь, каковое нужно отличать и отличается толковниками отъ избранія ихъ <sup>1)</sup>).

Въ это время, по собраніи вокругъ Себя учениковъ, Господь далъ имъ власть надъ нечистыми духами и власть исцѣлять всякія болѣзни, т. е. далъ имъ божественную, всепобѣждающую силу, дабы они могли продолжать начатое Имъ дѣло. Въ подлинномъ текстѣ евангелія читается: ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων, ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά, καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν. Толковники обращаютъ вниманіе на значеніе въ этой рѣчи союза ὥστε, считая его или за изъяснительный, или за выражающій цѣль, и на зависимость отъ него послѣдующей рѣчи <sup>2)</sup>, но, очевидно, во 1-хъ что ὥστε здѣсь изъясняетъ предшествующее предложеніе, точно опредѣляетъ, въ чемъ состояла власть (ἐξουσίαν) учениковъ надъ нечистыми духами—демонами, а не указываетъ на цѣль, и что, во 2-хъ, отъ ὥστε зависитъ только неопредѣленное ἐκβάλλειν, θεραπεύειν же зависитъ отъ ἐξουσίαν *далъ власть.... врачевать всякую болѣзнь и всякую немощь* <sup>3)</sup>. Такая конструкція рѣчи встрѣчается и въ другихъ мѣстахъ новозавѣтнаго текста (см. Мѡ. 9, 6, Мр. 2, 10; Лк. 5, 24, Іоан. 5, 27; I Кор. 9, 5). Объ образѣ сообщенія Спасителемъ благодатной силы Своимъ ученикамъ евангелистъ ни чего не говоритъ; было ли употреблено Имъ при этомъ руковозложеніе, дуновеніе (Іоан. 20, 22), или какое-нибудь другое мистико-символическое дѣйствіе, какъ полагаютъ нѣкоторые толковники <sup>4)</sup>, опредѣлить это не представляется возможности. Возможно, что чудодѣйственная сила была сообщена ученикамъ Господа чрезъ всемогущее Его слово безъ всякаго видимаго и символическаго знака; если бы послѣдній былъ употребленъ, то евангелистъ не умолчалъ бы

<sup>1)</sup> См. Keil: Comment. üb das Evang. d. Matth. Leipzig, 1877 г., S. 249; Meyer: Kritis. exeget. Hand. üb das Evang. d. Matth., Göttingen, 1864 г., S. 246; Schanz: Comment. üb das Evang. d. Matth., Freiburg im Breisgau, 1879 г., S. 284.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Schanz, S. 284.

<sup>4)</sup> По мнѣнію Де Ветте и Евальда власть чудотворенія была сообщена апостоламъ чрезъ мистико-символическое дѣйствіе; по мнѣнію Мейера—чрезъ слово, по мнѣнію Шанца—чрезъ дуновеніе и возложеніе рукъ и т. п.

о немъ <sup>1)</sup>. Лянге замѣчаетъ: „Христось чудесныя исцѣленія отъ болѣзней ниспосылалъ чрезъ одно могущественное повелѣніе; въ такомъ же повелѣніи Господа апостолы могли брать для себя силу подавать исцѣленіе другимъ <sup>2)</sup>).

Вслѣдъ за упоминаніемъ о двѣнадцати ученикахъ Господа Евангелистъ сообщаетъ ихъ имена. *Двѣнадцати же Апостоловъ имена суть сии: первый Симонъ, называемый Петромъ, и Андрей, братъ его, Іаковъ Заведеевъ и Іоаннъ, братъ его, Филиппъ и Варео́ломей, Тома и Матѳей мытарь, Іаковъ Алфеевъ и Леввей, прозванный Та́ддеемъ, Семонъ Кананитъ и Іуда Искаріотъ, который и предалъ Его* (Мѳ. 10, 2—4).

Избрано было, а потомъ послано на проповѣдь 12 апостоловъ, по объясненію блаж. Теофилакта, „по числу двѣнадцати колѣнъ Израилевыхъ“ <sup>3)</sup>. Они представляли собою какъ бы двѣнадцать патріарховъ новаго народа Божія, долженствовавшаго стать на мѣсто древняго. Какъ Израильскій народъ, раздѣленный на 12 колѣнъ, происходилъ отъ 12 патріарховъ, такъ и двѣнадцать апостоловъ служатъ духовными отцами новаго Израиля (І Кор. 4, 15). Въ апокалипсисѣ Іоанна Божьего слова 12-ть патріарховъ и 12 апостоловъ связываются именемъ 24-хъ старцевъ (4, 10). Двѣнадцать израильскихъ колѣнъ имѣли особое значеніе въ отношеніи міроваго назначенія іудейскаго народа. Числомъ 12 обозначалась полнота святости, которую хранилъ въ себѣ Израиль и которую онъ разливалъ по міру. И какъ 12 колѣнъ Израиля служили выраженіемъ полноты святости, такъ и избранные по числу ихъ 12 апостоловъ явились основаніями, опорой и сосредоточіемъ въ себѣ святости, которою имѣлъ быть наполненъ весь міръ <sup>4)</sup>.

Апостоль (Ἀπόστολος отъ ἀποστέλλω—посылать) значитъ посланникъ, вѣстникъ <sup>5)</sup>. Это имя указывало на должность 12-ти, которую они получили при посольствѣ на проповѣдь (ἀποστολή); оно дано имъ было самимъ Іисусомъ Христомъ еще при избраніи ихъ на служеніе (Лк. 6, 13) и сдѣлалось для нихъ отли-

<sup>1)</sup> Keil, s. 249.

<sup>2)</sup> Lange. Theol.—homil. Bibelw. des Neuen Test. Th. I, 1868 г., S. 140.

<sup>3)</sup> Благовѣстникъ, Казань, 1855 г., ч. I, стр. 167.

<sup>4)</sup> Lange, S. 140.

<sup>5)</sup> Съ этимъ значеніемъ ἀπόστολος употребляется у Геродота (1, 21; 5, 38).

чительнымъ титуломъ отъ другихъ учениковъ. Ев. Матѳеемъ названіе *ἀπόστολος* въ этомъ мѣстѣ употреблено въ первый <sup>1)</sup> и единственный разъ; ев. Маркомъ оно употребляется тоже однажды (Мр. 6, 30), а у ев. Іоанна совсѣмъ не встрѣчается.

По мнѣнію древнихъ толковниковъ <sup>2)</sup>, ев. Матѳей перечислялъ имена апостоловъ съ цѣлью отличить ихъ отъ лже-апостоловъ <sup>3)</sup>, но едва ли онъ руководился такимъ намѣреніемъ, по крайней мѣрѣ, никакого намека въ евангельскомъ текстѣ на это нѣтъ. Перечисленіе учениковъ здѣсь было необходимо потому, что, какъ мы видѣли, ев. Матѳей не рассказывалъ объ избраніи ихъ, при чемъ было бы умѣстнѣе ихъ перечисленіе и при рассказѣ, какъ перечисляютъ ихъ еванг. Маркъ и Лука (Мр. 3, 13—19; Лк. 6, 13—16 <sup>4)</sup>). Кромѣ ев. Матѳея перечисленіе апостоловъ находится у ев. Марка (3, 16—19), у ев. Луки—въ ихъ евангеліи (6, 13—16), и въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ (1, 13). Для нагляднаго представленія порядка перечисленія ихъ во всѣхъ указанныхъ мѣстахъ и для обозначенія различія въ этихъ перечисленіяхъ изложимъ имена ихъ въ слѣдующихъ четырехъ параллельныхъ столбцахъ:

1. Симонъ.	1. Петръ.	1. Симонъ.	1. Петръ.
2. Андрей.	2. Іаковъ.	2. Андрей.	2. Іаковъ.
3. Іаковъ.	3. Іоаннъ.	3. Іаковъ.	3. Іоаннъ.
4. Іоаннъ.	4. Андрей.	4. Іоаннъ.	4. Андрей.
5. Филиппъ.	5. Филиппъ.	5. Филиппъ.	5. Филиппъ.
6. Варѳоломей.	6. Варѳоломей.	6. Варѳоломей.	6. Ѳома.
7. Ѳома.	7. Матѳей.	7. Матѳей.	7. Варѳоломей.
8. Матѳей.	8. Ѳома.	8. Ѳома.	8. Матѳей.
9. Іаковъ Алфеевъ.	9. Іаковъ Алфеевъ.	9. Іаковъ Алф.	9. Іаковъ Алф.
10. Леввей-Ѳаддей.	10. Ѳаддей.	10. Симонъ Зил.	10. Симонъ Зил.
11. Симонъ Канан.	11. Симонъ Канан.	11. Іуда Іаковъ.	11. Іуда Іаковъ.
12. Іуда Искар.	12. Іуда Искаріотъ.	12. Іуда Искар.	12. —

<sup>1)</sup> Мальдонатъ говоритъ, что до этого времени 12 учениковъ Христа назывались учениками, а не апостолами и теперь въ первый разъ получили это названіе, но онъ смѣшиваетъ употребленіе имени *апостола* Евангелистомъ и Спасителемъ, Который называлъ 12 учениковъ апостолами ранѣе, при избраніи ихъ. См. Comment. in quatuor Evang., ed. Mussiponti; 1596 г., I, p. 215.

<sup>2)</sup> Такъ думаютъ: блж. Іеронимъ, Августинъ, блж. Ѳеофилактъ, Евф. Зигабенъ, Мальдонатъ и Беда.

<sup>3)</sup> Блж. Ѳеофилактъ, напр., говоритъ: „Евангелистъ исчисляетъ имена апостоловъ ради лжеапостоловъ“. Благовѣстникъ, ч. I, стр. 167.

<sup>4)</sup> Schanz, s. 284.

Очевидно, во всѣхъ таблицахъ исчисленіе апостоловъ располагается въ трехъ группахъ, изъ которыхъ каждая заключаетъ въ себѣ по четыре апостола и имѣетъ во главѣ однихъ и тѣхъ же апостоловъ: первая—Петра, вторая—Филиппа и третья—Іакова Алфеева. Во всѣхъ перечисленіяхъ на первомъ мѣстѣ стоитъ Петръ, а на послѣднемъ—Іуда Искаріотскій. Бенгель говоритъ: „Общій порядокъ состоитъ изъ трехъ четверицъ, изъ которыхъ ни одна никогда не мѣняетъ мѣста съ другой; такъ, въ первой—первымъ всегда Петръ; во второй—Филиппъ; въ третьей—Іаковъ Алфеевъ; прочіе апостолы въ каждой четверицѣ мѣняютъ мѣста. Предатель всегда послѣднимъ“ <sup>1)</sup>. По общему мнѣнію толковниковъ <sup>2)</sup>, порядокъ перечисленія апостоловъ сообразованъ съ ихъ достоинствомъ, съ ихъ близостию къ Іисусу Христу и ихъ значеніемъ въ христіанской церкви. Ольсгаузенъ, напр., говоритъ: „каждый изъ повѣствователей ставитъ апостоловъ по ихъ значенію: менѣе извѣстные и менѣе дѣятельные ставились позади, а болѣе извѣстные впереди“ <sup>3)</sup>. Въ доказательство размѣщенія апостоловъ по ихъ достоинству толковники ссылаются какъ на то, что предатель всегда стоитъ послѣднимъ, такъ и на то, что послѣ Петра во всѣхъ перечняхъ помѣщаются Іаковъ и Іоаннъ, ближайшіе ученики Господа, удостоившіеся пребыванія съ Нимъ въ важнѣйшіе моменты Его земной жизни (Мѡ. 17, 1—8; Мр. 9, 2—8; Лк. 9, 28—36; Мр. 5, 38; Лк. 8, 51; Мѡ. 26, 37—46) и бывшіе вообще цвѣтомъ и вѣнцомъ апостольскаго сонма <sup>4)</sup>. Отчего зависитъ различіе въ помѣщеніяхъ апостоловъ въ одной и той же четверицѣ,—это толковники объясняютъ неодинаково, и вывести какое-нибудь общее и положительное воззрѣніе на это дѣло изъ ихъ толкованій не представляется возможнымъ <sup>5)</sup>. У ев. Маттея и въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ

<sup>1)</sup> Gnomon Novi Testamenti, Tubingae, 1769, p. 73.

<sup>2)</sup> См. Meyer, s. 248; Keil, s. 250; Lange, s. 141.

<sup>3)</sup> Comment, s. 334. Блаженный Теофилактъ говоритъ: „Овъ (Евангелистъ) исчисляетъ апостоловъ не по достоинству ихъ, но просто, какъ пришлось“ (Благовѣст., ч. I, стр. 168), но съ этимъ едва ли можно согласиться.

<sup>4)</sup> Olshausen, s. 334.

<sup>5)</sup> Такъ, напр., Кейль полагаетъ, что ап. Андрей у ев. Маттея и Луки занимаетъ второе мѣсто, а у ев. Марка и въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ—четвертое

исчисляются апостолы попарно, — въ каждой парѣ одно имя съ другимъ связывается союзомъ и (*καί*); толковники объясняютъ это, по крайней мѣрѣ, въ отношеніи къ послѣднимъ 8-ми апостоламъ тѣмъ, что они были посланы на проповѣдь по два, — *δύο δύο*, по выраженію ев. Марка (6, 7) <sup>1)</sup>.

*Первый Симонъ, называемый Петромъ.* Такъ начинается ев. Матеей перечень апостоловъ. *Первый* (*πρῶτος*) указываетъ какъ бы на намѣреніе евангелиста перечислять апостоловъ по порядку, но такового счисленія не ведется, и за *πρῶτος* слѣдуетъ не *δεύτερος* (второй), а поименованіе парами. Помѣщеніе на первомъ мѣстѣ во всѣхъ перечисленіяхъ Петра во всякомъ случаѣ не случайно и слѣдано не безъ значенія. Одни изъ толковниковъ объясняютъ это тѣмъ, что Петръ былъ призванъ къ послѣдованію за Христомъ первымъ вмѣстѣ съ братомъ своимъ Андреемъ, почему они оба называются *πρωτόκλητοι* <sup>2)</sup>, но другіе справедливо противъ этого замѣчаютъ, что братъ его Андрей раньше Петра и первый позналъ Господа (Іоан. I, 40—41), почему и долженъ бы былъ стоять прежде его, или, по крайней мѣрѣ, наравнѣ съ нимъ <sup>3)</sup>. Правдоподобнѣе то объясненіе, что Петръ поставленъ первымъ по своему преимуществу предъ другими апостолами <sup>4)</sup>. Евѣимій Зигабенъ гово-

ротоу, что первые два евангелиста въ своихъ евангеліяхъ (Мѡ. 10, 2; Лк. 6, 14) перечисляютъ братьевъ вмѣстѣ, попарно, и ев. Маркъ (3, 18) желалъ прежде назвать тѣхъ апостоловъ, которымъ Христосъ далъ многозначущее имя Воангересъ; въ Дѣяніяхъ же Апостольскихъ (1, 13) мѣсто Андрея опредѣляется положеніемъ его среди другихъ апостоловъ по степени ихъ значенія въ христіанской церкви (Comment., с. 250). По мнѣнію Ольсхаузена, евангелисты въ отношеніи къ тѣмъ апостоламъ, которые были равны по своему достоинству, какъ Филиппъ, Вареоломей, Тома и Матеей, допускали произвольныя перемѣщенія (Comment. S. 334).

<sup>1)</sup> Keil, S. 250. У Гейки читается: „Можно думать, что Петръ былъ посланъ вмѣстѣ съ Андреемъ, Іаковъ съ Іоанномъ, Филиппъ—съ Вареоломеемъ, сомѣняющийся Тома съ практическимъ Матеемъ, Іаковъ меньшій съ Іудой смѣлымъ и Симонъ Знать съ Іудой Искаріотскимъ; братъ съ братомъ; другъ съ другомъ; ревнитель съ лицомъ холоднымъ“. Жизнь и Учен. Христа, перев. свящ. Ѳвѣйскаго, Москва, 1894 г., вып. 3, стр. 199; ср. Фаррара: Жизнь Иисуса Христа, пер. Лоухина, 1885 г., стр. 171.

<sup>2)</sup> Блаж. Теофилактъ говоритъ: „напередъ поставилъ онъ Петра и Андрея поеліку они и призваны прежде другихъ“. Благовѣстникъ, ч. I, стр. 167; ср. Meyer, s. 248.

<sup>3)</sup> Keil, S. 250; Schanz, s. 285.

<sup>4)</sup> Ibid.; ср. Meyer, S. 248; Olshausen, S. 335.



рить: „Прежде всего сказалъ о Петрѣ не потому только, что онъ былъ старше своего брата Андрея, но и потому, что превосходилъ всѣхъ остальныхъ твердостію (своей вѣры)“<sup>1)</sup>. „Петръ, замѣчаетъ св. Іоаннъ Златоустъ, имѣлъ преимущество предъ апостолами, былъ устами ихъ и корифеемъ ихъ общества“<sup>2)</sup>. Преимущество Петра предъ другими апостолами засвидѣтельствовано Самимъ Іисусомъ Христомъ (Мѡ. 16, 16—19) и состояло оно въ преимуществѣ чести сравнительно съ другими апостолами: онъ былъ *primus inter pares* <sup>3)</sup>. Правда католическіе толковники не хотятъ съ этимъ согласиться и утверждаютъ, что онъ былъ болѣе, чѣмъ *primus inter pares*, что онъ имѣлъ предъ апостолами преимущество власти, а не чести <sup>4)</sup>, но противъ этого свидѣлствуютъ многія мѣста Св. Писанія. Въ Писаніи ясно говорится, во 1-хъ, о принадлежности одинаковой власти и одинаковыхъ правъ всѣмъ апостоламъ (Мѡ. 18, 18; 20, 25; 23, 8; 28, 19; Іоан. 20, 21—23; Ефес. 2, 20; Апок. 21, 14), и, во 2-хъ, о томъ, что ап. Петръ самъ себя не приписывалъ преимущества власти предъ другими апостолами (Дѣян. Ап. 11, 4 и дал.; гл. 15; I Петр. 2, 4—6; 5, 1—3). Во время своей земной жизни Іисусъ Христосъ часто обличалъ своихъ учениковъ въ стремленія къ преимуществамъ и, предохраняя противъ духа превозношенія, утверждалъ ихъ въ той мысли, что между ними не должно быть первыхъ и послѣднихъ, начальниковъ и подчиненныхъ, но всѣ они должны считаться братьями (Мѡ. 20, 20—28; Лк. 22, 23—27; Мр. 10, 42—45; Іоан. 13, 13—16).

*Называемый Петромъ*—ὁ λεγόμενος Πέτρος—добавлено ев. Матѡеомъ къ имени Симонъ, по объясненію отцевъ и учителей церкви <sup>5)</sup>, для отличенія Симона Петра отъ Симона Ка-

<sup>1)</sup> Толков. Еванг. отъ Матѡ., перев. съ Греческ., Кіевъ, 1886 г., стр. 145.

<sup>2)</sup> Hom. in Ioh. 88; ср. Бесѣд. на Еванг. Іоанна, перев. при Спб. дух. Акад., 1855 г., ч. 2, стр. 717.

<sup>3)</sup> „Былъ первымъ между апостолами, говоритъ Бенгель, но не выше апостоловъ, въ апостольскомъ служеніи, но не помню его; что отсюда слѣдуетъ для римскаго папы? не болѣе, чѣмъ для cadaго епископа“. Gnomon, p. 73.

<sup>4)</sup> См. Schanz, стр. 285.

<sup>5)</sup> Св. Златоустъ (Opp. ed. Montfaucon, Parisiis, 1727 г., tom. 7, pag. 368), блж. Іеронимъ (Comment. in Matth., in Opp. ed. 1684 г., tom. 9, p. 24), Евф. Зигибенъ (Толк. Еванг. отъ Матѡея, стран. 145).

нанита. Петромъ назвалъ Симона Самъ Спаситель при первомъ же взглядѣ на него. Когда Андрей, братъ его, *привелъ его къ Иисусу, Иисусъ взявъ на него, сказалъ ты Симонъ сынъ Юиннъ; ты наречешься Кифа, что значитъ: камень—Пётрос—Петръ* (Іоан. 1, 42). Это названіе Господь подтвердилъ за Симономъ послѣ торжественнаго исповѣданія имъ Христа Сыномъ Бога живаго (Мѡ. 16, 16—18), и съ тѣхъ поръ оно стало постояннымъ, официальнымъ его апостольскимъ именемъ. Кифа (Κηφα) слово арамейское, имѣющее то же значеніе, что и Πέτρος <sup>1)</sup>.

Послѣ Симона—Петра ев. Матѳей ставитъ Андрея брата его: и *Андрей, братъ его* (ст. 2), съ нимъ оба они составляютъ первую пару апостоловъ по исчисленію этого евангелиста. Ἀνδρέας есть древнегреческое имя, происходящее отъ ἀνδρ-, мужественный <sup>2)</sup>. Нужно думать, что первоначально онъ имѣлъ имя еврейское <sup>3)</sup>. Повидимому, ап. Андрей былъ въ дружескихъ отношеніяхъ св. ап. Филиппомъ, съ которымъ былъ изъ одного и того же города (Іоан. 1, 44; 12, 21) и вмѣстѣ съ которымъ почему то былъ близокъ къ Грекамъ (Іоан. 12, 20—22).

Вторую пару составляютъ Іаковъ Зеведеевъ и Іоаннъ, братъ его (ст. 2). Сынами Зеведея ев. Матѳей называетъ Іакова и Іоанна и въ другихъ мѣстахъ своего евангелія (Мѡ. 4, 21; 20, 20); также называетъ ихъ и ев. Маркъ (Мр. 1, 19; 10, 35), но кромѣ того, онъ замѣчаетъ, что Христосъ назвалъ ихъ Воанергесъ, то есть, сыны громовы (Мр. 3, VI). Названіемъ „Воанергесъ“ Господь обозначилъ отличительную душевную особенность сыновъ Зеведеевыхъ—силу и пылкость ихъ чувства, твердость воли и характера. Это названіе, впрочемъ, болѣе прилагалось къ Іакову, за Іоанномъ же утвердилось наименованіе, друга Господа“. Самъ себя онъ называетъ *ученикомъ, котораго любилъ Иисусъ* (Іоан. 13, 23; 19, 26; 21, 7 и 20), и какъ изъ этого, такъ и изъ того, что на тайной вечери онъ возлежалъ у *руди Иисуса* (Іоан. 13, 23) и ему Господь, уми-

<sup>1)</sup> См. Lightfoot. Horae Hebraicae et talmudicae, Cantabrigiae, 1658 г., th. II, p. 197.

<sup>2)</sup> Schanz, s. 285.

<sup>3)</sup> Meyer, s. 248; Lange, s. 141.

рая, поручилъ попеченіе о Своей Матери (Іоан. 19, 26—27), можно заключать, что онъ былъ любимѣйшимъ ученикомъ Спасителя даже въ сравненіи съ Петромъ и Іаковомъ.—Іаковъ (Ἰάκωβος) и Іоаннъ (Ἰωάννης)—имена еврейскія, изъ которыхъ первое значить *препона* (Быт. 25, 26 <sup>1</sup>), а второе, происходя отъ слова Іегова—посланный, значить ниспосланная милость, отъ Господа милость, благодать <sup>2</sup>).

Первую пару во второй апостольской четверицѣ составляютъ Филиппъ и Вареоломей. Ап. Филиппъ былъ изъ числа перво-званныхъ учениковъ Христа (Іоан. 1, 43); происходилъ онъ изъ города Внесаиды (Іоан. 1, 44; 12, 21). Въ близкомъ сообщеніи со Христомъ Филиппъ упоминается только въ евангеліи Іоанна (Іоан. 6, 5; 12, 21; 14, 8—10). Почему онъ носилъ греческое имя и было ли у него другое—еврейское,—неизвѣстно. Нѣкоторые толковники предполагаютъ, что онъ, какъ и Андрей, имѣлъ и еврейское имя <sup>3</sup>).—Вареоломей, т. е., по переводѣ съ еврейскаго, *сынъ Толмея*. У LXX *Толмея* передается чрезъ Θολμῆ (2 Цар. 13, 37). Основываясь на томъ, что синаптики ставятъ Вареолема обыкновенно вмѣстѣ съ Филиппомъ (Мѡ. 10, 3; Мр. 3, 18; Лк. 6, 14), а ев. Іоаннъ передаетъ, что Филиппъ послѣ своего призванія къ послѣдованію за Христомъ привелъ къ Нему Наѡанаила (Іоан. 1, 45—51), толковники заключаютъ, что Вареоломей и Наѡанаиль одно и то же лице <sup>4</sup>). Это заключеніе подтверждается, повидимому, тѣмъ, что Наѡанаиль упоминается у ев. Іоанна вмѣстѣ съ 12-тью апостолами (Іоан. 21, 2), между тѣмъ какъ о Вареоломѣ онъ совершенно умалчиваетъ. Если допустить такое тождество <sup>5</sup>), то вмѣстѣ нужно будетъ признать, что Іоаннъ называетъ Наѡанаила его собствен-

<sup>1</sup>) „У Іакова есть еще имя запинателя“—говоритъ Св. Василій Великій. Твор. Вас. Великаго, Москва, 1845 г., ч. 2-я, стр. 99.

<sup>2</sup>) Lange, S. 141.

<sup>3</sup>) Meyer, S. 249.

<sup>4</sup>) Meyer, S. 249; Keil S. 251; Schanz, S. 285; Lange, S. 141.

<sup>5</sup>) Мальдонатъ, послѣдуя блж. Августину, мнѣніе о тождественности лицъ Вареолема и Наѡанаила считаетъ сомнительнымъ, такъ какъ Наѡанаиль былъ ученымъ (doctus erat), между тѣмъ какъ *Богъ избралъ немудрое міра, чтобы посрамить мудрыхъ* (I Кор. 1, 27); но ни откуда не видно, чтобы Наѡанаиль былъ ученымъ или образованнымъ. См. Maldon. Comment. p. 458.

нимъ именемъ, а синаптики именуютъ его по отчеству <sup>1)</sup>. Следовательно, между именами Наоанаилъ и Вареоломей такое же отношеніе, какъ между Симонъ и Варъ Іона: Симонъ былъ Варъ Іона, а Наоанаилъ—Варъ Өолмей <sup>2)</sup>. Родомъ Наоанаилъ былъ изъ Каны Галилейской (Іоан. 21, 2). Имя Наоанаилъ значитъ „Даръ Божій“.

Во второй парѣ второй четверицы ев. Матеей причисляетъ Өому и Матеея мытаря (ст. 3). Өома—слово еврейское—значитъ близнецъ. Ев. Іоаннъ, говоря о Өомѣ, обыкновенно представляетъ: *называемый Близнецъ*—ὁ λεγόμενος Δίδυμος (Іоан. 11, 16; 20, 24; 21, 2). Одни изъ толковниковъ предполагаютъ, что близнецомъ Өома названъ отъ способа своего рожденія <sup>3)</sup> т. е. онъ былъ близнецомъ такъ же, какъ были близнецами Исавъ и Іаковъ (Быт. 25, 24—25), Фаресъ и Зара (Быт. 38, 27—30; Мѡ. 1, 3) и др., а другіе думаютъ, что это имя ему дано было Самимъ Господомъ, Который указывалъ имъ на существенное свойство характера Өомы—на смѣшеніе въ немъ вѣры и невѣрія, бывшими въ немъ двойниками и спорившими между собою за преобладаніе (Іоан. 11, 16; 20, 24—29) <sup>4)</sup>. Когда былъ призванъ Өома къ послѣдованію за Христомъ и откуда онъ происходилъ,—евангелисты объ этомъ умалчиваютъ; можно только видѣть, что онъ былъ рыбарь (Іоан. 21, 2).—Свѣдѣнія о Матееѣ мытарѣ, которымъ былъ самъ евангелистъ Матеей, нѣются какъ у него самого (Мѡ. 9, 9), такъ и у ев. Марка (2, 14) и у ев. Луки (5, 27). По сообщенію этихъ послѣднихъ, онъ иначе назывался Левіемъ <sup>5)</sup>; ев. Маркъ, кромѣ того, называетъ его сыномъ Алфея (Мр. 2, 14). Есть мнѣніе, что первоначальное имя евангелиста было Левій, Матееемъ же онъ былъ названъ Іисусомъ Христомъ уже послѣ призванія его къ евангельскому служенію <sup>6)</sup>. На перемѣну имени Левія въ

<sup>1)</sup> Лайфгутъ замѣчаетъ: *Nathanaelem nomine proprio dictum et Bartholomaeum paterno. Notae Hebraicae et talmudicae*, p. 146.

<sup>2)</sup> Schanz, S. 285.

<sup>3)</sup> Keil, S. 251.

<sup>4)</sup> Тренча: Чудеса Господа Нашего Іисуса Христа,—перев. Зиновьева, Москва, 1883 г., стр. 285.

<sup>5)</sup> Евальдъ отрицаетъ тождество Матеея съ Левіемъ, но безъ достаточныхъ основаній. См. *Geschichte. Christus und Seiner Zeit*. Gottingen, 1867 г., S. 364 и 367.

<sup>6)</sup> Lange, S. 141.

Матеей, повидимому, указываетъ то, что самъ Евангелистъ, говоря о своемъ призваніи, выражается: *называемаго Матѳея*—*Ματθαῖον λεγόμενον*. Евв. Маркъ и Лука въ своихъ перечисленіяхъ поименовываютъ Матѳея прежде Θомы (Мр. 3, 18; Лк. 6, 15), а самъ себя онъ называетъ послѣ него; самъ же только онъ прибавляетъ къ своему имени слово: *мытарь*—*τελώνης*; толковники то и другое объясняютъ смиреніемъ евангелиста. Евв. Зигабенъ, напр., говоритъ: „Маркъ (3, 18) и Лука (6, 15) поставили Матѳея прежде Θомы, потому что онъ сталъ ученикомъ прежде Θомы, а Матѳеи здѣсь по скромности поставилъ себя ниже, такъ какъ для собственнаго униженія называлъ себя опять мытаремъ“ <sup>1)</sup>. Имя Матѳеи значитъ, подобно имени Наованаилъ,—„Даръ Божій“.

Въ первой парѣ третьей четверицы ев. Матѳеемъ поставляются Іаковъ Алфеевъ и Леввей, прозванный Θаддеемъ (ст. 3—4). Объ Іаковѣ Алфеевѣ евангельская и апостольская исторія никакихъ опредѣленныхъ свѣдѣній не даетъ, почему мнѣнія толковниковъ о его личности различны. Одни называютъ его роднымъ братомъ ев. Матѳея на томъ основаніи, что отцемъ того и другаго былъ Алфей. „Этотъ Іаковъ былъ братъ Матѳея, такъ какъ Матѳеи... былъ также сыномъ Алфея“ <sup>2)</sup>, говоритъ Евв. Зигабенъ. Очевидно, основаніе этого мнѣнія настолько слабо и несубдительно, что съ рѣшительностію невозможно утвердить его достовѣрность. Другіе считаютъ Іакова Алфеева однимъ лицомъ съ Іаковомъ братомъ Господнимъ, а отца его Алфея отождествляютъ съ Клеопой, мужемъ Маріи, сестры матери Іисуса (Іоан. 19, 25), которая у ев. Марка (15, 40) названа матерью Іакова младшаго, Осіи и Симона <sup>3)</sup>. Это мнѣніе утверждаютъ, во 1-хъ, на томъ, что Алфей и Клеопа два произношенія одного и того же имени, а во 2-хъ, на преданіи <sup>4)</sup>. Но сила этихъ доводовъ ослабляется слѣдующими соображеніями. Ев. Іоаннъ о братьяхъ

1) Толков. Еванг. отъ Матѳея стр. 146; ср. Теофилакта, Благочестивъ, ч. 1-я, стр. 168. Бенгель въ объясненіе *ὁ τελώνης* говоритъ: „смиренное сознаніе Евангелиста о самомъ себѣ. Петра, Андрея и прочихъ не называетъ рыбаками, а себя называетъ мытаремъ“. Gnomon, p. 73.

2) Толкован. Евангелія отъ Матѳея, стр. 146.

3) Keil, S. 251.

4) Приб. къ Твор. св. Отцевъ, ч. 30, стр. 36 и дал.

Исуса Христа говорилъ: „и братья Его не впроемъ въ Него“ (Іоан. 7, 5), но едва ли это можно было сказать о комъ нибудь изъ 12-ти учениковъ Господа. Въ то же время Спаситель говорилъ Своимъ братьямъ: *васъ міръ не можетъ ненавидѣть* (Іоан. 7, 7), чего Онъ не могъ бы имъ сказать, если бы они были въ числѣ 12-ти апостоловъ, которыми Онъ ралѣе, при посольствѣ на проповѣдь, предрекалъ: *и будете ненавидимы всѣми за имя Мое* (Мѣ. 10, 22, ср. Іоан. 15, 18—19). Евангелисты указываютъ случай, когда Господь Самъ исключалъ Своихъ братьевъ изъ числа Своихъ учениковъ (Мѣ. 12, 46—50; Мр. 3, 31—35). Въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ братья Исуса Христа ясно выдѣляются изъ среды апостоловъ (1, 13—14). Отличаютъ Іакова Алфеева отъ Іакова брата Господня и отцы и учителя церкви <sup>1)</sup>. Различаетъ, наконецъ, Іакова Алфеева отъ Іакова брата Господня и православная церковь, празднуя первому 9-го октября, а второму—октября 23-го.—Леввея, названнаго Ѡаддеемъ, ев. Маркъ называетъ просто Ѡаддеемъ (Мр. 3, 18), у ев. же Луки нѣтъ ни имени Леввея, ни Ѡаддея, а значитъ Іуда Іаковлевъ, о которомъ совсѣмъ не упоминается у евр. Матѳея и Марка. Леввій—Ѡаддей ев. Матѳея и Ѡаддей ев. Марка, очевидно, есть одно и то же лице, что доказывается, во 1-хъ, употребленіемъ обоими евангелистами одного и того же названія *Ѡаддей*, а во 2-хъ, синонимическимъ значеніемъ названій Ѡаддей и Леввій, изъ которыхъ каждое значить неустрашимый, мужественный <sup>2)</sup>. Тождественъ имъ, несомнѣнно, и Іуда Іаковлевъ ев. Луки <sup>3)</sup>, въ противномъ случаѣ пришлось бы признать не 12 апостоловъ, а 13-ть. Ев. Іоаннъ при изложеніи прощальной бесѣды Господа съ апостолами говорить, что въ числѣ послѣднихъ

<sup>1)</sup> Св. Іоаннъ Златоустъ, считающій его за митаря и брата Матѳея (Opp. ed. Montfaucon, p. 369), Елифаній Кипрскій (Твор. св. отц., Москва, 1882 г., т. 50, стр. 281).

<sup>2)</sup> Keil, S. 251, Lange, s. 141; Olshausen, S. 336. Производятъ это имя еще отъ еврейскаго *לב*=сердце и блж. Іеронимъ передаетъ его словомъ *corculum* (Opp. ed. 1684 г., th. 9, p. 24) и отъ *Lebba*, города въ Галилеѣ (см. Lightfoot. In Evang. Matth., ad cap. 10, ver. 3).

<sup>3)</sup> Всѣ толковники признаютъ Іуду однимъ и тѣмъ же лицомъ съ Леввеемъ и Ѡаддеемъ, кромѣ Евальда, который безъ основанія отождествляетъ Леввея съ Левиимъ. Gesch. Chr., s. 399.

былъ Иуда не Искаріотскій (Іоан. 14, 22), онъ и былъ конеч-  
но, Іудой Іаковлевымъ. У Іудеевъ было въ обычаѣ носить два  
имени, изъ которыхъ одно давалось человѣку при рожденіи  
или обрѣзаніи его, а другое—по случаю какого нибудь выдаю-  
щагося событія въ его жизни <sup>1)</sup>. То же могло быть и въ дан-  
номъ случаѣ, т. е. одинъ и тотъ же апостолъ могъ носить  
имена Іуды, Леввія и Ѡаддея <sup>2)</sup>. Впрочемъ, относительно по-  
слѣднихъ двухъ именъ въ приложеніи ихъ къ апостолу тол-  
ковники разногласятъ. Судя по выраженію ев. Маттея, Леввій  
было собственнымъ именемъ апостола, а Ѡаддей—прозвищемъ *про-*  
*званный Ѡаддеемъ* — ὁ ἐπικληθεὶς ὠαδδαῖος,—говоритъ еванге-  
листъ, между тѣмъ ев. Маркъ, повидимому, собственнымъ име-  
немъ апостола считаетъ имя Ѡаддей. Имѣя въ виду это разно-  
рѣчіе въ сказаніяхъ евангелистовъ, одни изъ толковниковъ со-  
гласуются съ ев. Маттеемъ, признавая за собственное имя апо-  
стола Леввій, а Ѡаддей за прозвище <sup>3)</sup>, другіе же имя Ѡаддей  
считаютъ самостоятельнымъ и собственнымъ. Послѣдніе въ  
своемъ мнѣніи основываются,—кромѣ того, что ев. Маркъ имя  
Ѡаддей считаетъ официальнымъ апостольскимъ именемъ,—на  
томъ, что имя Ѡаддей встрѣчается въ Талмудѣ, какъ самосто-  
ятельное имя <sup>4)</sup>, что въ апокрифическихъ актахъ Леввея гово-  
рится, что имя Ѡаддея апостолъ получилъ при крещеніи отъ  
Іоанна Крестителя <sup>5)</sup>. Съ большею вѣроятностью всѣ мнѣнія  
объ имени апостола, о которомъ идетъ рѣчь, можно свести къ  
слѣдующему предположенію. Первоначальнымъ, даннымъ при  
рожденіи или обрѣзаніи, именемъ апостола было имя Іуда; при  
крещеніи отъ Іоанна онъ получилъ имя Ѡаддей, а при избра-  
ніи въ апостольство—Леввій,—въ отличіе, какъ думаетъ Бен-  
гель <sup>6)</sup> отъ Іуды Искаріотскаго. Новѣйшіе толковники, при-  
знающіе Іакова Алфеева за одно лице съ Іаковомъ, братомъ  
Господнимъ <sup>7)</sup>, наименованіе *Іуда Іаковлевъ* дополняютъ не

<sup>1)</sup> Keil, S. 252.

<sup>2)</sup> Блаж. Іеронимъ называетъ Іуду Іаковлева „трименнымъ“ (trinomius). Opp.  
ed. 1684 г. th. 9, p. 25.

<sup>3)</sup> Keil, S. 252.

<sup>4)</sup> Lightfoot, in Evang. Matth. ad cap. 10, ver. 3.

<sup>5)</sup> Meyer, S. 250; Schanz, S. 285.

<sup>6)</sup> Gnomon, p. 73.

<sup>7)</sup> Keil, S. 252; Lange, S. 141; Schanz, S. 286.

чрезъ *сына* (υἱος). какъ это обыкновенно дѣлается въ подобныхъ случаяхъ, а чрезъ—*братъ* (ἀδελφός <sup>1)</sup>) и утверждаютъ, что онъ, будучи братомъ Иакова Алфеева, былъ вмѣстѣ съ тѣмъ братомъ Господа,—былъ тѣмъ Иудею, который самъ себя называетъ братомъ Иакова—ἀδελφός Ἰακώβου (Иуд. 1, 1), названнаго ап. Павломъ братомъ Господа—ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου (Гал. 1, 19). Но мнѣніе этихъ толковниковъ такъ же сомнительно, какъ и мнѣніе ихъ относительно Иакова Алфеева, и по тѣмъ же основаніямъ. Нужно допустить, что Иуда былъ не братъ Иакова, а сынъ, какъ это и допускаютъ другіе толковники <sup>2)</sup>, но какого Иакова,—это неизвѣстно.

Вторую пару третьей четверицы, а вмѣстѣ и заключительную въ отношеніи къ перечисленію апостоловъ, составляютъ Симонъ Кананитъ и Иуда Искаріотскій (ст. 4). Симонъ этотъ у ев. Марка также называется Кананитомъ (Мр. 3, 18), но ев. Лука о немъ выражается: Симона, прозываемаго Зилотомъ—Σίμωνα τὸν καλούμενον Ζηλωτὴν (Лк. 6, 15). Всѣ толковники согласны въ томъ, что Симонъ Кананитъ и Симонъ Зилоть одно и то же лицо, но въ объясненіи разныхъ его названій они расходятся—именно въ объясненіи названія *Кананитъ*—*κανανίτης*. Нѣкоторые изъ толковниковъ, послѣдуя за блж. Иеронимомъ <sup>3)</sup>, названіе *Кананитъ* производятъ отъ Каны, города Галилейскаго <sup>4)</sup>, но другіе противъ этого справедливо замѣчаютъ, что тогда читалось бы не *Κανανίτης*, а *Καναῖος*—подобно тому, какъ обитатели *Κάνας* въ Эліи <sup>5)</sup> назывались *Καναῖοι* <sup>6)</sup>. Эти послѣдніе полагаютъ, что названіе *Κανανίτης* производится отъ неизвѣстной какой нибудь мѣстности, подобно тому, какъ у Страбона <sup>7)</sup> *κανανίτης* производится ἀπὸ χώμης τινός <sup>8)</sup>. Это

<sup>1)</sup> Вѣнгеръ полагаетъ, что грамматически такое предположеніе допустимо (Grammat., 8 Auflage, Göttingen, th. II, ч. 2-я, 1898 г., § 30, 6).

<sup>2)</sup> Meyer, S. 249, примѣч.

<sup>3)</sup> Сказавъ, что Симонъ называется Кананитомъ отъ города Каны Галилейской, гдѣ Господь претворилъ воду въ вино, и что онъ есть тотъ самый, котораго другой евангелистъ называетъ Зилотомъ, блж. Иеронимъ замѣчаетъ: *Channa quippe zelus interpretatur*. Opp. ed. 1684, th. 9, p. 25.

<sup>4)</sup> Лютеръ, Каловій, Блекъ. Цит. у Schanz'a, s. 286.

<sup>5)</sup> Страбонъ, 13, 1, p. 581.

<sup>6)</sup> Keil, S. 252; Meyer, S. 250; S. Ewald, S. 399.

<sup>7)</sup> Страбонъ, 14; 5 p. 674.

<sup>8)</sup> Кромѣ Мейера, такъ думаютъ: Фритчъ, Шеггъ, Граммъ и др. 2



мнѣніе, очевидно, есть простое предположеніе, ни на чемъ не основанное. За болѣе достовѣрное слѣдуетъ признать то мнѣніе нѣкоторыхъ изъ толковниковъ, которые наименованія Кананитъ и Зилотъ считаютъ за однозначущія: одно изъ нихъ—Кананитъ (Канани) еврейское, а другое—Зилотъ (ζηλωτής) греческій его переводъ <sup>1)</sup>. Значеніе ихъ обоихъ одно и то же—*ревнитель*. Названіе Зилотъ Симонъ, вѣроятно, носилъ потому, что прежде призванія къ послѣдованію за Христомъ принадлежалъ къ сектѣ Зилотовъ. Это были строгіе ревнители о законѣ Моисеевомъ, которые по примѣру священника Финееса, пронзившаго своимъ копьемъ одного начальника изъ колѣна Симеонова и мадіанитскую женщину на ложѣ ихъ блуда (Чис. 25, 11), считали себя въ правѣ уничтожать всякія нарушенія закона и устранять могущіе происходить отъ того соблазны, причемъ сами позволяли себѣ нѣкоторыя своевольства <sup>2)</sup>. Кто былъ этотъ Симонъ по происхожденію и когда онъ былъ призванъ ко Христу,—евангелисты объ этомъ умалчиваютъ; но нужно думать, онъ не былъ братомъ Господа, какъ полагаютъ это толковники, считающіе за братьевъ Его, что сказано выше, Іакова Алфеева и Іуду Іаковлева.—Іуда Искаріотскій—Ἰούδας Ἰσκαριώτης,—какъ называется онъ синоптиками (Мѡ. 10, 4; Мр. 3, 19; Лк. 6, 16), у ев. Іоанна именуется съ указаніемъ его отца Симона—Іуда Симоновъ Искаріотскій—Ἰούδας Σιμωνος οἱ Ἰσκαριώτης (Іоан. 6, 71; 12, 4; 13, 26). Имя Іуда значитъ *хвала, слава*. Названіе *Искаріотскій* толковники объясняютъ неодинаково. Большинство производятъ его отъ еврейскихъ словъ, значущихъ *мужъ изъ Каріота*, т. е. изъ города Каріота, находившагося въ колѣнѣ Іудиномъ (Іис. Нав. 15, 25; Амос. 2, 2) и бывшаго, какъ думаютъ, мѣстомъ рожденія Іуды <sup>3)</sup>, подобно тому, какъ Ἰσθβοςъ—„человѣкъ изъ Това“; но нѣкоторые выясняютъ понятіе *Искаріотскій* чрезъ переводъ еврейскихъ словъ, имѣющихъ значеніе: *кожаный передникъ, удушеніе* <sup>4)</sup>, *человѣкъ лжи* <sup>5)</sup>, *городской человѣкъ* <sup>6)</sup> и т. п.

<sup>1)</sup> Schanz, S. 286; Михайлѣ, Толков. Еванг. отъ Мате., Москва 1870 г., стр. 166.

<sup>2)</sup> Свѣдѣнія объ этой сектѣ можно найти у Іосифа Флавія; Bell. Iud., IV.

<sup>3)</sup> Бенгель; Gnomon, S. 73; Meyer, S. 250; Lange. S. 141; Olshausen, S. 337.

<sup>4)</sup> Lightfoot: Hor. Hebr., ad. Matth., 10, 4.

<sup>5)</sup> Olshausen, S. 337.

<sup>6)</sup> Keil, S. 258.

Первое объясненіе болѣе древнее и болѣе правдоподобное, чѣмъ всѣ послѣднія.

Назвавъ Іуду Искаріотскаго, ев. Матѳей замѣчаетъ: *который и предалъ Ею*—ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν (ст. 4). То же добавленіе эсть и у евр. Марка (3, 19) и Луки (6, 16); имъ обыкновенно сопровождается упоминаніе объ Іудѣ Искаріотскомъ и у ев. Іоанна (Іоан. 6, 71; 12, 4). Это прибавленіе, съ одной стороны, указываетъ на трагическій конецъ служенія Іуды въ качествѣ Апостола, а съ другой—служить характеристикой его и его отношеній къ своему Учителю <sup>1)</sup>.

Нѣкоторые толковники παραδοὺς αὐτόν передаютъ чрезъ *измѣнилъ ему* <sup>2)</sup> но тогда стояло бы προδοὺς, а не παραδοὺς; ев. Лука вмѣсто παραδοὺς αὐτόν выражается ἐρένητο προδοῦτος (Лк. 6, 16), т. е. отличаетъ Іуду отъ другихъ учениковъ, называя его предателемъ Господа <sup>3)</sup>.

Рѣчь ев. Матѳея о дарованіи Іисусомъ Христомъ 12-ти апостоламъ власти изгонять бѣсовъ и цѣлить больныхъ и перечисленіе имъ апостоловъ по именамъ составляетъ какъ бы введеніе къ изложенію имъ наставленія ученикамъ при отправленіи ихъ на проповѣдь, каковое непосредственно за этимъ и слѣдуетъ. *Сихъ двѣнадцать послалъ Іисусъ*, говоритъ онъ, *и заповѣдалъ имъ, говоря: на путь къ язычникамъ не ходите и въ городъ Самарянский не входите* (Мѳ. 10, 5). О самомъ посольствѣ учениковъ ев. Матѳей ничего не говоритъ и упоминаетъ о немъ только для того, чтобы мотивировать слѣдовавшее за тѣмъ наставленіе ученикамъ. Евв. Маркъ (6, 12—13) и Лука (9, 6) повѣствуютъ о выполненіи апостолами возложенной на нихъ миссіи; ев. же Матѳей объ этомъ совсѣмъ умалчиваетъ. На какое время были посланы апостолы съ проповѣдью,—это не опредѣляетъ ни одинъ изъ евангелистовъ, и предположенія, дѣлаемыя относительно сего нѣкоторыми толковниками <sup>4)</sup>, не имѣютъ за себя никакихъ основаній. По ска-

<sup>1)</sup> Keil, S. 253; Meyer, S. 251.

<sup>2)</sup> Lightfoot: Hor. Hebr., ad. Matth., 10, 4.

<sup>3)</sup> Keil, S. 253, Meyer, S. 251. По мнѣнію Лянге, должны быть соединены объясненія: „который измѣнилъ ему“ и „который предалъ его“. См. Comptent., S. 141.

<sup>4)</sup> Визелеръ время посольства апостоловъ ограничиваетъ однимъ днемъ, а Крафтъ—нѣсколькими мѣсяцами. См. у Meyer'a, S. 251.

занію ев. Марка, какъ уже замѣчено выше, апостолы были посланы по-парно—*δύο δύο* (Мр. 6, 7) и составляли изъ себя пары въ томъ видѣ, въ какомъ они перечислены у ев. Маттея (Мѡ. 10, 2—4). По объясненію блаж. Теофилакта, по два апостолы были посланы потому, „дабы они были смѣлѣе“<sup>1)</sup>, т. е., чтобы одинъ другому помогалъ, одинъ другого поддерживалъ и ободрялъ. Посольство порами вмѣстѣ съ тѣмъ нужно было для засвидѣтельствованія истинности апостольскаго ученія, ибо законъ говорилъ: *при словахъ двухъ свидѣтелей, или при словахъ трехъ свидѣтелей состоится всякое дѣло* (Втор. 19, 15).

Свое наставленіе ученикамъ Господь начинаетъ съ опредѣленія мѣста дѣятельности ихъ: *на путь къ язычникамъ не ходите и въ городъ Самарянский не входите*—*εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπελθῆτε, καὶ ἐς πόλιν Σαμαρείτῶν μὴ εἰσελθῆτε*. *Εἰς ὁδὸν ἐθνῶν*—на путь, ведущій къ язычникамъ, въ языческую землю. Апостоламъ возбранялось идти съ проповѣдью къ язычникамъ, — запрещалось какъ бы ступать на путь, ведущій къ нимъ, касаться его, чѣмъ выражается строгость запрещенія и безусловная необходимость выполненія его. Св. Іоаннъ Златоустъ отъ лица Господа говоритъ: „не позволяю даже касаться пути, который ведетъ къ язычникамъ“<sup>2)</sup>. „Запрещаетъ посланнымъ касаться пути, ведущаго къ язычникамъ“,—читаемъ у Евф. Зигабена. Не дозволялось апостоламъ, кромѣ того, входить въ городъ Самарянский—не въ главный и вообще не въ одинъ какой-нибудь опредѣленный городъ а во всякій Самарянский городъ, или иначе въ Самарянскую землю—въ Самарію. Самарія, лежавшая на пути изъ Галилеи въ Іудею, была населена народомъ, смѣшаннымъ изъ евреевъ и язычниковъ и бывшимъ полуязыческимъ,—именно, жители ея, Самаряне, образовались послѣ паденіе десятиколѣннаго Израильскаго царства и переселенія Израильтянъ въ Ассирію Салманнасаромъ изъ смѣшенія переселенныхъ въ Самарію языческихъ колонистовъ съ оставшимися въ ней Израильтянами (4 Цар. 17 гл.).

1) Благовѣстникъ, ч. 2-я, 1857 г., стр. 77.

2) Opp. ed Montfaucon, p. 369, въ русскомъ переводѣ Бесѣды на ев. Маттея, Москва, 1843 г., ч. 2-я, стр. 57.

3) Толков. Еванг. отъ Маттея, стр. 147.

Сначала религія Самарянъ была смѣсью истинныхъ вѣрованій съ языческими суевѣріями, почему возвратившіеся изъ плѣна вавилонскаго іудеи не допустили ихъ къ участию въ построеніи храма (1-я Ездры гл. 4). Вслѣдствіе этого началась племенная и религіозная рознь между іудеями и самарянами, увеличившаяся особенно послѣ построенія послѣдними собственнаго храма на горѣ Гаризинѣ. Правда, Гаризинскій храмъ существовалъ не долго и за 109 лѣтъ до Рождества Христова былъ разрушенъ Іоанномъ Гирканомъ, но вражда между іудеями и самарянами вмѣстѣ съ этимъ не прекратилась, потому что самаряне продолжали почитать гору Гаризинъ святою горою и мѣстомъ моленій и принимали въ руководство религіозной жизни только Пятокнижіе Моисеево, отвергая всѣ преданія старцевъ. Іудеи ненавидѣли Самарянъ и считали ихъ за язычниковъ, хотя они были только раскольниками. Самаряне, очевидно, занимали среднее мѣсто между іудеями и язычниками, на какое-то положеніе ихъ впослѣдствіи и указалъ Самъ Іисусъ Христосъ, когда, при вознесеніи Своемъ на небо, опредѣляя мѣсто проповѣднической дѣятельности апостоловъ послѣ сошествія на нихъ Св. Духа, говорилъ: *и будете Мнѣ свидѣтелями въ Иерусалимѣ и во всей Іудеи и Самаріи, и даже до края земли* (Дѣян. I, 8). Почему Господь запрещалъ апостоламъ идти для проповѣди къ язычникамъ и самарянамъ,—на это отвѣчаютъ разнѣ. Одни полагаютъ, что апостолы еще не были подготовлены для дѣятельности въ языческихъ странахъ, что ихъ іудейскіе предразсудки дѣлали ихъ еще не способными для миссіи кому нибудь, кромѣ іудеевъ <sup>1)</sup>, чѣмъ и обусловливалось запрещеніе Спасителя; другіе объясняютъ запрещеніе Господа тѣмъ, что это посольство апостоловъ было первымъ независимымъ путешествіемъ ихъ, имѣвшимъ только цѣлью подготовить ихъ къ апостольскому служенію и испытать ихъ способности <sup>2)</sup>, третьи видятъ причину указаннаго запрещенія въ общемъ методическомъ планѣ Христа слѣдовать въ распространеніи Своего ученія строгой постепенности, восходя отъ частнаго къ универсальному. Апостолы могли въ своей дѣятель-

<sup>1)</sup> Гейки: Жизнь и Ученіе Христа, вып. 3, стр. 197.

<sup>2)</sup> Ibid. Iesu von Nozara, Zurich, 1867 г., th. 2, S. 325; Evald: Geschichte, Göttingen, 1864 г., th. 5, S. 425.

ности допустить отступленіе отъ этого плана, могли быть увлечены духомъ универсализма, и Господь предотвращаетъ это, ограничивая мѣсто ихъ проповѣди поселеніями Израила<sup>1)</sup>. Съ увѣренностію можно сказать, что ни одно изъ этихъ объясненій, взятре въ отдѣльности, не указываетъ дѣйствительной причины возбраненія апостольской проповѣди внѣ предѣловъ іудейскихъ. Эта причина крылась не въ условіяхъ духовно-нравственнаго состоянія апостоловъ въ тотъ моментъ и не въ обстоятельствахъ жизни окружавшей ихъ среды, а въ планѣ божественнаго домостроительства о спасеніи рода человѣческаго. Царство Божіе должно было начаться и утвердиться въ одномъ какомъ нибудь народѣ, а отъ него уже распространяться повсюду. И вотъ чрезъ все Св. Писаніе проходитъ воззрѣніе, что такимъ народомъ долженъ быть богоизбранный народъ Израильскій, подготовлявшійся Самимъ Богомъ къ принятію Мессіи. Израилю принадлежало усыновленіе, и слава, и заветы, и законоположеніе, и богослуженіе, и обѣтованія (Рим. 9, 4); ему же принадлежало и ирениущество перваго призванія въ царство Христово (Дѣян. 13, 46). Вслѣдствіе сего и Самъ Господь ограничилъ Свою дѣятельность народомъ израильскимъ<sup>2)</sup>, и то же повелѣлъ дѣлать пока Своимъ ученикамъ. Даже ап. Павелъ,—этотъ ап. языковъ (Рим. 11, 13)—и онъ, призванный *возвѣщать имя Христа предъ народами и царями и сынами израилевыми* (Дѣян. 9, 15), прежде всего, обратился съ проповѣдью къ послѣднимъ, и когда они ожесточились противъ него, сталъ проповѣдывать язычникамъ (Дѣян. 13, 46). Строго выполняя божественное опредѣленіе о провозвѣщеніи евангельской истины первоначально іудеямъ, Иисусъ Христосъ тѣмъ самымъ отнималъ у нихъ всякую возможность возраженія противъ своего мессіанства и оправданія ими своего невѣрія тѣмъ, что имъ не было проповѣдано о Мессіи. „Иисусъ, говоритъ Св. Іоаннъ Златоустъ, посылаетъ ихъ (апостоловъ) къ упорнымъ іудеямъ, показывая тѣмъ Свое о нихъ попеченіе, заграждая ихъ уста и пролагая путь проповѣди апо-

<sup>1)</sup> Lange, s. 144.

<sup>2)</sup> Этому не противорѣчитъ то, что Иисусъ Христосъ бесѣдовалъ съ Самарянами (Іоан. 4, 4) и изгналъ бѣса изъ дочери Хананейки (Мк. 15, 21—28), такъ какъ эти случаи были исключительные, обусловливавшіеся вѣрою въ Него лицъ, въ отношеніи къ которымъ они были допущены.

стольской, дабы послѣ не стали жаловаться, что апостолы вопли къ необрѣзаннымъ ассиріанамъ и чтобы не имѣли справедливой причины убѣгать и отвращаться ихъ<sup>1)</sup>. „Надлежало, замѣчаетъ еще блаж. Иеронимъ, чтобы прежде шли (апостолы) съ проповѣдью о Христѣ къ іудеямъ, дабы они не имѣли оправданія, говоря, что ихъ отвергъ Самъ Господь, поелику послалъ апостоловъ къ язычникамъ и самарянамъ<sup>2)</sup>).

Запрещеніе Господа апостоламъ идти съ проповѣдію къ самарянамъ и язычникамъ было, впрочемъ, не безусловное: они только до времени не должны были ходить къ тѣмъ и другимъ, что видно изъ словъ Самого же Спасителя, слѣдовавшихъ за этимъ запрещеніемъ. *А идите наипаче къ погибшимъ овцамъ дома Израилева* (Мѡ. 10, 6). *Наипаче*—*μᾶλλον*, т. е. преимущественно, прежде всего и ближе всего,—до тѣхъ поръ, пока не настанетъ время проповѣдывать и язычникамъ. Когда должно было наступить такое время, это опредѣляется словами апостоловъ Павла и Варнавы, которые сказали іудеямъ: *вамъ первымъ надлежало быть проповѣдану слову Божію; но какъ вы отвергаете его, и сами себя дѣлаете недостойными вѣчной жизни; то вотъ мы обращаемся къ язычникамъ* (Дѣян. 13, 46). Послѣ возвѣщенія евангельскаго ученія всѣмъ іудеямъ и послѣ только отверженія ими Христа надлежало быть проповѣданнымъ евангельскому ученію язычникамъ. Такой моментъ наступилъ по воскресеніи Иисуса Христа, когда обнаружилось отверженіе Господа іудеями, предавшими Его на смерть, не смотря на то, что Его ученіе и чудеса ясно свидѣтельствовали нъ о Его мессіянскомъ достоинствѣ. Тогда то, оставляя апостоловъ, при вознесеніи на небо, Онъ и расширилъ кругъ ихъ дѣятельности, заповѣдавъ имъ идти и научить *всѣ народы* (Мѡ. 28, 19) и быть свидѣтелями Его мессіанства *въ Иерусалимѣ и во всей Іудей и Самаріи, и даже до края земли* (Дѣян. 1, 8).

Ив. Перовъ.

(Продолженіе будетъ).

<sup>1)</sup> Opp. ed. Montfaucon, th. 7, p. 369; Русск. пер. стр. 57.

<sup>2)</sup> Opp. ed. 1684 г., th. 9, p. 25.

## Ученіе свв. отцовъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона.

(Окончаніе \*).

### О происхожденіи духа человѣческаго изъ божественнаго Λόγος'α.

У нѣкоторыхъ отцовъ церкви было выражено ученіе о происхожденіи духа человѣческаго изъ бож. Логоса,—ученіе, приближающееся, повидимому, къ платоновской философіи и снова подавшее поводъ къ тому, чтобы обвинять ихъ въ платонизмъ<sup>1)</sup>.

Такъ, неизвѣстный авторъ Клементинъ открыто объявляетъ себя защитникомъ этого ученія, когда ап. Петру приписываетъ такую мысль: „тѣла людей имѣютъ души безсмертныя—дыханіе Божіе; происшедши отъ Бога, души имѣютъ ту же сущность, но однако не могутъ быть названы богами“<sup>2)</sup>.

Этого же взгляда держатся св. Іустинъ Мученикъ, который въ діалогѣ съ Трифономъ на вопросъ его: правда ли, что душа божественна и есть часть того Верховнаго Ума (§ 4 стр. 149), отвѣчаетъ прямо, что дѣйствительно это такъ. Ту же мысль Іустинъ допускаетъ и въ „отрывкѣ о воскресеніи“. Здѣсь, опровергая тѣхъ, которые не хотѣли допускать воскресенія тѣла, а только души одной, на томъ основаніи, что она есть часть и дыханіе Божіе (§ 8 стр. 120), а потому Богу угодно будетъ сохранить Свое и сродное, утверждаетъ, что въ этомъ не сказывалась бы благодать Божія, не обнаруживалось бы и могущество Его, если Онъ сохранитъ то, что по природѣ

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г. № 4.

1) Hahnus. De platon. Theolog. veter. eccles.

2) Homil. XVI § 6.

своей сохранимо и есть часть Его. Въ апологіяхъ же своихъ (I § 61 и II 8. 10. 13). Іустинъ утверждаетъ, что весь родъ человѣческій причастенъ божественнаго Λόγος'а, сѣмена Котораго насаждены въ немъ. Такъ какъ Логосомъ писатель называетъ Сына Божія, предвѣчно раждающагося отъ Бога—Отца, то и на души людей онъ смотритъ, какъ на частицу божественной сущности.

Подобную же мысль выразилъ Татіанъ (Orat. contra Graecos § 7), утверждая, что Небесное Слово... сотворило человѣка во образъ безсмертія, дабы какъ Богъ безсмертенъ, такъ и человѣкъ, получившій причастіе Божества, имѣлъ также безсмертіе; но у Татіана рѣчь идетъ только о духѣ, а не о душѣ.

Въ той же мысли Іеронимъ обвинялъ Оригена (Epist. CXXIV ad Avit), хотя у Оригена, кажется, не было одного опредѣленнаго взгляда по разсматриваемому вопросу. То онъ утверждаетъ, что души созданы Богомъ (περὶ ἀρχῶν l. I с. 7 увѣщ. къ муч. § 12) и приписываетъ имъ близость къ Нему (увѣщ. § 47), то прямо изобличаетъ мысль, что люди—одинаковой съ Богомъ природы (Comment. in Iohan. п. 25).

Противникъ Оригена, Мееодій, утверждаетъ, что человѣческое σπέρμα причастно божественной творческой силы (Sympos. dec. Virg. Orat. II); упоминая о безсмертной сущности души, онъ говоритъ, что она (ссыл. на Быт. II, 7) вдохнута въ человѣка Богомъ. Евсевій (граер. evang. l. VII. с. 17) называетъ души, живущія на этой землѣ, воспріявшими ранѣе божество и человѣку, разсматриваемому со стороны души, приписываетъ высшую и родственную Богу природу (с. 18). Еще яснѣе эту мысль проводитъ Синезій <sup>1)</sup>.

Эта же мысль была проводима также отцами западной церкви. Въ нимъ прежде всего долженъ быть отнесенъ Тертуліанъ, который прямо называетъ человѣка (adv. Prax. с. 5) разумнымъ существомъ, не только сотвореннымъ отъ Разумнаго Художника, но даже получившимъ душу отъ Его сущности; человѣку онъ приписываетъ нѣчто божественное, ибо у него есть душа, отъ Бога происшедшая (de an. с. 41) или рожденная отъ Его дыханія (ibid. с. 22); человѣкъ, по его ученію, по-

<sup>1)</sup> Epist. C Epist. XV. Hymn. III.



лучилъ (извлекъ) отъ Бога самую субстанцію (adv. Marc. I. II. с. 5 in ea substantia, quam ab ipso deo trahit); поэтому далѣе Тертулліанъ называетъ человѣческую душу тѣнью души Божіей, дыханіемъ Его Духа и произведеніемъ Его дѣятельности.

И по ученію Лактанція (Instit. div. I. II. с. 12) „душа человѣка отъ Бога произошла и сообщена черезъ вдуновеніе, и потому называется у этого писателя божественною и духомъ небеснымъ“.

Мысль эта допускалась и Иларіемъ, который въ цитованной выше книгѣ (о предсуществованіи) говоритъ, что душа человѣческая произошла отъ дыханія Божія; поэтому онъ приписываетъ человѣку божественную природу.

Эта-то мысль отцовъ Церкви о душѣ человѣческой, происшедшей изъ Божественнаго Духа, вдохнутой Имъ, какъ бы частицъ Его, по мнѣнію нѣкоторыхъ, заимствована изъ философіи Платона. Они, говорятъ, что она основывана, именно, на томъ ученіи Платона, что души человѣческія суть какъ бы сѣмена божества, отдѣленные отъ сущности его и разбѣяныя по всей вселенной<sup>1)</sup>. Однакоже такому предположенію можно противопоставить свидѣтельство Тертулліана, который прямо выразилъ свое несогласіе съ Платономъ въ этомъ ученіи о душѣ людей, и сожалѣлъ, что превратныя мнѣнія объ этомъ предметѣ возникли изъ его философіи (de an. с. 23). Не что иное, а именно повѣствованіе бытописателя (Быт. II, 7) о способѣ созданія человѣка представляло для церковныхъ писателей тотъ основной источникъ, изъ котораго они почерпнули существенныя стороны разсматриваемаго ученія; оно-то въ связи съ ученіемъ о Логосѣ и получило у нихъ философскій оттѣнокъ. Писатели церковные хотѣли только выразить особенный творческій актъ сотворенія человѣческой души, столь различный отъ созданія всѣхъ тварей.

<sup>1)</sup> Въ „Тимеѣ“ читаемъ: „Богъ посѣилъ души—однѣ по землѣ, другія—по лулѣ, инныя—по другимъ органамъ времени“ (42. Д.) При разсмотрѣніи этого мѣста въ связи съ другими мѣстами, гдѣ идетъ рѣчь о человѣческой душѣ и ея отношеніи къ міровой душѣ (напр. Филебъ 30 А. Тим. 41 D; 69; С.), скорѣе получается пантеистическая мысль о душахъ, какъ частицахъ міровой души; тогда какъ свято-отеческое ученіе представляетъ попытку уяснить сказаніе бытописателя о происхожденіи человѣка.

## О свободѣ воли человѣка.

Въ ряду способностей духа человѣческаго отцы Церкви усвоили ему способность самоопредѣленія,—свободную рѣшимость на доброе или злое; а потому по ихъ ученію будто бы, человѣкъ по природѣ ни добръ, ни золъ, а становится такимъ въ зависимости отъ того, къ чему онъ свободно направляетъ свою дѣятельность—справедливому, доброму, честному или, на оборотъ, противоположному тому. И это воззрѣніе, говорятъ <sup>1)</sup>, писатели церковные заимствовали изъ платоновой философіи.

Ученіе о свободной волѣ человѣка мы находимъ у св. Іустина Философа <sup>2)</sup>, Татіана <sup>3)</sup>, Аѣинагора <sup>4)</sup>, Теофила Антиохійскаго <sup>5)</sup>, Иринея <sup>6)</sup>, Климента Александрійскаго <sup>7)</sup>, Оригена <sup>8)</sup>, Аѣанасія <sup>9)</sup>, Кирилла Іерусалимскаго <sup>10)</sup>, Григорія Богослова <sup>11)</sup>, Василя Великаго <sup>12)</sup>, Григорія Нисскаго <sup>13)</sup>, Златоуста <sup>14)</sup>, Кирилла Александрійскаго <sup>15)</sup>, и друг.; изъ отцовъ церкви западной то же ученіе встрѣчаемъ у Тертулли-

<sup>1)</sup> Petavius. Dogm. theol. de opif. sex dier. Nuct. Orig. l. II. c. 2. quaest. VII.

<sup>2)</sup> Apol. I. § 43: „Если бы человѣческій родъ не имѣлъ способности съ свободнымъ произволеніемъ убѣгать порочнаго и избирать доброе, то онъ не былъ бы виноватъ ни въ чемъ, что бы ни дѣлалъ“ (р. 81). Ср. II. Апол. § 7. (р. 120) и Dial. с. Tryph. § 88. (р. 296).

<sup>3)</sup> Orat. с. Graec. § 7. „Люди могутъ дѣлаться добрыми по свободному опредѣленію воли своей, такъ что нечестивый по справедливости будетъ наказанъ, потому что сдѣлался осудимъ чрезъ себя, и праведникъ по достоинству получитъ похвалу за добрыя дѣла, потому что онъ по свободѣ своей не преступалъ воли Божіей“ (р. 19).

<sup>4)</sup> Legat. pro Christ. § 24. «У людей есть свобода выбирать добро и зло» (р. 105).

<sup>5)</sup> Lib. II. ad Autolic. «Богъ создалъ человѣка свободнымъ и самовластнымъ» (р. 114).

<sup>6)</sup> Adv. haeres. l. IV. c. XXXVII.

<sup>7)</sup> Strom. l. IV. c. 24; также l. II. c. 13. l. VII. c. 7.

<sup>8)</sup> Hom. XX in Num. l. III. de princ. c. 2. § 4. Com. in. epist ad Rom l. I. § 18. l. VI.

<sup>9)</sup> Orat. contra gent. (р. 4).

<sup>10)</sup> Hom. XV. § 25.

<sup>11)</sup> Orat. I.

<sup>12)</sup> Hom. in Psal. LXI.

<sup>13)</sup> Orat. IV.

<sup>14)</sup> Serm. de prodit.

<sup>15)</sup> Contra Iulian. l. III.

ана <sup>1)</sup>, Лактанція <sup>2)</sup>, Амвросія <sup>3)</sup>, Іеронима <sup>4)</sup>, Діадоха <sup>5)</sup> и другихъ.

Свободѣ воли отцы церкви придавали очень важное значеніе въ дѣлѣ устроенія человѣкомъ собственнаго спасенія, или, наоборотъ, приготовленія себѣ погибели; пользуясь ею, человѣкъ можетъ исправиться, если прежде жилъ несогласно съ требованіями долга, а также и совершенно отдаться исполненію долга и всего, что къ нему относится (Тат. Orat. contra Graec. § 11; Оригенъ на Мѣ. § 23 и Василій Великій in. homil. quod. Deus non est auct. mal. § 3). Эти мысли были направлены противъ манихеевъ, которые, какъ извѣстно, природу человѣческую по *существу* считали злою и потому отрицали всякую свободу; въ противоположность имъ церковные писатели доказывали, что грѣхи происходятъ отъ злоупотребленія человѣкомъ своей свободой. Эту мысль въ особенности защищалъ бл. Августинъ въ 3-хъ книгахъ, написанныхъ имъ противъ манихеевъ. Что пользуясь своей свободой, человѣкъ можетъ достигнуть высоты добродѣтели и жизни нравственной согласно требованіямъ долга, это признаютъ Кл. Александрійскій (Strom. l. VI § 11), Оригенъ (in Cant. Cant. l. IV), Василій Великій (Homil. in Psal. XLIV § 8), Іеронимъ (comment. in Math. l. I. c. V) и другіе. Григорій Богословъ указывалъ даже, что люди почти не могутъ обращаться къ пороку, если достигли добродѣтели посредствомъ свободной воли. Но при всемъ томъ церковные писатели не отрицали, что человѣкъ, достигшій и высшей степени нравственнаго совершенства, можетъ снова впасть въ пороки, и это они объясняли тою же самою свободною волею. Это подтверждаютъ Оригенъ и Макарій. Первый (in Math. § 29) ссылается на Езекию, что душа человѣка подвержена перемѣнамъ и можетъ отступить отъ исполненія заповѣдей Божіихъ, такъ что прежняя чисто-проведенная жизнь уже не имѣетъ значенія: второй же (in. Homil. XV) на поставленный имъ вопросъ: какъ

<sup>1)</sup> Contra Marcion. l. II. c. 6.

<sup>2)</sup> De opif. Dei c. 19.

<sup>3)</sup> In Psal. CXVIII. c. 7.

<sup>4)</sup> In epist. ad Damasc.

<sup>5)</sup> Lib. VI Ascet. De perfect. spir. c. 5.

можетъ случиться, что человѣкъ, освященный благодатію, снова падаетъ, отвѣчаетъ такъ, что въ этомъ и заключается явное и рѣшительное доказательство свободы воли.

Источникомъ этой способности человѣческаго духа отцы церкви считали разумъ—вышую способность разсужденія, какъ это видно изъ свидѣтельствъ Оригена (*de princ.* l. III. с. I), Василия Великаго (*in Homil. quod Deus.* § 6), Григорія Нисскаго (*Orat. catech.* с. 31), Θεодорита (*quaest. in Genes.* с. III. qu. 36) и Іеронима (*Comm. in Eccles.* с. VII); философски изслѣдуютъ этотъ вопросъ Немезій (*de nat. hom.* с. 41) и Іоаннъ Дамаскинъ (*de fide orthod.* с. 27).

На вопросъ о томъ, что побудило Творца даровать человѣку свободную волю, отцы церкви отвѣчаютъ такъ: „Богу угодно было, чтобы люди достигали добродѣтели собственными силами и трудомъ, ибо добродѣтель, какъ результатъ какихъ либо необходимыхъ причинъ, утрачиваетъ свою цѣну: только при условіи свободы воли и возможна награда за то, что добыто собственнымъ трудомъ и усиліями“. Такъ же отвѣчаютъ на вопросъ Иринеи (*adv. haes.* l. IV. с. 37), Оригенъ (*de princ.* l. II. с. IX), Григорій Богословъ (*Orat.* 38) и Нисскій (*Orat. de mort.*), Василій Великій, Златоустъ (*Hom.* XIV in 1 *epist. ad Cor.* с. IV), Кириллъ Александрійскій (l. VIII. *contra Iul.*) и другіе.

Нѣкоторые писатели церковные ограничивали человѣческую свободу только выборомъ поступковъ, но думали, что она не можетъ простираться на область мышленія—на не допущеніе въ своей душѣ злыхъ намѣреній.

Такъ учить, напр., Мееодій (*Cod. Фот. CCXXXIV*), по мнѣнію котораго злыя мысли внушаются сатаной; люди властны только слѣдовать имъ или не слѣдовать. Это дурное направленіе мыслей можетъ быть уничтожено только смертію, и она послана Богомъ для того, чтобы зло не осталось господствовать вѣчно. Подобнаго же воззрѣнія держался и Макарій, учившій, что одною только свободою человѣкъ не можетъ господствовать надъ страстями и уничтожать всякій поводъ къ грѣху (*Hom.* XV. § 1. *Bas. Vel. Serm. de lib. arbit.* XXV) <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Какъ извѣстно, вопросъ о свободѣ воли и значенія ея въ дѣлѣ устройства человѣкомъ собственнаго спасенія или погябели тѣсно связанъ съ вопросомъ о

Защитники такъ называемаго платонизма отцовъ церкви и это ученіе ихъ пытаются вывести ихъ платоновой философіи <sup>1)</sup> въ которой дѣйствительно нравственное ученіе основывается на необходимости предположенія свободной воли (вина въ человѣкѣ избирающемъ, говорится въ „Государствѣ“, кн. III, 379, В. Богъ же невиновенъ). Однакоже приходитъ къ тако-

благодати Божіей, подаваемой человѣку въ таинствахъ, и взаимномъ отношеніи той и другой. Безъ помощи благодати Божіей никто не можетъ достигнуть совершенства. Такъ учили: Климентъ Александрійскій (Strom. I. V. § 1. и § 13), Оригенъ (de princ. I. III. с. 1. п. 18), Златоустъ (Hom. de verb. Ierem), изъ Западныхъ — Тертуліанъ (de an. с. 21), Кипріанъ (de orat. dom. in. Epist. LXXVI ad Nemes), Іеронимъ (com. in Ierem. с. XVIII и XXV). Мѣста собраны у Snicerus'a въ Tres. eccles. t. I. 579. О благодати Божіей были всѣ такого мнѣнія, что ея не вносятся какого-либо насилія, но въ принятіи или непринятіи ея помощи и состоитъ свобода. Объ этомъ, кромѣ Кл. Александр. („Кто изъ богат. спасется“? § 21), учать свв. Макарій и Златоустъ. Свободная воля человѣка идетъ, по ученію писателей церковныхъ, какъ бы на встрѣчу божественной благодати и, получивъ ее, должна повиноваться ей; но все же совершеніе всякаго дѣла при помощи благодати Божіей требуетъ участія свободной воли, эта же послѣдняя безъ помощи благодати не можетъ совершать начатаго. Объ этомъ учить, кромѣ Макарія (Hom. XXXVII inter 12) и Златоуста (Hom. IX на ев. Іоан. Евр. in N. T. Hom. XVII. Hom XII in epist. ad Hebr), и Оригенъ (de princ. I. III. п. 2), а изъ Западныхъ — Иларій (in Psal. CXVIII) и др. Бл. Августинъ, какъ извѣстно, весьма ограничивалъ участіе свободы воли человѣка въ дѣлѣ устроенія имъ спасенія и перенесъ это дѣло въ значительной степени на благодать Божию. Пелагій, на оборотъ, приписывалъ свободѣ воли слишкомъ много значенія, хотя не отрицалъ необходимости и божественной помощи (у Август. de grat. Christ. I. I. с. 4, также de grat. Christi I. I. с. 2). Противъ Пелагія однако Августинъ доказывалъ, что нельзя приписывать свободѣ такъ много (I. I. contra Pelag. epist. 24 и 42. contra Iul. I. III и I. VI); напротивъ того, Августинъ склоненъ былъ отрицать почти всякое участіе свободы. По ученію бл. Августина, послѣ паденія прародителей природа человѣка такъ извратилась, что свобода воли скорѣе направляется не къ добру, а ко злу, стала въ рабствѣ у грѣха и діавола (I. II. contra duas epist. Pelag. с. 5. п. 9); она не можетъ не слѣдовать злу, если снова не освободится отъ этого рабства (I. III. с. 8. п. 24. I. III. Oper. imperf. contra Iul. lib. de corrupt. et grat. с. 12. § 35), и потому человѣкъ всецѣло зависитъ отъ Бога и Его помощи (I. de corrupt. et grat. с. 1. § 2. Serm. CLVI с. II. I. II. de pecc. merit. § 81) и безъ Него не можетъ узнать или испытать чего либо добраго (de nat. et grat. contra Pelag. с. 40. п. 47. de lib. arb. I. III. с. 18. п. 52. с. 67. с. 14 п. 15), или захотѣть (oper. imperf. contra Iul. I. VI. п. 11. I. I. contra duas epist. Pelag. с. 3. § 7), или совершить (lib. de Spir. et litt. с. 3. п. 5. Contra Iul. I. III. и VII) и въ немъ пребывать. (De dono persever. I. de grat. Chr. с. 25. п. 26. Epist. CCXVII. с. 2. п. 4.).

<sup>1)</sup> Bosnagius, Colberg. и др.

му заключенію мы не имѣемъ никакого основанія въ виду того, что это ученіе у отцовъ церкви тѣсно связано съ развиваемымъ ими нравственнымъ ученіемъ по закону Христову. И сами они признаютъ, что ученіе это было однимъ изъ древнихъ и входило въ составъ проповѣди у древнихъ христіанъ (Оригенъ in praef. l. I. de princ. Migne. p. 118). Отцы церкви даже прямо утверждаютъ, что самъ Платонъ заимствовалъ свое ученіе у Моисея, и цитуютъ тѣ мѣста св. Писанія, которыя послужили для нихъ источникомъ ученія о свободѣ воли (у св. Іуст. Второз. XXX. 15, 19. Ис. I. 16—50; Ориг. l. III. de princ. c. I. § 6; Дамаск. Parall. Sacr.; Кл. Александр. Стром. l. II. § 14. Мѡ. V, 28, Исх. XX, 17. Ис. XXIX, 13. Мѡ. XV, 8 Мрк. VII, 6). Кромѣ авторитета книгъ священныхъ, въ своемъ ученіи отцы церкви могли основываться и на соображеніяхъ здраваго разума; не могло не быть яснымъ для нихъ, что безъ допущенія свободы воли не можетъ быть ни добродѣтели, ни порока, ни одобренія, ни осужденія, что безъ этого безсильны всѣ поощренія и увѣщанія къ добродѣтельной жизни, (это доказательство свободы воли почти тождественными словами приводится у св. Іуст. Апол. I. § 43. Апол. II. § 7. Аѳинаг. Legat. pro christ. § 24. Кл. Алекс. Strom. l. I. § 17. col. 22. Ориг. contra Cels. l. IV. § 3. Евсев. Праер. evang. l. VI).

### О тѣлѣ человѣческомъ какъ источникѣ грѣха.

Въ отрывкѣ о воскресеніи, приписываемомъ св. Іустину Философу, авторъ возражаетъ тѣмъ, которые унижаютъ тѣло и считаютъ его недостойнымъ воскресенія и жизни небесной не только потому, что сущность его земная, но и потому, что оно полно всякаго грѣха и принуждаетъ душу грѣшить вмѣстѣ съ нимъ (такъ что если оно будетъ воскрешено, то снова возстанутъ и пороки (§ 7). Св. Іустинъ въ отвѣтъ на это не отрицаетъ, что тѣло подвержено грѣхамъ, но не считаетъ его единственною причиною грѣха; напротивъ, учитъ, что плоть сама по себѣ не можетъ грѣшить, если не будетъ начинанія и вызова къ тому со стороны души.

Нѣсколько яснѣе выражаетъ эту мысль Асинагоръ въ своемъ трактатѣ „о воскресеніи мертвыхъ“. Въ той части этого трактата, гдѣ онъ показываетъ, что Богъ былъ бы несправедливъ, если бы захотѣлъ наградить или наказать одну душу безъ тѣла, онъ оправдываетъ это тѣмъ, что та и другая часть человѣческаго существа участвуетъ въ добрыхъ и злыхъ поступкахъ; вмѣстѣ съ этимъ онъ учитъ, что душа часто получаетъ прощенье нѣкоторыхъ согрѣшеній ради немощей и нужды тѣла, и тѣло признаетъ виновникомъ многихъ грѣховъ.

Большее участіе въ совершеніи грѣховъ приписываетъ тѣлу Ириней, когда учитъ, что черезъ разрушеніе его уничтожается всякій поводъ къ грѣху и потому смерть послана Адаму и его потомкамъ, дабы прекратить грѣхъ и положить ему конецъ (*adv. haeres. l. III. c. 23 § 6*). Но чтобы не показалось, что онъ отрицаетъ воскресеніе плоти или сомнѣвается въ возможности его, какъ нѣкоторымъ казалось, онъ въ другомъ мѣстѣ (*l. V. c. 12. § 3*) учитъ, что тѣло возстанетъ нѣкогда именно въ той самой сущности, въ какой умерло, съ освобожденіемъ отъ всего нечистаго.

Подобнымъ же образомъ училъ о тѣлѣ Климентъ Александрійскій. Отрицая, что тѣло по своей природѣ составляетъ зло, и склоняясь къ тому, что оно между другими предметами составляетъ средину между добромъ и зломъ, (*Стром. l. IV. c. 26*), онъ однако учитъ, что тѣло—низшая часть человѣка, которой онъ приписывалъ худыя дѣйствія, тогда какъ душѣ—добрыя (*Стром. l. VII. c. 12*), смотреть на него, какъ препятствіе къ добродѣтели и называетъ цѣпью души (*l. VII. c. 7*), отрѣшеніе отъ которой не можетъ не сообщить радости человѣку, стремящемуся въ горняя (*l. IV*); отрѣшеніе однако должно наступить, ибо въ будущей жизни, по его ученію, всякая дурная страсть будетъ удалена отъ тѣла (*Paedag. l. II. c. 10. Strom. l. III. c. 17. l. IV. c. 4. l. VII. c. 6. l. III. c. 5*).

У Оригина взглядъ на тѣло связанъ былъ съ его мнѣніемъ о предсуществованіи души и поселеніи въ тѣло. Отрицая, что природа тѣла нечиста (*c. Cels. l. III. п. 42*), онъ однако училъ, что въ немъ грѣхъ имѣетъ какъ бы сѣдалище и царство (*com. ad. epist. ad Rom. l. V. n. 1*); это же допускается

имъ въ виду страстей, порождаемыхъ тѣломъ, (п. 9). Онъ даже говоритъ о нѣкоторой тѣлесной необходимости грѣха (*de princip. l. III. c. 2. n. 2*), а эта послѣдняя имѣетъ свою причиную естественныя движенія тѣла, отъ которыхъ грѣхи получаютъ свое начало (*hom. VIII. in Lev. n. 4*). Кромѣ того, и всѣ души, какъ только облакаются плотью, этимъ самымъ оскверняются сквернами грѣха и нечистоты (*hom. VII in Lev. a. 3*). Нечистоту эту Оригенъ производилъ не изъ самой матеріи, которую считалъ чуждой всякой скверны, но она приражается къ тѣлу отъ зачатія и рожденія (*Hom. VIII in Lev. Комм. на посл. къ Римл. кн. V. n. 9*); Оригенъ называетъ грѣхъ тайною человѣческаго рожденія (на Мѣ. l. XV. n. 23. *Hom. VIII in Lev. Com. in epist. ad Rom. l. V § 9*) и никого не считаетъ свободнымъ отъ скверны (на Мѣ. n. 23) или грѣха (*contra Cels. l. VII. n. 50*). Поэтому жертва умиловительная въ ветхомъ завѣтѣ приносилась за всякаго новорожденного (*contra Cels. l. VII. n. 50. Hom. VIII. in Lev. n. 3. Hom. XII. n. 4. на Рим. l. n. 9*) и въ новомъ завѣтѣ дѣти крестятся для очищенія отъ грѣховныхъ сквернъ (*Hom. VIII. in Lev. n. 3. Hom. XIV in Luc. и посл. къ Римл.*). Всѣхъ людей Оригенъ называетъ склонными къ грѣху; ни объ одномъ человѣкѣ, кромѣ Христа, нельзя сказать, чтобы онъ никогда не согрѣшилъ (*contra Cels. l. III. n. 62. Hom. in Luc. Comm. на Рим. l. V. n. 9....*).

Хотя Мееодій обличалъ Оригена за такія мнѣнія, но и самъ былъ близокъ къ тому, чтобы причину зла видѣть въ матеріи. Дурныя склонности, по его ученію, даны нашему тѣлу діаволомъ послѣ грѣхопаденія Адама (*fragm. de resurrect. у Фот.*); самая смерть отчасти послана Богомъ человѣку для того, чтобы склонности эти, постоянно возрастающія, не продолжались въ безконечность и чтобы тѣмъ имъ былъ положенъ конецъ. Если же по разрушеніи тѣла, по ученію Мееодія, уничтожится всякій поводъ ко грѣху, то не въ тѣлѣ ли и слѣдуетъ усматривать причину его (если не исключительную, то преимущественную)?

Подобно Мееодію, и св. Василій Великій причину грѣха склоненъ видѣть въ тѣлѣ, ибо страсти. имъ возбуждаемыя, до-



ставляютъ грѣху матеріалъ. Душа человѣка, по его ученію, тогда уклоняется отъ добра, когда, увлекаясь удовольствіями, привязывается къ тѣлу (Hom. quod Deus..); грѣшникомъ у него называется тотъ, кто живетъ по плоти и подвластенъ низшимъ удовольствіямъ (hom. in Psal. VII п. 3. in Psal. XLVIII п. 11); злыя помысленія происходятъ въ думѣ человѣка, по его ученію, отъ страстей тѣла (Hom. in Psal. I. п. 5); чѣмъ тучнѣе тѣло, тѣмъ болѣе тяжелую темницу для души составляетъ оно и тѣмъ болѣе поводовъ даетъ оно ко грѣху (Hom. in Ps. XXXII п. 6). Тѣлу поэтому не нужно подчиняться, и напротивъ, нужно изнурять и презирать его; наконецъ, у этого же отца Церкви проглядываетъ и та мысль Меѳодія, что Богъ потому не хочетъ избавить насъ отъ смерти, чтобы не сохранить нашей скорби на вѣки (Hom. quod Deus.. п. 7). Свв. Григорій Богословъ и Григорій Нисскій держались подобныхъ же мнѣній о тѣлѣ и его значеніи для грѣховной жизни, а также и о причинѣ смерти. Первый сътуетъ на тѣло (Orat. XVI de pauper. amor.) и его считаетъ не только препятствіемъ къ познанію (orat. XXXIV de Theolog.), но и скверною, заражающею чистоту души (Orat. XIX). Духъ, по его мнѣнію, какъ бы угнетается и подавляется обманомъ и мракомъ чувственного познанія (Carm. Iamb. XVIII). Посему св. отецъ для блаженной жизни заповѣдуетъ, какъ бы выходить за предѣлы чувствъ, жить какъ бы внѣ тѣла и міра (Orat. XXIX) <sup>1)</sup>.

И Григорій Нисскій высказывается подобнымъ же образомъ о тѣлѣ, какъ сѣдалищи грѣха (Orat. catech. с. VIII). По его ученію, черезъ грѣхъ Адама человѣкъ сталъ подверженъ смерти и аффектамъ (ibid. orat catech.), а ими и тѣло, какъ сѣдалище ихъ, было испорчено и какъ бы осквернено; для освобожденія отъ этого необходимо очищеніе (с. XII de virg. Luc. XIV. 8), и желающій вести правильный образъ жизни дол-

<sup>1)</sup> Однако же это не препятствовало св. Григорію Богослову признавать и великое значеніе тѣла, какъ орудія для жизни нравственной. „Я люблю его, нищетъ онъ, какъ сослужителю; отъ него же отвращаюсь, какъ отъ врага (слово о любви къ бѣд.—См. Систем. сводъ уч. св. отцевъ Церкви о душѣ. Прот. Каменскаго ч. 3-я, стр. 31).

женъ отказываться отъ всякаго рода плотскихъ удовольствій (de virg. с. XXI; с. IV de orat. domest. Orat. de mortui).

Наконецъ, свв. Іоаннь Златоустъ, хотя часто и рѣзко вооружается противъ тѣхъ, которые возводятъ обвиненіе на тѣло, хотя отрицаетъ, что оно зло, называетъ его серединою между добродѣтелью и порокомъ (Hom. XI in epist. ad Rom. с. VI. Comm. in N. T. Hom. III. in epist. Rom. с. VIII); однако силу и устойчивость грѣха объясняетъ тѣмъ, что грѣхъ легко покоряетъ насъ чрезъ тѣло (Hom. XI in Rom.).

То же мнѣніе встрѣчаемъ и у нѣкоторыхъ учителей Церкви западной. Тертулліанъ, повидимому, отрицалъ, что тѣло само по себѣ есть зло и скверна (de resurrect. carn. с. 10, de anim. с. 40), и признавалъ, что душа является дѣятельною во всемъ, побуждаетъ ко всему тѣло и вызываетъ его къ послушанію (de res. с. 15. с. 7); причемъ онъ признавалъ тѣло только орудіемъ, которымъ душа пользуется для грѣха (adv. Marc. l. V. с. 10). Однако и онъ приписывалъ тѣлу нѣкоторое вліяніе неблагопріятное душѣ: душа угнетается темницею тѣла (Arolog. с. 17), оскверняется отъ общенія съ тѣломъ (de an. с. 40); власть грѣха и оскверненіе, изъ него происходящее, онъ преимущественно объяснялъ изъ вліянія тѣла.

Еще яснѣе указывалъ причину грѣха въ тѣлѣ Кипріанъ (ad Donat. de grat. Dei. Lib. de orat. Domin.), а ему слѣдовалъ Лактанцій. По ученію этого послѣдняго, человѣкъ состоитъ изъ двухъ противоположностей—души и тѣла, одна изъ нихъ—даръ неба, а другая—изъ земли; между противоположностями этими, по повелѣнію Божію, должна быть непрерывная борьба; и никто не можетъ быть безъ порока, пока обремененъ одеждою плоти (ibid. l. VI с. XIII). Близокъ былъ къ такой же мысли и Пруденцій, называющій тѣло темницею души въ томъ же, конечно, смыслѣ, въ какомъ называютъ ее такъ и греческіе учителя (Cath. hymn. X). Ту же мысль мы встрѣчаемъ и у Льва Великаго; причемъ онъ причину грѣха указываетъ въ томъ, что тѣло снабжено чувствами и черезъ нихъ волнуется страстями, хотя при этомъ главное значеніе онъ приписывалъ душѣ (Sermo II с. 4), такъ какъ безъ нея тѣло ничего не можетъ пожелать (Serm. XVIII с.

1); тѣло даже не можетъ начать движенія, если не наступитъ согласіе на него и одобреніе со стороны ума; душа такъ можетъ и должна господствовать надъ тѣломъ, чтобы быть его господиномъ и въ этомъ обнаруживать свое достоинство (Serm. XLI. Serm. 28 с. 2). Однако онъ допускалъ, что душа можетъ быть осквернена тѣломъ и его чувствами и страстями, или желаніями и аффектами (Serm. LXXXVIII с. 1 Serm. LXIX). Признавалъ онъ также тѣсную связь между душой и тѣломъ (Serm. XCII с. 1); допускалъ постоянную борьбу между ними (Serm. LXXXVIII), въ которой весьма трудно одержать побѣду; для того, чтобы такая побѣда стала возможною, необходимо величайшее стараніе; всѣми силами нужно достигать того, чтобы душа стала свободною отъ страстей тѣла (Serm. XVIII. Serm. XXXVIII с. 2).

Повидимому, весьма вѣроятно происхожденіе приведеннаго мнѣнія отцевъ церкви изъ философіи Платона. Философъ этотъ, какъ извѣстно, безформенную матерію считалъ причиною всѣхъ золъ, а отсюда и тѣло человѣческое, изъ нея образованное, признавалъ источникомъ зла <sup>1)</sup> и видѣлъ въ немъ постоянное препятствіе мудрости и добродѣтели (Федонъ, Тимей), называя его темницею души (самое слово *σῶμα* въ Федр. 250 с. онъ производитъ отъ *σῆμα*—гробъ, темница).— Однакожъ рассматриваемое мнѣніе оо. и учителей церкви имѣетъ своимъ источникомъ не платонову философію, а іудейско-христіанское ученіе и тѣсно связано у нихъ съ другими положеніями религіи. И сами они связывали это свое воззрѣніе съ другими пунктами религіи и подкрѣпляли его авторитетомъ многихъ мѣстъ св. Писанія. Изъ книгъ Ветхаго Завета это воззрѣніе особенно ясно выражено въ неканонической книгѣ Премудрости, авторъ которой прямо говоритъ (гл. IX, 15), что тѣло человѣческое подобно бремени тяготитъ душу, для которой оно служить жилищемъ, и гнететъ ее, чѣмъ меньше она въ состояніи исполнять заповѣди Божія и волю Его (конт. V, 13 и 14) <sup>2)</sup>. Но особенно ясно выражено это

<sup>1)</sup> Tiedmann. Geist der specul. Philos. V. II, p. 175. Tenneman. Lyst. der Platonisch. Philos. V. III. p. 189; также Gesch. der Phil. V. II p. 427.

<sup>2)</sup> Іосифъ Флав. эту мысль приписываетъ *ессеямъ* (de bell. iud. I. II. с. 3.

ученіе у ев. апостола Павла въ посланіи къ Римлянамъ (VII гл.). Апостолъ прямо отрицаетъ, что въ плоти его живетъ доброе (ст. 18), но утверждаетъ, что онъ преданъ рабству грѣха чрезъ эту плоть. Этимъ онъ съ очевидностью указываетъ именно на тѣло (*τὴν σάρκα*), обозначая его также словомъ *σῶμα* (24 ст.), приписываетъ ему члены (23), противопоставляетъ разуму (25) и внутреннему человѣку (22—23) какъ источникъ порчи. О той же самой плоти, какъ препятствіи добродѣтели, онъ говоритъ въ VIII гл. 3, называя ее плотію грѣха (VII, 6. Колос. II. 11) и противопоставляя духу (V. 1. 4. 5); какъ здѣсь, такъ и въ другомъ мѣстѣ (Гал. V, 17) онъ упоминаетъ о нѣкоторой борьбѣ, которая происходитъ въ немъ—единомъ человѣкѣ (VII 18. 27), упоминаетъ о борьбѣ плоти и духа и заповѣдуетъ для преуспѣянія въ добродѣтели устраивать жизнь не по плоти, а по духу (Римл. VIII. 1. 4. 12), отличать эту плоть (Колос. II, 11 Гал. V, 24. Римл. VIII, 13. Римл. VI, 6) и не подчиняться ей (Римл. VI. 12), ибо тѣло причиняетъ смерть и погибель. Тѣло, по ученію св. апостола, снабжено чувствами, отъ которыхъ возбуждаются страсти нечистыя (Римл. VII, 5; Гал. V, 24); онѣ приобрѣтаютъ великую силу въ немъ (Римл. VII, 5); онъ упоминаетъ о плотской страсти (Гал. V, 16. Еф. II, 3), или тѣлесной страсти (Римл. VI, 12); отъ нихъ и происходитъ всякій грѣхъ (Рим. VI, 12. VII, 8. Іак. I. 14). Тѣ же плотскія страсти, по ученію св. ап. Петра (I. II. 11), воюютъ противъ души и потому должны быть избѣгаемы. Вообще святые апостолы признаютъ преступнымъ человѣка, который слѣдуетъ только страстямъ своимъ и позволяетъ имъ владычествовать надъ собою (Ефес. II, 3. 2. Петр. II, 18 и Іуд. 18). Святые апостолы въ этомъ случаѣ слѣдовали ученію Христа Спасителя, учившаго о томъ, что духъ бодръ (Мѡ. XXVI, 41), готовъ къ достиженію и выполненію всего добраго, а тѣло—неможно, не можетъ сопротивляться позывамъ ко грѣху (Іоан. III, 6).

Также у Порфир. *de abstın.* l. IV. с. 13. (у Еисев. *praep. evang.* l. IX. с. 3). Филонъ называетъ тѣло темницею души (*leg. alleg.* l. III. *de ebriet.* l. III *et de migrat. Abrah.*) и гробомъ (*Lib. quod Deus sit immut. de creat. princip.*), родственнымъ злу (*quis rer. div.*), и это потому, что оно подавляетъ духъ своими удовольствіями и страстями, отъ него происходящими (*de migrat. Abrah.*).

Конечно, эти именно мѣста св. Писанія и были для писателей церковныхъ руководящими, а не авторитетъ философіи платоновой. Эти мѣста они приводили и на нихъ основывали свои толкованія (Злат. Ном. XXV на Іоан. и Оригенъ на посл. къ Римл. Клим. Алекс. Strom. I. III п. 3 Тертул. adv. Marc. I. V с. 14); это тѣмъ болѣе достовѣрно, что ученіе о поврежденности природы человѣческой вообще и въ частности о тѣлѣ, какъ источникѣ грѣховныхъ пожеланій, излагается у писателей церковныхъ въ связи съ ученіемъ ихъ о первородномъ грѣхѣ Адама и вызванныхъ имъ послѣдствіяхъ въ потомствѣ <sup>1)</sup>).

### О добродѣтельной жизни.

Если духъ человѣческій, какъ мы видѣли выше, по ученію о.о. церкви, имѣетъ источникомъ своего происхожденія Логосъ божественный, а тѣло, которымъ онъ облеченъ во время земной жизни, есть преимущественный источникъ и сѣдалище грѣховъ, то легко видѣть, какія должны вытекать слѣдствія изъ этихъ основаній въ отношеніи къ цѣлямъ нравственной жизни. Для того, чтобы духъ, живущій въ тѣлѣ, не лишился своей первоначальной чистоты, необходимо, по ученію о.о. церкви, избѣгать всѣхъ чувственныхъ похотей; беречься, чтобы страсти чувственныя не возобладали надъ духомъ. Въ виду этого, цѣлью добродѣтели они считали то, чтобы духу предоставить возможность имѣть строгую и великую власть надъ тѣломъ, чтобы воздержаніе было примѣняемо какъ можно шире, въ особенности къ тому, что не необходимо тѣлу по природѣ: побужденія, идущія отъ него, не только не нужно выполнять, но надо сдерживать и подавлять, хотя бы для этого понадобились лишенія и страданія. Цѣлью же такого умерщвленія плоти является не что другое, какъ тѣснѣйшее единеніе съ Богомъ. .

Утверждаютъ, что и эти сужденія писателей церковныхъ имѣютъ своимъ источникомъ платонову философію.

<sup>1)</sup> Было бы совершеннымъ произволомъ сопоставлять съ этими ученіемъ неясныя намеки Платона на преступное жало (сѣтрѣ), зародившееся въ человѣкѣ отъ древнихъ еще неочищенныхъ несправедливостей (зн. IА).

Каковы же были сужденія церковныхъ писателей по этому вопросу?

Иринеи отъ всякаго, желающаго проводить добродѣтельную жизнь, требуетъ, чтобы онъ не умерщвлялъ тѣла, но сдерживалъ его страсти и избѣгалъ плотскихъ дѣлъ (Lib. V. с. 9—12 на 1 Кор. XV, 50: „плоть и кровь не наследуютъ Царства Божія“. С. X. п. 2. с. XII. п. 3). Эту мысль о добродѣтельной жизни, состоящей въ воздержаніи отъ чувственныхъ пожеланій и похотей тѣлесныхъ, яснѣе изложилъ Климентъ Александрійскій, хотя онъ, какъ мы видѣли, не признаетъ тѣла зломъ по природѣ; онъ заповѣдуетъ заботиться о сохраненіи его (Strom. I. VI. с. 9) и спасеніи духа (Strom. I. IV. с. 5). Совершеннаго человѣка, котораго онъ называетъ гностикомъ, не только не подавляютъ пожеланія клонящіяся къ сохраненію тѣла (I. VI. с. 9), но они имъ презируются (Strom. I. VII. с. 12), а потому удерживаются въ должныхъ предѣлахъ (Strom. I. II. с. 20); всѣ же похоти такъ далеко отстоятъ отъ него, что онъ совершенно свободенъ отъ всякой страсти (I. VI. с. 3. I. VII. с. 12) и всякаго аффекта (I. VI. с. 9), а прежде всего—отъ удовольствія, которое, по его мнѣнію, есть источникъ страсти (I. II. с. 20). Это онъ называетъ смертью страстей. (I. IV. с. 22. I. VI. с. 10. I. IV. с. 3), а воздержаніе называетъ *основаніемъ добродѣтелей* (Strom. I. II. с. 20); подъ воздержаніемъ же разумѣетъ не только недопущеніе поступка, но и желаніе (Strom. I. III. с. 7. Ibid. с. I); состоитъ оно въ томъ, что бы ни къ чему не стремиться безъ разумаго основанія (Strom. I. II. с. 18. I. III. с. I).

И Оригенъ считаетъ необходимою борьбу съ плотью (Hom. IX in Num § 7); по его ученію, пожеланія тѣла, поскольку онѣ не обращены на необходимое, нужно ослаблять и подавлять (Com. in epist. ad Rom. I. VI. § 14. VIII 12. 13. Hom. I in Lev. с. I. Hom. XV in. Libr. Ios. § 3. XI 9—11).

Св. Василій Великій прибавляетъ, что о тѣлѣ не только не слѣдуетъ много заботиться (Hom. in ill. attende tibi § 3; Hom. quod mundus adhaer. non sit § 6) для того, чтобы оно служило духу, но и нужно его всячески ограничивать и не допускать его власти (Serm. de legend. libr. gentil. § 7. lib. de

virg. § 11 по пов. Кор. IX, 27. Const. Monast. IV и его пожеланія подчинять владычеству духа (Hom. in pr. Prov. § 15); это воздержаніе и св. Вас. Вел., подобно Клим. Александрійскому, считаетъ основаніемъ и обильнѣйшимъ источникомъ добродѣтелей (с. IV. Const. monast.). Св. Григорій Богословъ удрученіе тѣла считаетъ за нѣчто похвальное (Orat. XV); по его ученію, кто, будучи связанъ съ тѣломъ, не живетъ по его велѣніямъ, тотъ подобенъ ангеламъ (Orat. XXX); онъ наставляетъ, чтобы люди жили какъ бы внѣ тѣла и міра. Подобно этому, Григорій Нисскій учитъ о непримиримости между добродѣтелию и привязанностію къ тѣлесному (de virg. с. V. с. XX); чловѣкъ, устремляющійся къ добру, долженъ отказаться отъ всякаго рода чувственныхъ удовольствій. То же заповѣдуетъ и св. Іоаннъ Златоустъ. И онъ грѣхи чловѣческіе производитъ отъ похотей тѣлесныхъ; поэтому выражаетъ желаніе, чтобы чловѣкъ всячески остерегался ихъ, ибо ничто такъ не возмущаетъ души, какъ забота о мірскомъ и многочисленныя страсти (Hom. in Matth. Com. in N. T.); отъ стремящихся къ добродѣтели онъ требовалъ, чтобы они не только избѣгали излишней привязанности ко всему земному (С. XII. l. III. adv. vituper. vit monast.), но и подчиняли тѣло владычеству духа; никому. по его ученію, не слѣдуетъ отчаяваться въ борьбѣ за преобладаніе добродѣтели и побѣду ея (Hom. LXXIV in Ioh. Com. in N. T.). Собственно изнуренію плоти онъ, судя по нѣкоторымъ указаніямъ, не придавалъ большого значенія, ибо (Hom. XXXVIII in Ioh.); по его мнѣнію, чего нѣкоторые хотятъ достигнуть изнуреніемъ тѣла, то можетъ быть достигнуто неослабнымъ стремленіемъ къ добродѣтели.

Переходя къ отцамъ церкви западной, находимъ и у нихъ такія же мысли по занимающему насъ вопросу. Тертуліанъ, приписывавшій тѣлу значительную силу надъ духомъ, училъ, что не только нужно избѣгать всѣхъ похотей, происходящихъ отъ тѣла (Lib. de patientia с. 7), но требовалъ, чтобы оно несло нѣкоторый крестъ, какъ бы вмѣстѣ со Христомъ (lib. de idol. s. 12), и изможденіе тѣла считалъ угоднѣйшимъ Богу (lib. de patient). Лактанцій учитъ, что удовольствія чув-

ственные, происходящія единственно отъ тѣла (всѣ ихъ онъ признавалъ грѣховными и смертоносными), нужно преподѣлать добродѣтелью и отводить имъ подобающее мѣсто (Inst. div. l. VI); нужно стремиться къ тому, чтобы человѣкъ не согрѣшалъ (Inst. div. l. VI. с. 15. рус. пер. стр. 49 ч. 2); въ этомъ собственно и состоитъ весь долгъ добродѣтели (Ibid. с. V. § 13. рус. пер. стр. 16. ч. 2). Совершенно противоположнаго этимъ сужденіямъ мнѣнія держался бл. Іеронимъ; онъ не только общаетъ милость Божію къ грѣхамъ, но и божественныя награды согрѣшающимъ (Comment. in Lament. Ierem. l. II. с. 3).

Бл. Августинъ, хотя причину грѣха полагаетъ въ духѣ, а не въ тѣлѣ (de civ. Dei. l. XIV с. III)<sup>1)</sup> и всякій грѣхъ отъ него производитъ (Serm. XLVI и Езек. 34 п. 8), однако допускаетъ, что вслѣдствіе грѣха кривыхъ людей (l. X de Gen.) самому тѣлу человѣческому (de vera relig. с. 15. l. VI) присущи нѣкоторыя земныя стремленія (de util. Iejun. с. IV. п. 5); поэтому человѣкъ уже до рожденія своего зараженъ ядомъ грѣха (Oper. imperf. contra Iul. l. III. п. 48) и вслѣдствіе этого тѣла всѣхъ, рождающихся естественно, должны быть признаны грѣховными (l. I. de nupt. et concup. с. 12; contra Iul. l. II. l. IV); это неприменимо только къ Іисусу Христу (l. II. op. impert. с. Iul. Oper. l. VI. l. II. contra Iul. с. 4). Отъ этой природной испорченности тѣла и происходятъ, по его мнѣнію, нѣкоторыя побужденія къ порокамъ и нечистыя желанія (de civ. Dei. l. XIV. с. 3); потому-то тѣло служитъ для души какъ бы причиною грѣха (Enar. in Ps. XLVIII. Serm. I); его касается діаволъ (Enar. in Ps. CXLVIII п. 5); человѣкъ уже не можетъ не желать зла, хотя не всѣ грѣхи происходятъ отъ этого. Тѣло отягощаетъ душу и служитъ бременемъ для нея (op. imp. contra Iul. l. III. п. XLIV); отсюда и явилось въ мірѣ противоборство между духомъ и тѣломъ (l. II. contra Iul. с. 3). Поэтому тѣло, по мнѣнію бл. Августина, не только должно быть подчиняемо духу (l. VI de music.

<sup>1)</sup> Иначе, по мнѣнію этого Отца Церкви, мы должны будемъ представлять діавола, который плоти не виѣтъ, свободнымъ отъ всѣхъ пороковъ и желаній порочныхъ (рус. пер. стр. 6).



с. 5. n. 13. Enag. in. CXIII n. 6 и др.), но и всячески его нужно изнурять, чтобы сокрушилась его гибельная сила и духъ освободился отъ нѣкоторой части этого бремени (I. de util. Iejug. с. 2). Этому изнуренію тѣла, которое онъ чаще называетъ умерщвленіемъ (Serm. CLVI с. 9 на Рим. VIII, 13), онъ приписываетъ большое значеніе въ достиженіи добродѣтели (de cont. с. 3. на Гал. V, 22; de doct. Chr. с. 24); оно, по его заявленію, весьма пріятно Богу (de civ. Dei). Кто избѣгаетъ его, тому слѣдуетъ опасаться наказаній отъ Бога (Serm. CLXXVII с. 2). Полная же свобода отъ страстей и аффектовъ не есть удѣлъ настоящей жизни (I Іак. I, 8: еще речемъ, яко грѣха не имамы себе прельщаемъ и истинны нѣсть въ насъ); этого состоянія слѣдуетъ ожидать въ той блаженной жизни, которая, по обѣтованію, имѣетъ быть вѣчною (de civ. Dei l. XIV. с. 9). И по ученію Платона, душа человѣческая по истинной своей сущности принадлежитъ сверхчувственному міру и только въ немъ можетъ найти истинное и прочное существованіе; посему достигнуть обладанія благомъ или блаженства, составляющаго послѣднюю цѣль человѣческаго стремленія, можно лишь возвышаясь до того высшаго міра. Тѣло, напротивъ, и чувственность есть гробъ и темница для души, которая получила свои неразумныя составныя части только вслѣдствіе соединенія съ нимъ; оно есть основаніе всякихъ вождѣлій и всякихъ помѣхъ для духовной дѣятельности<sup>1)</sup>. Но если, съ другой стороны, видимое все же составляетъ отображеніе невидимаго, то яснѣйшимъ и чистѣйшимъ типомъ природы человѣческой должно было бы быть гармоническое сочетаніе духовнаго и чувственнаго; несмотря на то, все же послѣднюю цѣлью жизни человѣческой этика Платона признаетъ преобладаніе высшей стороны души и добродѣтели; по ученію этого философа, „цѣль тѣлесныхъ благъ („Государство“, кн. IX 591. С.) устроить гармонію въ тѣлѣ для созвучія въ душѣ; тотъ, у кого есть умъ, оставить въ сторонѣ и здоровье, не уважить и того, какъ бы быть сильнымъ, здоровымъ и красивымъ, если это не сдѣлаетъ его благоразумнымъ“.

Но, конечно, искать источника для святоотеческаго ученія о добродѣтели духа и подавленіи тѣла въ платоновой филосо-

<sup>1)</sup> Целлеръ. Очеркъ истор. греч. философіи, стр. 129—130.

фіи рѣшительно не представляется никакихъ основаній. Христіанское ученіе о нравственности, добродѣтели, духѣ и его отношеніи къ тѣлу, поврежденіи той и другой части нашего существа перворожденнымъ грѣхомъ такъ тѣсно связано съ ученіемъ Іисуса Христа и апостоловъ, что необходимо признать, что изъ этого именно источника и почерпнули его отцы и учителя Церкви; если къ этому присоединить вліяніе ветхозавѣтныхъ священныхъ книгъ, то мы въ св. Писаніи вполнѣ найдемъ объясненіе всѣхъ вышеуказанныхъ сторонъ святоотеческаго ученія. Существеннѣйшею основою для нихъ было, конечно, ученіе Христа Спасителя объ отверженіи себя и распятіи плоти и ученіе ап. Павла (Римл. VI, 12; VIII, 12; Колос. III, 15 и друг.). Это именно ученіе и развивали и уясняли оо. и учителя Церкви.

Въ результатѣ своего изслѣдованія по вопросу объ отношеніи святоотеческаго ученія къ философіи Платона и вообще платонизму (разумѣя подъ нимъ и неоплатонизмъ) мы получаемъ убѣжденіе въ томъ, что истины вѣры Христовой, поврежденные въ своемъ внутреннемъ зернѣ, принимали въ твореніяхъ отцовъ и учителей Церкви внѣшнюю форму философскую; это допускалось ими для того, чтобы можно было истины эти сдѣлать достояніемъ образованнаго міра языческаго. Кромѣ того, будучи глубоко знакомы съ современною имъ языческою философіею, будучи сдѣтства, такъ сказать, окружены атмосферою языческихъ философскихъ понятій впослѣдствіи усвояемыхъ въ школахъ, о.о. Церкви не могли не пользоваться выработанными философскими терминами, какъ обычною для ихъ сознанія оболочкою для выраженія посредствомъ ихъ библейски—христіанскаго ученія, предъ авторитетомъ котораго, какъ божественнаго откровенія, благоговѣла ихъ мысль. Мы отмѣтили въ своемъ мѣстѣ тѣ отрицательные отзывы о различныхъ сторонахъ ученія Платона, которые высказывали церковные писатели, давая тѣмъ знать, что не могъ ограниченный умъ человѣка (хотя бы имъ былъ и такой, и ими цѣнимый, гений, какъ Платонъ) дать истинные отвѣты на всѣ вопросы духа человѣческаго, рѣшенные для него только съ

пришествіемъ на землю Бога—Слова. Мы видѣли, что лучшее въ языческой философiи нѣкоторые отцы склонны были считать произведеніемъ сѣмени Слова (особенно св. Іустинъ философъ), или признавали прямо заимствованнымъ изъ книгъ св. Писанія Ветхаго Завета (тотъ же св. Іустинъ, Теофилъ Антіохійскій, Климентъ Александрійскій). Конечно, отрицательное отношеніе нѣкоторыхъ отцевъ Церкви къ философiи языческой и особенно платоновой, какъ замѣтилъ одинъ изслѣдователь, еще не можетъ служить доказательствомъ того, что они не вносили въ свои сочиненія, какъ бы незамѣтно для самихъ себя, нѣкоторые элементы философiи Платона.

Мы видѣли, какое важное значеніе другіе отцы церкви придавали лучшимъ сторонамъ языческой и особенно платоновой философiи, и считали ее то пестуномъ ко Христу, подобно закону Моисееву (Климентъ Александрійскій), то преддверіемъ христіанства (Евсевій), самого же Платона называли, слѣдуя Нуминію, Моисеемъ говорящимъ по-аттически, и его же вмѣстѣ съ другими философами называли христіаниномъ до Христа (Св. Іуст.).

Но если даже и такой ненавистникъ платоновой философiи, какимъ былъ Татіанъ, не могъ отбросить все то, чѣмъ жилъ его жаждавшій истины духъ до принятія христіанства, то еще естественнѣе этого ожидать у другихъ отцевъ церкви. Знакомство съ языческою философiею должно было отразиться и дѣйствительно отразилось у нихъ на формальной сторонѣ излагаемыхъ ими мыслей,—въ усвоеніи ими терминологіи для обозначенія чисто христіанскаго ученія, а отчасти и въ усвоеніи нѣкоторыхъ мнѣній, изъ которыхъ нѣкоторыя весьма легко уживались и примирались съ обще-церковнымъ ученіемъ. Вліянію языческой вообще и въ частности платоновой философiи обязаны мы тѣмъ разсудочнымъ характеромъ, какой получаетъ христіанская истина подъ перомъ писателей церковныхъ, подъ вліяніемъ ихъ стремленія противопоставить истины вѣры Христовой, какъ вполне удовлетворяющія ищущему истины разуму, заблужденіямъ языческой философiи, и сообщить этимъ истинамъ доказательный характеръ. Этою же, такъ сказать, философскою атмосферою, въ которой вращалась христіанская

мысль церковныхъ писателей, объясняются и тѣ многочисленныя, иногда и крайнія, аналогіи, которыя, такъ сказать, сами собою напрашивались въ сознаніи писателей по поводу сходныхъ элементовъ въ богооткровенномъ ученіи и философій платоновой <sup>1)</sup>.

Помимо терминологіи философской, которою пользовались св. отцы и учителя церкви для обозначенія истинъ христіанскаго вѣроученія, они испытали на себѣ нѣкоторое вліяніе платоновой философій и въ области психологическихъ понятій и въ частныхъ чертахъ нравственнаго ученія. Этой же философій обязаны своимъ происхожденіемъ такія мнѣнія отдѣльныхъ отцевъ церкви, каковы, напр., мнѣніе нѣкоторыхъ о предсуществованіи души, мнѣніе Оригена объ одушевленности свѣтилъ небесныхъ, о заключеніи душъ въ тѣла за вину, содѣянную ими въ до-земномъ бытіи, о томъ, что чувственный міръ—отраженіе идеальнаго и пр. Только въ этомъ смыслѣ и можетъ быть рѣчь о платонизмѣ оо. церкви. Но допустить, чтобы православная вѣра наша въ изложеніи ея въ свято-отеческихъ твореніяхъ потерпѣла какую-либо порчу, чтобы отцы церкви въ своихъ твореніяхъ стали излагать подъ вліяніемъ платоновой философій новыя истины, кромѣ тѣхъ, которыя переданы намъ Иисусомъ Христомъ и Его святыми апостолами,—допускать это могло только поверхностное сравненіе свято-отеческаго ученія и философій Платона, стремленіе христіанству противопоставить язычество въ формѣ платоновой философій, стремленіе, столь усилившееся въ эпоху такъ называе-

<sup>1)</sup> Такая крайность, помимо указанной нами психологической основы, могла имѣть и практическую цѣль—облегчить язычникамъ переходъ въ христіанство, показавъ имъ, что они, принявъ новую вѣру, ничего не теряютъ изъ тѣхъ положеній, которыя признавали въ язычествѣ. Такихъ сближеній особенно много у св. Іустина Философа и Климента Александрійскаго. Такъ, у перваго (Апол. I, § 8) ученіе Платона о судѣ у Радаманта и Миноса сопоставлено—съ христіанскимъ о страшномъ судѣ;—(§ 22)—ученіе о страданіяхъ Спасителя сопоставлено съ сказаніями о страданіяхъ сыновъ Зевеса; рожденіе Господа Иисуса Христа отъ Дѣвы—съ Персеемъ; чудеса исцѣленій и воскрешенія—съ дѣлами Эскулапа и проч. Не мало такихъ сближеній у Климента Александрійскаго, Евсевія (напр. praep. evang. I. XII и Оригена (с. Cels. I. III). По снисходительству Іеронима (Epist. 83), Оригенъ сравнивалъ мысли христіанскія и философскія и подтверждалъ всѣ догматы нашей религіи изъ Платона и Аристотеля, Нуменія и Корнута.

мага гуманизма; на этой-то почвѣ и возникъ вопросъ о степени вліянія платоновой философіи на ученіе отцовъ и учителей церковныхъ. Въ результатъ сдѣланнаго нами сравненія и сопоставленія повидимому сходнаго въ святоотеческомъ ученіи и философіи Платона является то непоколебимое убѣжденіе, что *существо* христіанскаго ученія у писателей церковныхъ не потерпѣло и не могло потерпѣть ни какихъ измѣненій подъ вліяніемъ языческой философіи Платона. Совершенно вѣрнымъ поэтому является замѣчаніе Штейна, что тѣмъ осторожнѣе нужно быть къ мыслямъ платоновой философіи, чѣмъ болѣе сходными съ истинами религіи Христовой кажутся онѣ. Предполагать, что отцы и учителя церкви, соблазненные видимымъ сходствомъ православно-христіанскаго ученія съ платоновою философіею (и неоплатонизмомъ) внесли понятія этой философіи, а чрезъ то произвели существенную порчу въ томъ, что заповѣдано Господомъ Іисусомъ Христомъ и Его святыми апостолами, это значитъ приступать къ чтенію свято-отеческихъ твореній съ заранѣе предвзятою мыслью—видѣть въ ихъ сужденіяхъ по вопросамъ христіанскаго вѣроученія платоническую окраску.

II. *Казагинскій.*

---

## Приготовление древняго міра къ принятію христіанства.

Переводъ съ англійскаго сочиненія Р. М. Уенли: The Preparation for Christianity in the ancient world \*).

### Г л а в а I.

### В В Е Д Е Н І Е.

„Тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ“.  
Рим. VIII, 19.

Христіанство, какъ историческій фактъ, можно разсматривать съ двухъ сторонъ: или въ отношенія къ Лицу и Жизни его Основателя, или въ отношенія къ тѣмъ условіямъ, которыя уготовили путь Ему и которыя быстро повергли древне-римскій міръ къ Его ногамъ, не смотря на всѣ громадныя препятствія.

Розсмотрѣніе Лица и дѣла Іисуса Христа не входятъ въ нашу настоящую задачу, наше вниманіе должно быть сосредоточено на состояніи до—христіанскаго міра и его значенія для христіанства. Кратко задачу нашего настоящаго труда можно выразить такъ: какія основныя черты религіозно-нравственнаго и соціальнаго развитія человѣка, проходящія чрезъ всю древне-классическую цивилизацію, привели древній міръ къ духовному паденію, изъ котораго онъ могъ быть поднятъ однимъ только христіанствомъ?

---

\*) Р. М. Уенли состоитъ профессоромъ философіи въ Мичиганскомъ Университетѣ и извѣстенъ, какъ авторъ замѣчательныхъ трудовъ: „Socrates and Christ“, „Aspects of Pessimism“, „Contemporary theology and theism“ и др.

Очевидно, что въ трудѣ, подобномъ настоящему, все зависитъ отъ того, какого взгляда мы держимся на исторію. Если только она есть рядъ случайностей, безъ всякаго взаимоотношенія и причинной связи, то тогда наше изслѣдованіе уже напередъ должно быть признано безцѣльнымъ. Съ другой стороны, если слово Провидѣніе—устарѣлое, какъ нѣкоторые его считаютъ, имѣетъ еще силу, если исторія есть нѣчто цѣлое, гдѣ событія являются какъ части развивающагося организма и гдѣ слѣдствія зависятъ отъ множества причинъ, медленно, но за то опредѣленно и прямо приводящихъ къ нимъ, тогда предстоящая намъ задача можетъ имѣть громадный интересъ и громадное значеніе.

Исторія, какъ и другія науки, имѣетъ свои *предпосылки*. На первый взглядъ онѣ, конечно, являются многочисленными. Національности съ соответствующими мѣстными территориальными условіями, войны и другія важныя событія оказываютъ свое вліяніе безконечно-разнообразными путями на умъ человѣка. Опредѣленные государственныя учрежденія оказываютъ также свое немаловажное вліяніе. Страданія и стремленія человѣка, его побѣды, пораженія и разочарованія кладутъ свой отпечатокъ на его обликъ. Возстановленіе и паденіе царскихъ династій, совершаемое на его глазахъ, столкновеніе могущественныхъ силъ, ведущее за собой ломку громадныхъ имперій все это отражается громовымъ эхомъ въ его сердцѣ. Однако, эти и подобныя предпосылки могутъ быть сведены къ одному общему и простому выводу. Исторія существуетъ потому, что человѣкъ общественное существо. Общество, понимая это слово въ самомъ широкомъ смыслѣ, есть ея единственная предпосылка. До тѣхъ поръ, пока люди не вступили другъ съ другомъ въ сношенія, исторія является не мыслимой и невозможной. На общественный союзъ людей мы не можемъ смотрѣть какъ на нѣчто случайное. Несомнѣнно, первое начало его носить въ себѣ необъяснимыя черты, но тѣмъ не менѣе этотъ союзъ является тѣмъ первымъ условіемъ, при которомъ люди могутъ дѣйствовать, той силой безъ принужденія, чрезъ которую они получаютъ значеніе и важность, достойныя имени исторіи.

Мы теперь такъ привыкли къ аналогіямъ, взятымъ изъ научныхъ, или мнимо—научныхъ произведеній, что часто находимъ труднымъ, если не невозможнымъ, понять, что такое именно означаетъ „сила безъ принужденія“. Человѣкъ, мы говоримъ, есть созданіе обстоятельствъ, ближайшимъ образомъ разумѣя его родителей и воспитаніе, а болѣе отдаленно—характеръ его націи и общее направленіе его вѣка. Или опять, мы думаемъ, что объяснимъ его, когда скажемъ, что человѣкъ дитя своего времени. Эта идея, привлекающая своей легкостью, не оправдывается въ дѣйствительности. Если *совершенно* истинно то, что „Богъ такъ устроилъ хронометрію нашихъ душъ, что тысячи безмолвныхъ мгновеній проходятъ между будущими часами“, то отсюда никакъ нельзя заключать, что эти безмолвные моменты потеряны, или бесполезны. Отпечатокъ принудительной силы, такъ ясно налагаемый на насъ историческими движеніями, можетъ быть сравненъ съ измѣреніемъ времени часами. Милліоны безмолвныхъ душъ—проходятъ здѣсь, прошли уже и еще пройдутъ и только *немногіе* изъ нихъ *отмѣчаются* боемъ часовъ. И важный фактъ заключается не въ молчаніи многихъ и звучности нѣкоторыхъ, но въ обнаруженіи нѣкоторыми внутреннихъ мыслей многихъ. Онъ сказалъ мнѣ все, что я когда либо дѣлала“, такъ сказала Самарянка, иллюстрируя этимъ выраженіемъ одну изъ глубочайшихъ чертъ всемірной исторіи. Безчисленныя тысячи изъ нихъ не потеряны, ибо они часто являются исполнителями идей, высказанныхъ однимъ. Въ немъ эти идеи доходятъ до извѣстной степени совершенства, отъ него въ опредѣленномъ видѣ онѣ исходятъ дальше и производятъ извѣстный переворотъ, измѣняя тѣхъ, которые признають ихъ за свои собственные и нечувствительно вліяя на тѣхъ многихъ, которые никогда даже и не слышали о самомъ ученіи. Теперь это возможно, потому что общества соединены другъ съ другомъ духовными связями болѣе крѣпкими, чѣмъ связи желѣза и стали. Воздухъ, вода и мать—земля являются никакъ не большими оковами для растенія, чѣмъ общество для крестьянина, для рабочаго и для другого болѣе подчиненнаго ему въ какомъ-либо отношеніи. Князь и президентъ, пророкъ и поэтъ въ



дѣйствительности такіе же работники, какъ и простой пахарь. Ибо всѣ должны служить въ извѣстномъ порядкѣ, чтобы могло существовать какое бы то ни было государство. А почему?

Духовныя связи общества не зависятъ отъ одного умственного развитія его и не основываются на внутреннемъ знаніи физическаго міра. Однимъ изъ важнѣйшихъ условій ихъ служатъ—способности человѣка создавать цѣли и образовывать идеалы. Идеалы составляютъ основу и сущность общества, поэтому только они и составляютъ ткань исторіи. Какъ это ни странно кажется на первый взглядъ, однако это выражаетъ одинъ изъ самыхъ обыкновенныхъ фактовъ въ общей жизни. Мы всѣ живемъ по извѣстнымъ цѣлямъ. Онѣ управляютъ нами и представляютъ изъ себя страшную силу въ нашей внутренней жизни. Вначалѣ всѣ цѣли равно идеальны. Онѣ не существуютъ еще въ дѣйствительности, однако онѣ болѣе реальны, чѣмъ самые замѣчательные матеріальные предметы. Онѣ не живутъ только въ одномъ умѣ; ихъ одобреніе и освященіе совершается непосредственно сердцемъ, а исполненіе и осуществленіе волей.

Но сверхъ того здѣсь имѣютъ значеніе идеалы и идеалы. Наша обычная внутренняя и внѣшняя жизнь представляетъ въ большей части непреодолимые препятствія къ ихъ осуществленію. Едва ли это можно сказать о болѣе широкихъ цѣляхъ, которыя управляютъ жизнью или вѣкомъ, народомъ, или всею цивилизаціею. Когда я говорю, что я поѣду въ среду въ Чикаго, или слѣдующій мѣсяцъ буду путешествовать по Шотландіи, то я чувствую различіе въ степени трудности между исполненіемъ того и другого намѣренія. Но есть еще различіе въ самомъ родѣ, какъ бы пропасть между намѣреніемъ подобнаго рода и намѣреніемъ совершенно другого характера, напр., я попытаюсь написать какую-нибудь геніальную книгу, или отнынѣ я постараюсь вести совершенно праведную жизнь. Въ первыхъ примѣрахъ средства такъ приспособлены къ цѣлямъ, что исполненіе ихъ является дѣломъ легкимъ и дѣйствительно это такъ. Въ послѣднихъ же лежитъ цѣлая пропасть между намѣреніемъ и осуществленіемъ. Но именно въ исполненіи такихъ цѣлей человѣкъ представляетъ

самое убѣдительное доказательство своего божественнаго происхожденія. Постепенно идя все къ болѣе высшимъ и высшимъ ступенямъ совершенства, онъ возрастаетъ въ мѣру возраста исполненія Христова, находя въ глубинѣ собственнаго своего духа вмѣстѣ цѣли и средства къ ихъ осуществленію. Конечно, эти цѣли требуютъ силы, запаса духовной энергіи, воинствующаго идеализма, вообще много того, что никогда не входитъ въ намѣренія перваго рода.

Объясненіемъ того, почему исторія вырабатывается изъ идеаловъ почти тождественныхъ по природѣ скорѣе съ послѣдними, чѣмъ съ первыми примѣрами, служитъ положеніе, что они суть тѣ управляющія силы, которыя производятъ, питаютъ и развиваютъ союзы людей, образуемыя племенами, націями и расами. И въ этихъ идеалахъ всѣ люди такъ соединенные являются участниками, несмотря на относительную, видимую безсознательность громаднаго большинства. Нигдѣ, исключая социальный міръ, не могутъ возникнуть подобные идеалы и ни какими другими средствами, кромѣ тѣхъ, какія находятся въ этомъ же мірѣ, они и не могутъ быть осуществлены. Насколько человѣкъ есть сильнѣйшее существо изъ всѣхъ другихъ существъ, благодаря своей общественности, настолько въ отдаленности онъ самое слабѣйшее существо. Поэтому только въ слабости, въ зависимости, скрывается его сила, дѣлающая его совершеннымъ. Чѣмъ болѣе человѣкъ полагается на себѣ подобныхъ, тѣмъ болѣе онъ дѣлается человѣкомъ, однако вмѣстѣ съ этимъ онъ дѣлается болѣе доступнымъ для мучительныхъ страданій, которыя ежедневно ему приносятъ раздоры, непріязнь и, наконецъ, смерть. Тотъ безсердечный человѣкъ, который бьетъ свою жену и моритъ голодомъ своихъ дѣтей, или тотъ человѣкъ, который живетъ минутными наслажденіями, вы скажете, дѣйствуетъ такъ по принужденію. Нѣтъ. Они такъ поступаютъ только потому, что желаютъ быть животными, а не человѣческими существами, которыя осуществляютъ свою истиннѣйшую жизнь тогда, когда, имѣя представленіе о лучшемъ мірѣ, стремятся среди многихъ препятствій, реализовать его въ общей жизни. Это именно то стремленіе, которое производитъ историческихъ героевъ. Несмотря на многочислен-

ныя неудачи, они твердо стоятъ, какъ истинные носители постоянства; не смотря на свою ограниченность, они являются строителями безсмертнаго и вѣчнаго.

Итакъ, мы можемъ сказать, что „тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ“. Ибо мы тварь и вмѣстѣ съ тѣмъ сыны Божіи. Какъ тварь, мы признаемъ себя подверженными многочисленнымъ ограниченіямъ—тѣла, ума и общества, или эпохи, въ которой мы родились. Какъ сыны Божіи, съ другой стороны, мы творцы благородныхъ стремленій и наслѣдники безсмертныхъ произведеній вѣковъ. Такъ, будучи ограничены, мы ищемъ другого міра. Мы привѣтствуемъ великихъ людей особенно нашей собственной эпохи, съ энтузіазмомъ, потому что они близки намъ своимъ пророчествомъ, признаваемымъ нами за истину, о дѣйствительномъ существованіи этого другаго міра въ тѣхъ условіяхъ, которыя управляютъ нашими самыми прозаическими обязанностями, въ тѣхъ отношеніяхъ, которыя дѣлаютъ жизнь достойной жизни, въ тѣхъ дѣлахъ, которыя мы должны были бы дѣлать, не потому, что они истинны, но потому что они наши, такъ какъ въ нихъ заключается внутреннее благоденствіе какъ наше, такъ и нашихъ современниковъ. Жаль, что часто мы не признаемъ источника ихъ величія, часто не понимаемъ, что эти немногіе, сотворившіе такіа дѣла и показавшіе добро нашимъ глазамъ, суть самымъ истиннѣйшимъ образомъ плоть отъ плоти и кость отъ костей нашихъ. Намъ недостаетъ того самопожертвованія, которое составляетъ единственный секретъ ихъ силы, мы стонемъ отъ тѣхъ ограниченій, которыя мы должны принять, чтобы ихъ перешагнуть; мы все еще смущены, какъ если бы только мы одни были въ дѣйствительности стѣснены и ограничены. Такъ, почти обдуманно, люди удаляются отъ радостей, наполняющихъ ихъ время и мѣсто; ибо они забываютъ, что только настоящее есть время, что мѣсто есть только здѣсь и подъ рукой и напрасно стараются удержать то время, которое не есть настоящее и достигнуть того мѣста, которое предполагается существующимъ вездѣ, только не вблизи. Поэтому нечего удивляться, что жизнь часто представляется пустымъ разговоромъ глупца, полнымъ треска и шума. Въ обширномъ организмѣ всего человѣчества,

по отношенію къ которому исторія есть только внѣшняя лѣтопись, каждый имѣетъ свои задачи, предназначенныя для выполненія, но не сознавая этого, многіе изъ людей остаются только тварями. Однако, при всемъ этомъ, они не могутъ совершенно отказаться отъ своего сыновства, а потому поставленныя въ такія обстоятельства, они страстно жаждутъ своего освободителя. И освободитель приходитъ въ предназначенное время, освобождая плѣнныхъ и осуществляя давнишнее ожиданіе не тѣмъ, что онъ совершаетъ, но духомъ своего дѣла. Ибо всегда и вездѣ, главнѣйшій урокъ, который онъ можетъ дать жаждущему, это тотъ, что „всѣ родились охранять добрый порядокъ и только немногіе его основываютъ“.

Не смотря на тѣ разнообразныя термины, которые часто запутываютъ насъ, всякій человѣкъ, будь онъ членъ племени, націи, государства, все равно, живетъ во градѣ, создателемъ и творцемъ котораго является Богъ. Онъ есть наслѣдникъ духовнаго міра, открывающагося въ его самыхъ благородныхъ идеалахъ, въ его религіи, въ его морали, въ его общественныхъ учрежденіяхъ. Но какъ человѣкъ, онъ не можетъ оставаться чисто пассивнымъ преемникомъ. Онъ долженъ быть отцомъ, такъ, какъ и сыномъ. Однако для этой цѣли онъ долженъ пользоваться тѣми удобными случаями, которые эти самыя идеалы ему представляютъ. Притча о талантахъ не есть простой разсказъ, она выражаетъ послѣднюю сущность всякаго совершенства. Человѣкъ нерѣдко безсознательно всегда соединенъ съ наслѣдіемъ человѣчества. Пропорціонально тому, насколько сильно онъ ожидаетъ откровенія, настолько онъ является безсознательнымъ и только простымъ преемникомъ; напротивъ, насколько человѣкъ самъ содѣйствуетъ этому откровенію, настолько онъ дѣйствительно является отцомъ и показываетъ свое собственное сыновство, возвращая хоть что нибудь, если не вдвойнѣ за все то, что онъ самъ получилъ. Ни въ какомъ случаѣ человѣкъ не можетъ избѣжать этого единенія, въ которомъ онъ участвуетъ самымъ своимъ бытіемъ. Онъ всегда стремится жить по проникновеннымъ идеаламъ своего духовнаго міра, съ нетерпѣніемъ ожидая осуществленія ихъ въ томъ случаѣ, если онъ самъ не проводитъ ихъ въ

жизнь, и самъ проявляя ихъ тогда, когда въ жизни слѣдуетъ имъ. Съ одной стороны, онъ—тварь, съ другой стороны—онъ доказываетъ свое божественное сыновство. Но неизмѣнно, тварь и сынъ суть одной крови, потому что міръ, въ которомъ они вмѣстѣ обитаютъ, есть міръ Господень. Стремленіе къ единенію—эта центральная идея девятнадцатаго столѣтія, насколько не различается у поденнаго рабочаго, у великаго поэта, у религіознаго энтузіаста и у великаго естествоиспытателя. Они видятъ одинъ и тотъ же принципъ только въ различномъ свѣтѣ. Одинъ видитъ его въ своемъ ремеслѣ, другой въ томъ, что возвышаетъ его къ Богу, живущему на небесахъ, третій видитъ отраженіе его въ царствіи небесномъ; и наконецъ, послѣдній читаетъ его всюду. Общеизвѣстная истина, что человѣкъ уничтожилъ пространство и время, что въ концѣ концовъ трудъ его достигнетъ своей цѣли и міръ будетъ представлять изъ себя одно цѣлое. Подобное идеальное представление міра у всѣхъ одинаково. Однако ни одна тварь, ни одинъ сынъ Божій не представляютъ изъ себя въ строгомъ смыслѣ одного и того же. Самымъ своимъ контрастомъ они укрѣпляютъ болѣе сильно, все шире и шире распространяющееся единство. Такъ всегда было и такъ, говоря по человѣчеству, всегда должно быть.

И когда мы смотримъ на открытыя страницы исторіи, лѣтописи прошедшаго пріобрѣтаютъ для насъ въ десять разъ больше значенія и мы разумно ихъ можемъ читать только тогда, когда признаемъ все это. Люди достигали величія и націи совершали безсмертныя дѣла только тогда, когда они забывали спрашивать: „что намъ ѣсть, или что намъ пить, или во что намъ одѣться?“ и помнили одно: „ищите прежде царствія Божія и правды его“. Иначе говоря, міръ находится въ извѣстныхъ условіяхъ, которыя никогда не могутъ быть прѣступаемы особенно тѣми, которые такъ мучительно стремятся схватить идеальный, существенный элементъ вселенной, ими населяемой. Съ другой стороны, лишь только общества отказывались отъ духовныхъ принциповъ—все равно закончили ихъ дѣло или нѣтъ, какъ тотчасъ паденіе, смерть и разрушеніе постигали ихъ съ страшной быстротой. Они прошли,

во не совѣтъ. Ибо жестокой ироніей, такъ часто встрѣчающейся въ исторіи, та самая вещь, которую сдѣлало одно похвѣніе, а слѣдующее презрѣло, переживаетъ столѣтія, являясь неуничтоженнымъ элементомъ въ жизни болѣе позднихъ вѣковъ. Когда грекъ въ своихъ безпрестанныхъ раздорахъ пренебрегъ своими первыми обязанностями по отношенію къ городу—государству, давшему ему все, что онъ имѣлъ, то это государство, которымъ онъ такъ нѣкогда наслаждался, съ поразительной быстротой исчезло. Когда Іудей отератился отъ высокой стороны пророческаго идеализма, его Богъ прекратилъ Свою отеческую заботу объ избранномъ народѣ; когда онъ ожидалъ земного Мессіи, его раса была наказана нашествіемъ Римскихъ легионовъ. Его истинная награда состояла въ возстановленіи пророчества, не какъ далекаго идеала, но какъ исполнившагося факта, притомъ божественнѣйшаго факта, какой когда либо знала исторія.

Также, послѣ того какъ характеръ Римлянина далъ безсмертное свидѣтельство своей силы въ завоеваніи половины міра, онъ былъ подавленъ тяжестью своихъ собственныхъ похитовъ. Затѣмъ, въ своей колоссальной суетливости, Римъ призналъ себя достигшимъ совершенства, не нуждавшимся ни въ какихъ улучшеніяхъ. Тогда первенство оставило его и онъ напрасно думалъ достигнуть его одними матеріальными средствами.

Необходимо, затѣмъ, не забывать того глубокаго смысла, по которому вся исторія имѣетъ характеръ евангелія. Всякій важный фактъ ея составленъ на основаніи идеаловъ, цѣлей, которые создаются великими геніями изъ невыраженнаго сознанія массъ. Эти геніальные люди окрыляютъ слова, обращенныя къ народу, постоянно призывая его къ вѣрности и соединяя его болѣе крѣпко для тѣхъ цѣлей, которыхъ физическій глазъ никогда не можетъ видѣть. Мы въ эти послѣдніе дни испытываемъ страхъ при мысли, что одно слово какого-нибудь монарха можетъ двинуть сотни кораблей и милліоны людей на дѣло разрушенія. Исторія представляетъ зрѣлище еще болѣе потрясающее. Нечувствительно и незамѣтно, хотя мы такъ часто и не сознаемъ этого, она властвовала не

только надъ отдѣльными группами людей, но и надъ цѣлыми націями и династіями во всѣ вѣка. Ея образовательная дѣятельность не ограничивалась этимъ, или тѣмъ мѣстомъ, этими или тѣми людьми, но она являлась всюду „во всякомъ уголкѣ, гдѣ только была жизнь“. Ея дѣятельность не столько разрушительная и губительная, сколько созидаящая и поэтому несравненно болѣе трудная. Она создала все то, что есть самаго жизненнаго и постояннаго въ человѣческомъ наслѣдствѣ. Есть среди насъ такіе, которые даже въ такое отдаленное время, ощущаютъ еще живую прелесть греческаго искусства; или испытываютъ глубокую возвышенность Іудейской вѣры, или признаютъ въ ежедневныхъ благословеніяхъ закона и порядка близкое вліяніе всемірной власти Рима. Даже нѣкоторые изъ насъ обладаютъ врожденными способностями къ тому или другому изъ этихъ древнихъ порядковъ. Это не значить, что мы можемъ быть дѣйствительно греками, или Іудеями или Римлянами, но наши души отвѣчаютъ на ихъ различные идеалы, чувствуя, что здѣсь и, можетъ быть, только здѣсь лежитъ нѣчто, для осуществленія чего достойно посвятить и нашу жизнь. „Мы находимся въ связи со всѣмъ міромъ какъ будущимъ, такъ и прошедшимъ. Отъ насъ зависитъ всецѣло, какое изъ разнообразныхъ направленій міра должно вліять на насъ больше“. Поэтому для насъ невозможно забыть изученія этихъ старыхъ и выѣстъ всегда новыхъ предметовъ. И чѣмъ больше мы изслѣдуемъ ихъ, стремясь придти къ справедливой оцѣнкѣ ихъ послѣдняго значенія, тѣмъ больше мы понимаемъ что именно они представляютъ изъ себя, что въ нихъ есть прекраснаго и ограниченнаго и наконецъ, чему мы обязаны имъ, и что мы должны стараться извлечь изъ нихъ. Только тогда мы сможемъ понять, почему христіанскіе вѣка всегда отдѣлялись отъ классическихъ и іудейскихъ какъ бы нѣкоей пропастью и только тогда мы оцѣнимъ высоту и глубину всего таинственнаго, заключающагося въ ученіи и дѣятельности Іисуса Христа. Ибо то, что совершено Имъ, какъ Богочеловѣкомъ, до извѣстной степени стало нашею собственностію. Атмосфера нашей жизни создана Имъ; наши совершеннѣйшія установленія проникнуты Его духомъ; наши лучшіе идеалы

сосредоточиваются въ Немъ; и наконецъ, на Его жизни и всѣхъ ея слѣдствіяхъ покоится наша надежда на безсмертіе. Это не мнѣнія, но факты, недоступные для оспариванія, просто потому, что они факты историческіе, что они все болѣе и болѣе становятся нашей сущностью за почти двухтысячелѣтній періодъ. Слѣдовательно, христіанинъ не можетъ имѣть никакого болѣе твердаго основанія для своей вѣры, чѣмъ то, которое неизбѣжно покоится на историческомъ вліяніи, исходящемъ изъ жизни Христа.

Событія, которыя могутъ быть названы могущественными по своему вліянію, за сущность произведенной міровой переменъ— все это должно пройти предъ нами. Можно ли найти болѣе глубокий и болѣе интересный для изученія вопросъ! Однако его глубокая важность мѣшаетъ его простотѣ. Въ силу этого мы вынуждены ограничиваться больше результатами, чѣмъ самими процессами. Сущность нашей работы состоитъ въ томъ, чтобы, освободивъ историческую дѣятельность отъ случайнаго и преходящаго, получить болѣе ясный отблескъ постояннаго и вѣчнаго. Не смотря на всѣ трудности, эта работа достойна того, чтобы ее сдѣлать, потому что, благодаря ей, человѣкъ можетъ получить тотъ живой интересъ, который одинъ только способенъ привести къ жизненному пониманію всего того, что сдѣлалъ нашъ Господь.

## ГЛАВА ВТОРАЯ.

### С о к р а т ъ.

„Познай самого себя“.

Всякое усиліе понять и оцѣнить жизнь и дѣятельность Сократа будетъ напрасно, если мы напередъ не откажемся отъ тѣхъ пріемовъ мысли, къ которымъ мы привыкли и по которымъ мы неизбѣжно судимъ о всѣхъ вещахъ. Такое освобожденіе отъ обычныхъ пріемовъ особенно должно имѣть мѣсто въ сферѣ политическихъ дѣлъ. Сократъ былъ миссіонеръ извѣстнаго народа и въ его проповѣди—ибо онъ скорѣе былъ проповѣдникъ, чѣмъ философъ,—понятія, управляющія греческимъ обществомъ, проходятъ всюду, оказывая свое вліяніе.



Достоинства и недостатки его проповѣди—Еллинскіе и только Еллинскіе. Было бы легко осудить его мораль, примѣняя христіанскій образецъ <sup>1)</sup>; также при торопливости въ выводахъ, легко можно поставить его дерзновенно наравнѣ со Христомъ, имѣя въ виду все то важное, что онъ сдѣлалъ, не смотря на представлявшіяся препятствія; легко также можно найти въ его ученіи новѣйшія философскія спекулятивныя понятія. Но все это и подобное должно быть оставлено, если мы посмотримъ на него съ искреннимъ желаніемъ понять, что онъ такое дѣйствительно есть и что онъ сдѣлалъ, съ искреннимъ желаніемъ вызвать въ нашемъ умѣ то дѣло, которое вручено ему было и которое окружило его имя такимъ рѣдкимъ ореоломъ

Каково было то государство, въ которомъ жилъ и дѣйствовалъ Сократъ?

Наше представленіе государства совсѣмъ не совпадаетъ съ тѣмъ, какое было въ древней Греціи. Нашъ городъ нисколько не напоминаетъ Аѳины, наше государство совершенно чуждо Еллинской организаціи. Человѣкъ пересталъ теперь быть „политическимъ животнымъ“, какъ опредѣляли его греки, его социальная сторона образуется изъ тысячи новыхъ волоконъ; онъ думаетъ о себѣ сперва, какъ о человѣкѣ, и затѣмъ только, какъ о гражданинѣ. Онъ всегда настаиваетъ на своихъ правахъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ нуждается въ напоминаніи своихъ обязанностей.

Различіе между Греческимъ и новымъ государствомъ можетъ быть выражено въ такихъ словахъ—одно было организмомъ, между тѣмъ какъ другое представляетъ—организацію. Даже матеріальныя различія остаются въ силѣ. Если бы мы могли представить себя вмѣстѣ членами различныхъ административныхъ учреждений и даже полицейскими, то мы бы поняли тогда, что изъ себя представляло Греческое государство—городъ. Это государство въ его лучшія дни—время близкое къ Сократу, представляло изъ себя политическое тѣло, организмъ, въ которомъ всѣ члены одинаково раздѣляли обязанности и права, не замѣчая контраста между тѣми и другими.

Возьмите какую-нибудь новую націю, соберите въ одинъ

<sup>1)</sup> Ср. Symposium Платона, 223, Memorabilia Ксенофонта III, 11.

изъ ея небольшихъ городовъ все, что въ ней является представителями національнаго духа въ лучшемъ смыслѣ—людей государственныхъ, артистовъ, поэтовъ, мыслителей, ученыхъ и т. п.; предположите, что всѣ они, въ силу одного ихъ гражданства, суть дѣятельные члены Городскаго Совѣта; вообразите, что всѣ они съ одинаковымъ удовольствіемъ занимаются публичными дѣлами, какъ важными, такъ и незначительными; наполните всѣхъ ихъ тою несравненною гордостью, которую такое государство естественно бы произвело и обезпечьте ихъ досугомъ, давъ имъ работу, добывающихъ необходимыя средства для существованія; наконецъ, окружите ихъ всѣмъ тѣмъ, что есть самага блестящаго въ архитектурѣ, скульптурѣ и въ художественной орнаментациі, предположите, что величайшія литературныя произведенія вышли изъ духа ихъ общества, дайте имъ религію, которая была бы естественнымъ вѣнцомъ ихъ гражданской жизни, короче сказать, представьте имъ все, что создаетъ всемірную цивилизацію и что воспитываетъ справедливый энтузіазмъ и вы вызовете, хоть по внѣшней формѣ, нѣчто подобное городу—государству Сократа.

Аѳины были страной Аѳинянина, источникомъ его самыхъ возвышенныхъ традицій; мѣстомъ его самыхъ вдохновенныхъ мыслей; стражемъ его самыхъ прекрасныхъ надеждъ. Изъ Аѳинъ исходили идеалы, достойные жизни. Аѳины давали все то (и потому только что грекъ былъ ихъ гражданиномъ); что дѣлало грека высочайшимъ образцомъ, какой только былъ возможенъ для человѣка. Съ другой стороны, этому государству Аѳинянинъ посвящалъ свое время, свой умъ, все свое служеніе, даже всю свою жизнь—въ вознагражденіе за всѣ предоставленныя преимущества. Тогда здѣсь не было людей, были только Аѳиняне. Мы воспроизведемъ въ воображеніи сравнительно небольшой <sup>1)</sup> и сравнительно самодовольный городъ. Подъ лазуревымъ небомъ была возможна веселая, открытая жизнь и она была окружена всѣмъ, что только могло восхищать взоръ и возвышать духъ. Множество великолѣпныхъ храмовъ и другихъ публичныхъ зданій; всюду статуи и другія

<sup>1)</sup> Считаютъ, что зрѣлаго населенія въ Аѳинахъ въ это время было отъ 30000 до 35000.

скульптурныя изображенія, которыя являлись не только какъ украшенія, но скорѣе какъ воплощеніе живого генія живого народа. Въ открытыхъ, чудесныхъ театрахъ исполнялись волнующія душу драмы; поэмы, совершенные шедевры въ своемъ родѣ, произносились предъ цѣлымъ собраніемъ гражданъ, глубочайшій духъ которыхъ они отражали. Въ области практической политики демократія получила такое развитіе, какого она ни прежде—ни послѣ никогда не достигала. Всѣ могли обсуждать главные вопросы государственной жизни, всѣ были призываемы въ то или другое время исполнять общественныя обязанности. Мы знаемъ, что и Сократъ, подобно своимъ соотечественникамъ, дѣйствовалъ въ такомъ же родѣ.

Нѣкоторые могутъ сказать: „Чтожь, это было социалистическое государство?“ Отвѣтъ на это можетъ быть таковъ—да и нѣтъ. Оно было социалистическое государство, насколько оно требовало служенія всѣхъ и cadaго. Но эти служебныя занятія считались священнымъ долгомъ. Гражданинъ никогда не думалъ о какой-нибудь личной пользѣ внѣ общаго блага. Однако оно не было социалистическимъ въ смыслѣ измѣненія государственнаго управленія съ цѣлью наполнить пустые желудки, или дать небольшой отдыхъ рабочимъ, трудящимся въ потѣ лица. Его горизонтъ никогда не былъ затемненъ такими матеріальными цѣлями, потому что было цѣлое сословіе рабовъ и благодаря ихъ трудамъ личная жизнь гражданъ находила для себя готовое мѣсто. Государство брало у человѣка жизнь, но взамѣнъ этого оно предоставляло ему такія условія, при которыхъ онъ только и могъ достигнуть глубоко-удивительной уравнищенности натуры. Каждый пользовался свободой, потому что всѣ хорошо понимали, что государство можетъ быть прочно обосновано только на благополучіи его отдѣльныхъ членовъ <sup>1)</sup>. Въ результатѣ было блестящее собраніе гениальныхъ людей, едва ли имѣющее себѣ подобное во всѣ другіе періоды, не исключая даже и Рима со всею его всемірною имперіей. Поэты и государственные мужи, скульпторы, живописцы и музыканты, ораторы и философы соперничали другъ съ другомъ въ проявленіи своихъ талантовъ. Весь

<sup>1)</sup> Ср. Aristogeit, XVII. Демосеена; Фукидила II, 37; Medea, 825 Еврипида.

этотъ организмъ такъ тѣсно былъ связанъ, что каждый членъ при желаніи могъ способствовать его росту. Онъ подвигался впередъ, возвышаемый окружающей атмосферой своего общества и это совершенно безъ всякой фальшивой поддержки. Духъ общества отражался на отдѣльныхъ лицахъ и послѣднія въ свою очередь могли стать такими великими только благодаря тому вліянію, какое оказывало на нихъ общество. Жертвуя собой, они находили личное безсмертіе. Немного лѣтъ этотъ удивительный политическій идеалъ, вдохновленный греческой умѣренностью и здравомысліемъ, дѣйствительно былъ осуществленъ въ Аѣинахъ. Къ концу этого золотого вѣка, когда вечернія тѣни начали падать на длинныя стѣны, начали мыслить и проповѣдывать Сократъ.

О немъ было сказано, что онъ былъ первый грекъ, который не былъ вполнѣ—грекомъ, это положеніе заключаетъ глубокую истину. Народъ и особенно народъ, такъ высоко-организованный, остается въ цвѣтѣ своего само-выраженія до тѣхъ поръ, пока онъ удерживается отъ размышленія о своемъ собственномъ образѣ, отъ самоосужденія, пока никакой идеалъ, лежащій внѣ его условій и не могущій быть осуществленнымъ не смущаетъ его. Въ счастливый періодъ, единство съ природой и чистая радость въ прекрасномъ составляли отличительную черту характера грека. Ранніе мыслители греческаго народа были философами только въ томъ ограниченномъ смыслѣ, въ какомъ мы еще и теперь называемъ философами лицъ, преслѣдующихъ чистое знаніе. Ихъ цѣль—отличить неизмѣнное, постоянное не въ человѣкѣ, но въ тѣхъ всегда измѣнчивыхъ явленіяхъ, которыя составляютъ всегдашнюю принадлежность жизни. Глубокіе вопросы относительно поведенія, относительно природы ума, относительно Бога и религіи не интересовали ихъ. Ихъ философія носила удивительно не моральный характеръ; и это была только обратная сторона артистическаго изгиба ихъ національнаго генія. Они были довольны жизнію, ибо противорѣчіе между тѣмъ, каковъ человѣкъ есть и каковъ онъ долженъ быть еще не было произнесено. Та маленькая щель въ лютиѣ, которая тотчасъ дѣлаетъ музыку нѣмой и

распространяетъ всюду молчаніе, явилась первый разъ Сократу, но и онъ, въ большей части, не созналъ тѣхъ результатовъ, къ которымъ привело его открытіе. Взирая на это время чрезъ перспективу столѣтій, мы можемъ рядъ причинъ, создавшихъ эпоху, опредѣлить словами:—„познай самого себя“.

1. Три главныхъ перемѣны были слѣдствіями ученія и дѣятельности Сократа.

Древняя греческая религія, такъ художественно изображенная Гомеромъ, скорѣе была воображаемой, чѣмъ этической вѣрой. Еллины хотѣли остаться удовлетворенными религіей, основанной на олицетвореніи. Они поклонялись богамъ, которые являлись олицетвореніями не отвлеченныхъ идеальныхъ качествъ, подобно древне Римскимъ божествамъ, но просто воплощали совершенныя человѣческія свойства, признаваемые греками за свои собственныя. Погруженная сначала въ поклоненіе природѣ, общее Арійскому племени <sup>1)</sup>, религія ихъ начала постепенно формироваться въ олицетвореніе человѣческихъ свойствъ. Боги Олимпа, какъ гласитъ легенда, вытѣснили старшія и менѣе человѣческія божества, произведшія ихъ. Полетомъ фантазій безъ усилій и потому безсознательно Еллинскіе боги усвоивали личныя (индивидуальныя) характеристическія черты греческаго генія. Они могли быть изображаемы и дѣйствительно артистически воплощались точно такъ же, какъ и люди. Не было необходимости вырѣзывать изъ камня всякаго рода уродливыя и причудливыя формы для того, чтобы представить ихъ. Нѣтъ, символизмъ не требовался, потому что Зевсъ, Аѳина и другіе божества имѣли такія же черты, какъ и Периклъ, или Фрина. Короче сказать, поклоненіе природѣ выигрывало въ чистотѣ, когда оно теряло въ множественности матеріальныхъ проявленій. Психологическія качества замѣнили физическія явленія. Сила и мудрость и любовь стали на томъ мѣстѣ, гдѣ пржеде были свѣтъ, дождь и плодородіе. Боги начали существовать вмѣстѣ съ человѣкомъ, а не противъ него.

Но къ несчастію, политеизмъ или поклоненіе многимъ божествамъ, изъ которыхъ каждое было ограничено въ своемъ

<sup>1)</sup> Ср. Odussey Гомера, V, 282.

родѣ, не могъ никогда измѣниться настолько, чтобы принять въ себя нравственныя черты. Сначала греки не признавали этого, но неизбежно это сознание рано или поздно должно было явиться. Его должно было ввести прямое размышленіе о тѣхъ условіяхъ, изъ которыхъ происходятъ моральныя качества. А въ результатѣ этого явилось стремленіе унижать божества, перешедшія изъ отдаленной древности. Вначалѣ они смотрѣли на боговъ, какъ на своихъ боговъ <sup>1)</sup>, а затѣмъ, они смутно почувствовали присутствіе въ себѣ искры несравненно болѣе важнаго значенія, чѣмъ какое показывали боги. Съ этого разрыва съ древней вѣрой мы должны начинать новую эпоху. Начало ей положило искусство. Художественный греческій гений обезсмертилъ себя въ двухъ главныхъ областяхъ—скульптурѣ и поэзіи. Скульптура получала вдохновеніе отъ Олимпійскаго Пантеона и, можно сказать, дѣйствовала въ интересахъ его. Но поэзія, особенно въ трагедіяхъ Эсхила <sup>2)</sup> и Софокла, отрекшись отъ боговъ, какъ личностей, предалась установленію, развитію и рѣшенію нравственныхъ вопросовъ и приобрѣла глубокий интересъ къ ихъ разрѣшенію. Такъ открылся путь къ размышленію, которое въ концѣ концовъ подорвало авторитетъ даже громовержца и покровителя государства. Когда жилъ Сократъ, слѣдствія этого процесса дали себя знать, особенно среди тѣхъ умовъ, гдѣ дѣйствовалъ и онъ.

2) Почти два столѣтія до Сократа греческіе мыслители обнаруживали ту же безсознательность въ отношеніи къ нравственнымъ вопросамъ и то же самое чувство единства съ внѣшнимъ міромъ, какъ ихъ народъ механически погруженный въ царство религіи. Имъ никогда не приходилось изслѣдовать систематически природы человѣка, какъ нравственнаго существа, изучать значеніе и силы мыслительныхъ способностей, или задаваться вопросомъ, что опредѣляетъ истинное знаніе. Ихъ мысль всегда была направлена на то, что мы теперь обыкновенно называемъ вопросомъ о субстанціи. Иначе сказать, они думали открыть нѣчто неизмѣнное среди безконечно измѣняющихся явленій физическаго міра—лѣта и

<sup>1)</sup> Ср. Ion, Еврипида, 885.

<sup>2)</sup> Ср. напр. Evmenides—Эсхила, 297; и Agamemnon, 367.

зимы, дня и ночи, времени посѣва и жатвы. Это привлекало ихъ потому, что изъ предполагаемаго неизмѣннаго начала произошелъ весь видимый міръ и въ него онъ долженъ былъ возвратиться. Теперь проблема, подобная этой, предполагаетъ извѣстныя предпосылки, которыя тогда безъ всякаго изслѣдованія приняты были за истину. Напримѣръ, должно быть допущено, что такая субстанція дѣйствительно гдѣ-нибудь существуетъ; что она лежитъ внѣ и въ отдѣльности отъ нашего ума; и что не смотря на это раздѣленіе, умъ во всякомъ случаѣ способенъ достигнуть истиннаго знанія о ней. Но къ несчастію, признавая это, мы должны равно признать, что всѣ основныя вопросы философіи нелѣпы. И таково именно было положеніе греческихъ философовъ—физиковъ, какъ ихъ называютъ. Различіе между человѣческимъ умомъ и матеріальнымъ міромъ не вызывало особеннаго вниманія со стороны первыхъ философовъ до Сократовскаго періода: они были дома и на землѣ. О развитіи этой философской фазы мы не можемъ говорить ближе. Достаточно указать результаты, достигнутыя ко времени Сократа. Явилось два вывода—положительный и отрицательный. Если въ основѣ всѣхъ вещей лежитъ неизмѣняемая субстанція, то она не можетъ быть просто одна. Различныя явленія, которыми такъ изобилуетъ міръ, не могутъ быть произведены одной одинаковой причиной. Отсюда, здѣсь должно быть безконечное количество субстанцій (атомовъ) тождественныхъ въ своихъ качествахъ, которыя являются вмѣстѣ такъ, какъ система міра, открывающаяся намъ чрезъ посредство нашихъ чувствъ. Другими словами—міръ есть не единое, но множественное. Очень любопытенъ отрицательный выводъ. Одна школа учила, что наши чувства обманываютъ насъ, когда они говорятъ намъ, что міръ есть устойчивое и неизмѣнное. Съ одинаковой силой убѣдительности и основательности другіе мыслители заключали, что наши чувства обманываютъ насъ, когда онѣ заставляютъ насъ вѣрить, что ничего кромѣ измѣняемаго, нѣтъ въ физическомъ мірѣ. Атомизмъ, или реальность многихъ отдѣльныхъ (индивидуальныхъ) предметовъ есть положительный результатъ; а общее убѣжденіе, что чувства—обманчивы,—отрицательный.

Оба вывода выходятъ изъ того философскаго изслѣдованія, гдѣ вопросы мысли и морали совершенно не затронуты.

3. Сократу пришлось жить тогда, когда въ обществѣ широко распространялся скептицизмъ. Новая группа мыслителей, называемыхъ софистами, думала дать обществу опору среди его возраставшихъ сомнѣній. Эсхиль и Софокль шли мимо традиціонныхъ понятій о богахъ; Парменидъ и Гераклитъ были одинаково согласны въ томъ, что чувства обманчивы, а между тѣмъ думали, что чувства даютъ главный матеріалъ для знанія. Софисты схватились за этотъ пунктъ и на мгновеніе, казалось, овладѣли греческой мыслью. Ихъ умозаключеніе таково: въ религіозной сферѣ и въ сферѣ нашего знанія нѣтъ ничего достовѣрнаго. Тѣмъ не менѣе, выходъ изъ этого положенія представлялся легкимъ. Здѣсь не лежитъ никакого основанія, почему человѣкъ долженъ сомнѣваться въ своихъ собственныхъ мнѣніяхъ. Если „черное“ кажется ему „бѣлымъ“, пусть оно и будетъ для него бѣлымъ, несмотря на всѣ протесты со стороны его сосѣдей. Мнѣніе одного человѣка, если чувства обманываютъ, также вѣрно, какъ и мнѣніе другого. Личныя (индивидуальныя) склонности суть единственный и послѣдній свидѣтель, если вещи суть явленія, безъ опредѣленной реальности. Здѣсь положительный результатъ атомизма совпадаетъ съ отрицательнымъ результатомъ скептицизма. Индивидуальное реально, точно также, какъ и личное мнѣніе истинно.

Всякій можетъ понять, что ученіе такого рода никогда бы не приобрѣло вліянія, если бы не благопріятствовали этому нѣкоторыя причины. И такъ именно было и съ софистами. Исторія оказалась ихъ союзникомъ. Изъ небольшого государства—города Аѣиняне вдругъ стали первой силой въ восточномъ мірѣ. Ставши во главѣ Греціи во время важной Персидской войны, Аѣины приобрѣли громадное вліяніе. Аѣиняне перестали быть гражданами и сдѣлались администраторами полугосударственныхъ дѣлъ. Этотъ успѣхъ въ политической жизни возвысилъ ихъ болѣе чѣмъ когда—либо. Софисты приобрѣли силу, вліяніе и славу главнымъ образомъ потому, что они учили греческую молодежь тѣмъ приемамъ ораторскаго искусства, которые давали возможность управлять народнымъ



собраніемъ. Необходимымъ результатомъ этого было то, „что показать ложь или несостоятельность было признано гораздо болѣе легкимъ дѣломъ и болѣе достойнымъ обнаруженія ума, чѣмъ открытіе и обоснованіе истины“. Старая философія была затемнена, подобно старой религіи, великолѣпіемъ той мудрости, которая основываясь на простыхъ положеніяхъ и на специальныхъ искусныхъ приемахъ, и отличалось простотой своего воспріятія. Сократъ былъ современникомъ этого расцвѣта софистики.

Итакъ, его появленіе совпало съ наступленіемъ кризиса въ исторіи Греціи. Религія являлась слишкомъ матеріализованной въ своихъ началахъ, и потому она не могла включить въ себя нравственныхъ чертъ. Философія не могла представить объясненія единства міра. Подчиненіе личности государству послѣ персидскихъ войнъ было забыто и каждый гражданинъ, забывая объ обществѣ, думалъ только о своей долѣ въ добычѣ <sup>1)</sup>. Короче сказать, организмъ греческаго общества началъ разрушаться; гражданинъ медленно началъ критиковать условія своего гражданства, и то понятіе, что онъ былъ человѣкъ, начало смущать его. Сократъ есть истолкователь этого новаго и доселѣ еще неизвѣстнаго смысла личности. Онъ „первый грекъ, который не былъ всецѣло грекомъ“, потому что онъ первый призналъ за человѣческимъ духомъ его собственную безконечную цѣнность. Онъ, отвѣчая на требованіе времени, стремился найти опредѣленное выраженіе новаго понятія, которое смутно формулировалось въ умахъ его современниковъ. Человѣчность и проповѣдь о ней составляютъ значеніе Сократа не только для его современниковъ, но и для всей всемірной исторіи, въ которой онъ является одной изъ самыхъ замѣчательныхъ и трагическихъ личностей по своей судьбѣ.

Жизнь и дѣятельность Сократа была посвящена изслѣдованію не матеріи, но человѣка. Онъ перенесъ интересъ отъ сторонняго порядка внѣшнихъ вещей къ внутреннему царству личности. И послѣдовательно совершая это, онъ доказалъ своей собственной карьерой, что жизнь больше чѣмъ

<sup>1)</sup> Ср. Фукидидъ, III. 82.

пища, тѣло больше, чѣмъ одежда. Въ вѣкъ скептицизма онъ воплощалъ постоянную вѣру въ послѣднюю дѣйствительность человѣческаго духа и оправдалъ свой идеалъ, показавъ въ собственной жизни, что красота характера есть единственное благо, достойное увлеченія. Его біографъ говоритъ намъ: „Онъ дисциплинировалъ свой умъ и тѣло такъ, что всегда находился въ ровномъ настроеніи духа и въ здоровомъ состояніи тѣла. Онъ былъ такъ умѣренъ, что нѣтъ никого кто бы такъ мало зарабатывалъ трудомъ своихъ рукъ, чтобы не смогъ доставить достаточно средствъ для существованія Сократа“. Энтузіазмъ и интересъ, возбуждаемые уже одной его фигурой <sup>1)</sup>, такъ же какъ и магическая привлекательность, которую онъ имѣлъ, составляютъ поразительное различіе между нимъ и ему современнымъ учителями. Во многихъ отношеніяхъ онъ былъ похожъ на софистовъ, и мы знаемъ, что некоторые причисляли его къ нимъ. Онъ раздѣлялъ ихъ независимый духъ свободнаго и безбоязненнаго изслѣдованія, хотя направленіе его совершенно различно отъ ихъ направленія.

По ихъ обыкновенію, онъ привыкъ обращаться на базарахъ, въ гимназіяхъ <sup>2)</sup> и въ общественныхъ собраніяхъ и обсуждалъ не только высокія и отдаленныя темы, но и случаи житейскіе будничной жизни. Но будучи, по своему собственному признанію, не больше, какъ искателемъ истины, онъ не имѣлъ учениковъ; онъ просто бесѣдовалъ съ близкими, пріятелями и съ случайными знакомыми. Ясность его философскихъ разсужденій, простота его привычекъ и его постоянный отказъ получать плату за свои уроки, все это доказываетъ, что онъ не былъ софистъ, но человѣкъ страстно желавшій найти высшаго истолкованія жизни—одинъ, который не могъ успокоиться на золотѣ и серебрѣ. Напримѣръ, онъ вступаетъ въ бесѣду съ типичнымъ Аѳинскимъ хлыщемъ по имени Евтидемомъ. Этотъ юноша „собралъ множество сочиненій знаменитѣйшихъ поэтовъ и софистовъ и вообразилъ, что онъ опередилъ современниковъ въ образованіи“. Онъ былъ замѣчательный представитель текущей софистической мудрости. Ибо онъ „никогда не

<sup>1)</sup> Ср. Symposium Платона 221.

<sup>2)</sup> Ср. Lysis, 206, Платона.

учился чему-нибудь у какого-нибудь лица—это было невозможно, если для каждого человѣка, какъ учили софисты (въ странномъ противорѣчїи своей теорїи), его собственныя мнѣнія окончательно истинны. Однако онъ „не прочь былъ воспользоваться совѣтомъ, если ему такой случайно встрѣтится“. Короткая бесѣда съ Сократомъ измѣняетъ его и онъ скоро вынуждается сказать: „я не имѣю больше довѣрія въ тѣ отвѣты, которые я давалъ; ибо все, что я говорилъ прежде, является для меня теперь совершенно отличнымъ отъ того, что я затѣмъ думалъ“. Сократъ пользовался оружіемъ софистовъ, чтобы докончить ихъ пораженіе. Онъ не удовлетворялся одной побѣдой въ простой словесной войнѣ. Этотъ же самый Евтидемъ навсегда присоединился къ нему; и какъ Ксенофонтъ говоритъ намъ, „когда Сократъ увидѣлъ, что онъ такъ расположенъ, онъ нисколько не затруднялся его вопросами, но объяснялъ ему, въ простыхъ и понятныхъ формахъ, что, по его мнѣнію, онъ долженъ знать и что было бы для него лучше изучить“. Итакъ, здѣсь былъ постоянный методъ, въ которомъ для гражданъ—товарищей Сократа должно было заключаться много особенностей. Онъ имѣлъ цѣль и достигнуть ее—было его миссіей. Онъ всю жизнь стремился достигнуть яснаго понятія касательно нашего я и касательно значенія жизни человѣка. Онъ имѣлъ самое глубокое убѣжденіе, самую серьезную вѣру, что такіе заключенія возможны и безусловно необходимы. Въ этомъ случаѣ онъ въ себѣ отображалъ знаменіе времени. Онъ чувствовалъ необходимость реформы человѣческаго знанія въ сферѣ моральныхъ и религіозныхъ вопросовъ. Онъ принялъ само-опредѣляемый индивидуумъ Софистовъ—какъ первичное начало общественнаго строя, но не остановился здѣсь. Онъ привелъ этотъ индивидуумъ къ признанію его обязанностей по отношенію къ другимъ умамъ и по отношенію къ другимъ лицамъ. Для этой цѣли, ему необходимо было убѣдить неопровержимо что человѣкъ при всякомъ дѣйствїи опирается на своихъ товарищей—людей. Раскрытіемъ заключеній самыхъ простыхъ сужденій и самыхъ обыкновенныхъ дѣйствій, Сократъ доказалъ, что мысль есть даръ всѣхъ людей—что она прирождена человѣческой приро-

дѣ. Онъ также указалъ, что самыя обычныя дѣла не могли бы имѣть мѣсто, если бы люди не были связаны вмѣстѣ общественными условіями. Такъ онъ перестроилъ знаніе одинаково въ отношеніи къ мысли и добродѣтели. Человѣкъ долженъ узнать жизнь прежде чѣмъ онъ можетъ быть добродѣтельнымъ. Или, употребляя одну изъ самыхъ извѣстныхъ фразъ Сократа, „неислѣдованная жизнь не достойна жизни“. Знаніе самого себя есть главное условіе улучшенія жизни, ставящее человека въ болѣе выгодное положеніе при исполненіи своихъ обязанностей къ государству и къ самому себѣ, какъ къ разумному существу. Человѣкъ не можетъ угадывать того, что онъ прежде всего долженъ сдѣлать, онъ долженъ это знать; и для того, чтобы начать знать, онъ долженъ сперва придти къ спасительному убѣжденію въ своемъ собственномъ невѣжествѣ. „Для самаго себя“, такъ говоритъ Ксенофонтъ, „онъ долженъ изслѣдовать время отъ времени то, что касается человѣчества, разсматривая, что справедливо и что несправедливо.... что такое государство и какой долженъ быть характеръ государственнаго человѣка; что за сущность управленія человѣкомъ и каковы качества искуснаго управленія имъ; и касательно другихъ предметовъ, о которыхъ онъ думаетъ, что они дѣлаютъ людей достойными и уважаемыми и что не знакомые съ ними являются не больше, какъ рабы“. Знаніе человѣка своей истинной природы одно только доказываетъ, что онъ употребить ее для истинныхъ цѣлей въ жизни. Ибо всякая жизнь есть моральная жизнь. Она рождается въ отдѣльной личности индивидуума, однако она распространяется въ этой личности настолько, насколько личность находитъ возможнымъ соединяться съ другими. Глубоко-внѣдренное убѣжденіе, что „добродѣтель есть знаніе“ составляетъ зерно Сократоваго ученія.

Но Сократовское ученіе, будемъ это помнить, не есть „Евангеліе“. Ибо Сократъ едва ли больше, чѣмъ другіе греки освободился отъ ограниченій, налагаемыхъ городомъ—государствомъ, которое мы выше описали. Онъ былъ творецъ, но онъ творилъ не изъ ничего. Цѣль, которой онъ жилъ, была ясна ему; средства же, которыми онъ достигалъ ее, были средства его на-

рода и его времени. Хотя греческая цивилизація относитъ появленіе понятія о нравственномъ достоинствѣ человѣка къ Сократу, однако его оцѣнка этого достоинства была ограничена опредѣленнымъ горизонтомъ его собственнаго опыта, тѣмъ фактомъ, что онъ провелъ свою жизнь среди высоко-спеціализованнаго общества, которое управлялось своимъ собственнымъ этическимъ знаменемъ. Изъ тѣхъ самыхъ ограниченій, которымъ Сократъ былъ подчиненъ, онъ почерпнулъ свою силу. Посмотримъ же на минуту на недостатки его системы.

Начать съ того, что добродѣтель, заключающаяся въ знаніи, является только роскошью немногихъ. Она была выдумана специально для употребленія греческаго гражданина, находившагося въ благопріятныхъ условіяхъ существованія. Ея существенный недостатокъ можно видѣть въ интелектуализмѣ. Она составляла принадлежность образованнаго меньшинства. Необразованный, глупый, незрѣлый, обремененный занятіями не имѣетъ въ ней ни доли, ни части. Варвары, женщины, дѣти и рабы не могутъ быть добродѣтельными по самому своему положенію. Они не имѣютъ необходимыхъ для этого условій. Если они случайно и бываютъ добродѣтельными, то самая ихъ добродѣтель является особымъ видомъ порока; ихъ жизнь, ничего не стоющая морально, потому что она „неисслѣдована“. Весь тотъ громаднѣйшій классъ, нравственность котораго условна, или носитъ случайный характеръ, долженъ считаться дурнымъ, каковы бы ни были его превосходства. Разсчитать, основывающійся на рациональномъ пониманіи обстоятельствъ, составляетъ питомникъ добродѣтели. Все, что лежитъ внѣ его границъ, можетъ производить добро только случайно. Сократъ, дѣйствительно, сдѣлалъ безсмертное открытіе, что достоинство человѣческой жизни, въ силу самой ея человѣчности, есть сильный мотивъ для нравственнаго дѣйствія. Онъ не видѣлъ, что на этомъ основаніи жизнь всякаго человѣка равноцѣнна, ибо, будучи ограниченъ греческими традиціями, онъ еще предполагалъ, что ростъ человѣчества въ моральномъ отношеніи опредѣляется условіями, независимыми отъ личности. Какъ его соціальныя средства были ограничены, такъ и его идеалъ о

возможности доброй жизни былъ стѣсненъ. Онъ не смогъ бы понять всего значенія этихъ словъ—„Я не пришелъ призвать праведниковъ, но грѣшниковъ къ покаянію“.

И если онъ былъ такъ ограниченъ теоретически, то не мѣнѣе связанъ былъ также и практически. Вся его жизнь была въ Аѳинахъ и для Аѳинъ. Знаніе, являющееся добродѣтелью, не можетъ превзойти даровъ божіихъ, данныхъ людямъ. То, чѣмъ они насъ надѣляютъ, должно быть основательно изслѣдовано и изучено. Поэтому „божество“ составляетъ главное въ праведной жизни. Для этого городъ—государство не представлялъ соотвѣствующихъ условій. Объ измѣненіи характера, объ обращеніи человѣка, какъ понимаетъ это христіанство, здѣсь не могло быть и рѣчи. Сократъ былъ представителемъ всего того, что въ его время оставалось типически цѣннаго въ греческой цивилизаціи. Онъ былъ моралистъ-художникъ, проповѣдникъ, считавшій, что существеннѣйшая часть моральнаго величія заключается въ развитіи тѣхъ талантовъ, которыми обладаетъ человѣкъ. Онъ не стремился уйти отъ жизни, подобно индійскому аскету, и съ другой стороны—онъ не сдѣлалъ ни одного усилія, чтобы обновить жизнь—подчинить ее живому и бесконечно высокому началу—подобно Апостолу. Онъ просто указалъ, какъ нужно благоразумно пользоваться ею среди тѣхъ обстоятельствъ, въ которыхъ она поставлена. Въ этомъ онъ характерно ограниченъ и это ограниченіе является типически—національнымъ. Идея грѣха тогда еще не пробудилась въ сознаніи. Моральная отвѣтственность разсматривалась не какъ обязанность человѣка по отношенію къ своему Богу—т. е. какъ нѣчто бесконечное; но какъ долгъ греческаго гражданина дѣлать все такъ, какъ опредѣляютъ законы и интересы его общества, которые суть конечны. Итакъ центръ нравственности лежитъ въ знаніи того, что такое есть жизнь, и въ принятіи ея условій за матеріалъ, изъ котораго можетъ получиться превосходный результатъ. Нравственное улучшеніе въ смыслѣ культуры должно быть возможнымъ для всякаго грека, поскольку для этого представляются соотвѣтствующія условія, если только онъ признаетъ ихъ и умѣетъ пользоваться ими. Отсюда Сократовское ученіе есть искусство

жизни. Знаніе—результатъ обученія, необходимо потому, что оно удерживаетъ людей отъ уничтоженія этого прекраснаго матеріала. Однако, свобода личности въ образованіи его собственнаго существа—главная Сократовская мысль—есть то, въѣ чего невозможна какая-бы то ни была нравственность. Провозгласить эту свободу—было миссіею Сократа; для этого онъ работалъ и, дѣлая это, приобрѣлъ безсмертіе. Объ этомъ „будучи мертвъ уже, онъ говорил“. Сознательная нравственность въ древне-классическомъ мірѣ начинается съ него, потому что онъ первый авторитетъ личности направилъ въ замѣны авторитета государства. Въ своей рѣчи предъ судьями, онъ высказалъ новый принципъ, долженствовавшій поразить древній міръ страшнымъ волненіемъ, смутить его безконечными проблемами и наконецъ убѣдить его въ нравственной безпомощности. Онъ создалъ то, что источники классической цивилизаціи никогда бы не могли создать. Ибо только одинъ христіанинъ можетъ вполне отвѣчать на пророческое замѣчаніе, звучащее въ этихъ словахъ: „Я тогда показалъ, не въ словѣ только, но и на дѣлѣ, что, если будетъ мнѣ позволено употребить такое выраженіе, я нисколько не боялся смерти, и что единственно я боялся только того, чтобы не сдѣлать несправедливаго, или не святаго дѣла“. Такъ Сократъ перенесъ центръ древняго порядка отъ внѣшней силы и соразмѣрности къ внутреннему согласію и къ истинѣ самой въ себѣ. Главная его заслуга была въ томъ, что онъ показалъ, что люди суть нравственные существа, что только они могутъ быть таковыми и что наконецъ они могутъ достигать совершенства при своемъ призваніи только въ содѣйствіи другъ съ другомъ, въ обществѣ. Сократъ начерталъ ученіе, предопредѣленное къ дальнѣйшему развитію и возрастанію въ силѣ, начерталъ именно то, что добродѣтель есть единственная вещь въ мірѣ, достойная приобрѣтенія, потому что она, нося награду въ себѣ самой, превосходитъ всѣ другія блага; только это одно благо совершенно и цѣнно.

Тѣмъ не менѣе Сократъ былъ осужденъ на смерть. Что за причина? Онъ согрѣшилъ противъ своего вѣка, не удовлетворившись самыми характеристическими его особенностями. Про-

тивъ него нельзя было выставить ни одного преступленія, или даже тѣни его; однако онъ былъ во враждѣ съ политическими условіями своихъ Аѳинъ. Какъ сказалъ Платонъ, онъ былъ оводомъ для Аѳинянъ. Ибо Аѳины были старое, несовершенное государство, а не тотъ городъ Божій, который Сократъ созерцалъ вдали въ минуты рѣдкаго вдохновенія. Онъ ясно намекалъ, что добрый человѣкъ, типъ гражданина, не можетъ быть произведенъ однимъ общественнымъ положеніемъ, или народнымъ избраніемъ. Такъ онъ былъ несогласенъ какъ съ защитниками олигархіи, такъ и съ защитниками демократіи. Только тотъ, кто знаетъ искусство управленія, можетъ издавать справедливыя повелѣнія. Съ одной стороны, не всѣ граждане способны къ отправленію государственной службы, какъ думала демократическая партія; съ другой стороны, эта способность не сопутствуетъ извѣстнымъ внѣшнимъ преимуществамъ, такимъ какъ знатность и богатство, какъ полагали защитники олигархіи. Поэтому всѣ объединились въ требованіи его смерти. Какъ часто случается, тѣ, которые побивали камнями пророка, тѣмъ самымъ созидали ему вѣчный памятникъ. Въ духовной жизни дѣло „не можетъ преуспѣвать, если оно не запечатлѣно смертію“. И какъ Дж. Стюартъ Милль говорить: „Сократъ былъ преданъ смерти, но Сократовская философія взопла подобно солнцу въ небесахъ и разсѣиваетъ свои лучи на все интеллектуальное небо“. Онъ принесть свою дань религиозно-нравственному и общественному прогрессу человечества, которая никогда не будетъ потеряна. Онъ доказалъ разъ навсегда, что нравственный міръ есть міръ человѣка. Такъ онъ возставалъ противъ управленія жизнью случайно потому или другому мнѣнію; онъ проповѣдывалъ необходимость яснаго познанія своей собственной природы; сверхъ того, онъ требовалъ для личности права употреблять ее для своихъ собственныхъ услугъ, такъ же какъ и услугъ государству. Итакъ онъ разбилъ древне-греческую идею. Жизнь не ограничивается матеріаломъ, изъ котораго какъ статуя, она можетъ быть выстѣчена. Жизнь, являясь единичной во всякомъ человѣкѣ, не можетъ быть подчинена какому бы то ни было плану. Каждая отдѣльная душа въ греческомъ мірѣ должна пользоваться сво-



ими собственными достоинствами; и лучшую иллюстрацію этого принца Сократъ далъ въ своей собственной жизни. Онъ открылъ себя и при свѣтѣ этого откровенія устроилъ свои отношенія къ другимъ людямъ. Такъ онъ освободилъ принципы отъ всѣхъ условностей традиціонныхъ Еллинскихъ моралистовъ, или скорѣе политиковъ. Онъ былъ болѣе человѣкомъ высокой нравственности, чѣмъ мыслителемъ. Онъ жилъ собственнымъ рѣшеніемъ своей собственной проблемы, бродя среди тѣхъ тѣней, которыми цивилизація окружила его. Скорѣе проповѣдникъ, чѣмъ философъ, онъ понималъ, что конецъ еще не наступилъ, онъ зналъ, что не ему суждено было произнести послѣднее слово. Онъ сознавалъ „безусловную необходимость дальнѣйшаго просвѣщенія“ и даже пытался „въ точныхъ словахъ пророчествовать о будущемъ пришествіи нѣкоего посланнаго съ небесъ вождя“. Однако онъ не зналъ тѣхъ вещей, о которыхъ говорилъ. Такъ онъ „умеръ въ вѣрѣ, не получивши обѣтованій, но видѣвши ихъ издали и исповѣдавши“, что онъ былъ странникъ и приплещъ на землѣ. Онъ желалъ „лучшей страны, которая находится на небѣ. Итакъ Сократъ занимаетъ свое особое мѣсто среди предвѣстниковъ Евангелія, и мы его наслѣдники.

*К. Г. Воблый.*

(Продолженіе будетъ).

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.

Πίστει νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Марта 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

# КНИГА РУОЬ

(ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ ОЧЕРКЪ).

Повѣствованіе книги Руоь представляет собою яркую, историческую картину изъ жизни благочестивыхъ прадѣдовъ великаго царя Израильскаго Давида. Цѣль этой картины показать, какъ предки великаго царя *ходили предъ Богомъ* и людьми въ благочестіи и правотѣ сердца, цѣломудріи и нравственной чистотѣ. Руоь,—главное лицо повѣствованія—праматерь Давида, съ глубокой сердечной вѣрою въ Израильскаго Бога идетъ въ страну Его избраннаго народа, охотно, съ любовію, принимаетъ всѣ обряды своей новой вѣры. Ради той же любви къ Іеговѣ и умершему мужу, она легко разстается съ отчизной и родными, прильпнется всѣмъ сердцемъ къ престарѣлой свекрови, идетъ съ нею въ Вифлеемъ, не страшась тѣхъ несчастныхъ, скорбныхъ дней, которыя предстоитъ ей пережить тамъ.—Воозъ—это праведный израильтянинъ, чуждый лицемерія, благоговѣйный въ исполненіи дѣлъ закона, полный благожелательнаго участія къ бѣдной языческой женщинѣ. Не стѣсняясь тѣмъ, что Руоь—иноплеменница, происшедшая изъ Моавитскаго народа, искони враждебнаго Израильтянамъ, онъ, изъ сочувствія лишь къ нищетѣ ея, благодѣтельствуетъ ей и въ своей благотворительности даже переходитъ границы, указанные закономъ. Ноемминъ—олицетвореніе беззавѣтной преданности Израильскому Богу; несчастія жизни не поколебали ея религиозныхъ убѣжденій; напротивъ, горести житейскія еще болѣе укрѣпили въ ней любовь къ Іеговѣ. „Поэтому, говоритъ блаженный Феодоритъ, исторія эта сама по себѣ достаточна

къ тому, чтобы принести всякую пользу—умѣющимъ пользоваться подобными повѣствованіями“. Въ этомъ заключается нравственное значеніе книги Руоѣ. Но, кромѣ его, эта книга имѣетъ еще мессіанское значеніе, несомнѣнно, весьма важное для насъ христіанъ. Конецъ повѣствованія ясно указываетъ на потомство царя Давида и—за нимъ на предковъ Господа нашего Иисуса Христа; здѣсь, впрочемъ, оно начинается отъ Фареса и доходитъ до Давида. Эта генеалогическая нить какъ бы говоритъ намъ, что вотъ отъ какихъ предковъ,—истинныхъ примѣровъ и идеаловъ любви и преданности,—происходитъ Тотъ, въ которомъ царственная власть Израиля нашла свое законченное выраженіе. Въ томъ обстоятельствѣ, что Руоѣ, иноплеменница—моавитянка, удостоилась стать праматерію царя Давида, несомнѣнно заключается нѣкоторая особая черта, также имѣющая отношеніе къ Мессіи. Какъ Іуда родилъ Фареса отъ Ѳамари—хананеянки (Быт. XXXVII), какъ Раавъ блудница была принята въ общество Израиля (Иос. VI, 25) и по древнему преданію взята въ замужество Салмономъ (Матѣ. 1, 5),—такъ и моавитянка Руоѣ стала женою Вооза и такимъ образомъ вошла въ поколѣніе Іуды, отъ котораго долженъ былъ произойти Христосъ по плоти (Матѣ. I, 3—5) „Повтому, замѣчаетъ блаженный Ѳеодоритъ, евангелистъ Матѣей, пиша родословіе Иисуса Христа, миновалъ знаменитыхъ добродѣтелей женъ Сарру, Ревекку и другихъ, а упомянулъ о Ѳамари, Раави и Руоѣ и даже женѣ Уріиноѣ, вразумляя симъ, что Единородный Сынъ Божій вочеловѣчился ради всѣхъ людей, и Іудеевъ, и прочихъ народовъ, и грѣшныхъ, и праведныхъ“. Какъ бы продолжая мысль бл. Ѳеодорита, говоритъ блаженный Іеронимъ, „этимъ Христосъ указалъ на то, что Онъ, пришедши для уничтоженія грѣха, не считалъ для себя недостойнымъ родиться отъ такихъ тяжелыхъ грѣшниковъ, какими были язычники“. И такъ, настоящее повѣствованіе, относясь ближайшимъ образомъ къ Давиду, чрезъ него, какъ праотца Христа по плоти, соприкасается съ Спасителемъ нашимъ, въ частности съ совершеннымъ Имъ дѣломъ искупленія рода человѣческаго. Оно учитъ, что Господь Иисусъ Христосъ, имѣя въ предкахъ своихъ отверженныхъ, презираемыхъ Іудеями,

язычниковъ, не возгнушался ими какъ въ родоприсхожденіи Своемъ, такъ и въ совершенномъ Имъ искупленіи и спасеніи не праведныхъ только, но и грѣшниковъ, тяжкихъ и лютыхъ, міромъ отверженныхъ и презираемыхъ.

Положеніе книги „Руоѣ“ въ срединѣ между книгой Судей и книгами Царствъ даетъ поводъ поставлять ее въ связь съ той и другой книгой. Дѣйствительно, эта небольшая книга изъ 4-хъ главъ представляетъ какъ бы продолженіе книги Судей и введеніе въ книги Царствъ: съ одной стороны, она излагаетъ эпизодъ изъ жизни одного израильскаго семейства во времена судей (1 гл. 1 ст.), а съ другой, своимъ окончаніемъ, заключающимъ въ себѣ родословіе Давида, она какъ-бы предначинаетъ исторію его царствованія и послѣдующихъ царей, потомковъ Давида. Такимъ образомъ, книга Руоѣ—звено, связующее книгу Судей съ книгами Царствъ, естественный переходъ отъ первой къ послѣднимъ.

Такое положеніе этой книги однако не лишаетъ ее права на самостоятельность. Служа связующимъ звеномъ для предъидущей и послѣдующихъ книгъ, одновременно съ симъ она является отдѣльной небольшою книгой съ своеобразнымъ характеромъ по формѣ и содержанію. То обстоятельство, что рассматриваемая книга выходитъ своимъ окончаніемъ за предѣлы времени Судей и имѣетъ предметомъ изображеніе не общественной, религіозно-нравственной жизни народа израильскаго, а лишь жизнь частныхъ лицъ, благочестивыхъ предковъ царя Давида,—составляетъ ея существенное отличіе отъ книги Судей и книгъ Царствъ.

Событія, изображаемыя въ книгѣ „Руоѣ“, происходятъ въ періодъ управленія народомъ Израильскимъ Судей, какъ указываетъ 1 гл. 1 ст.: *„въ тѣ дни, когда управляли судьи, случился голодъ на землѣ“*. Но вслѣдствіе этого общаго указанія на періодъ Судей и отсутствія опредѣленнаго обозначенія, во времена какого именно судьи происходятъ описываемыя событія, вопросъ о точномъ опредѣленіи времени событія остается не рѣшеннымъ. Поэтому, открывается широкое поле для различныхъ догадокъ и предположеній, такъ какъ голодъ, послужившій причиною описываемаго событія, случался во време-

на многихъ судей. Эти догадки, предположенія, иногда различныя до противоположности, не замедлили явиться со стороны толкователей. Одни изъ нихъ, какъ напр. Іосифъ Флавій, Зонара, Феварденцій—относятъ этотъ голодъ ко временамъ судьи Или. Другіе—еврейскіе раввины—видятъ въ самомъ Воозѣ судью Есевона, преемника Іефаая, и голодъ, вынудившій Елимелеха переселиться въ страну Моавитскую, естественно относятъ ко временамъ его правленія. Третьи утверждаютъ, что голодъ былъ во времена судьи Авимелеха, а бракъ Вооза съ Руею послѣдовалъ уже при преемникѣ его Оолѣ. Есть еще мнѣніе, которое относитъ этотъ голодъ ко временамъ судьи Аода. И, наконецъ, большинство новѣйшихъ толковниковъ относитъ этотъ голодъ къ періоду судьи Гедеона, предполагая, что начался онъ при Варакѣ, а окончился при Гедеонѣ. Среди указаннаго разнообразія предположеній, это послѣднее кажется болѣе достовѣрно. По крайней мѣрѣ, это предположеніе имѣетъ за себя нѣкоторыя историческія основанія, указываемыя книгой Судей. Такъ, изъ этой книги мы узнаемъ, что около временъ Гедеона дѣйствительно былъ суровый голодъ, охватившій собою не только окрестности Виолеема, но и всю страну Израильскую. Бѣдствіе увеличивалось еще вслѣдствіе опустошительныхъ набѣговъ на Израильскую страну Мадіанитянъ (Суд. VI гл.). Что между этимъ голодомъ и опустошеніями Мадіанитянъ, падавшими на то же время, есть связь, это подтверждается слѣдующимъ соображеніемъ. Голодъ продолжался 10 лѣтъ, послѣ которыхъ Іегова снова послалъ народу своему плодородіе (4 ст. 1 гл.). Мадіанитяне же угнетали Израильтянъ въ продолженіе 7 лѣтъ и, при своихъ частыхъ нападеніяхъ на страну, въ особенности заботились о томъ, чтобы истребить хлѣбныя посѣвы (Суд. VI, 4 ст.). Эти вражескіе набѣги усиливали голодъ, еще далѣе распространяли предѣлы его господства, какъ и Мадіанитяне простирали свои опустошительныя нападенія даже до самой Газы (Суд. VI, 4). Правда, отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы и Виолеемскія окрестности со своими полями дѣйствительно подверглись опустошеніямъ этихъ сосѣдей—враговъ, расположившихся станомъ въ долинѣ Израильской (Суд. VI, 33), однако

легко могли подвергнуться набѣгу горы Іудины, а, слѣдовательно, и окрестности Вилеема.

Какъ въслѣдствіе неопредѣленности указаній времени голода возникли различныя предположенія касательно того, во дни какого именно судіи случился голодъ, названный въ книгѣ, и произошли описываемыя въ ней событія,—такъ точно, по отсутствію надписанія книги, существуютъ неодинаковыя мнѣнія и о томъ, кто былъ писателемъ ея. Одни изъ толковниковъ считаютъ писателемъ книги царя Езекию, другіе Ездру, иные Самуила. Последнее предположеніе признается болѣе правдоподобнымъ; среди изслѣдователей оно имѣетъ болше сторонниковъ, чѣмъ прочія мнѣнія, во первыхъ, потому, что Самуилъ жилъ около этой поры—управленія народомъ Израильскимъ судьями Гедеономъ и Варракомъ, во вторыхъ, потому, что между книгою Руѣ и первою книгою Царствъ, написанной дѣйствительно пророкомъ Самуиломъ, усматриваются черты внутренняго сходства.—Слѣдя за ходомъ повѣствовательнаго разсказа въ той и другой книгѣ, нельзя не замѣтить присущей имъ въ одинаковой мѣрѣ плавности изложенія, строгой послѣдовательности, съ которою авторъ вводитъ новыя черты описываемыхъ событій и раздвигаетъ рамки повѣствованія новыми подробностями. Нѣтъ перерывовъ въ разсказѣ, остановокъ, умолчаній, равно введенія такихъ эпизодовъ, которые плохо вязались бы съ основною нитью событія. Эту одинаковость манеры изложенія событій въ книгѣ Руѣ и въ 1-ой книгѣ Царствъ легко усмотрѣть при внимательномъ чтеніи сихъ книгъ. Кромѣ того, само собою выступаетъ, при сопоставленіи книгъ, нѣкоторое сходство приемовъ рѣчи, построенія періодовъ, непремѣнно растянутаго, но не загроможденнаго лишними словами и предложеніями. Если прибавить къ этому частое употребленіе пророкомъ Самуиломъ, при повѣствованіи въ 1-ой книгѣ Царствъ, еврейской пословицы: *сія да сотвори тебѣ Богъ и сія да приложитъ* (русскій переводъ „пусть то и то сдѣлаетъ мнѣ Господь“) (1 Цар. III, 17; XIV, 44; XXII, 13; XXV, 22—), которая нашла себѣ мѣсто и въ книгѣ „Руѣ“ (1, 17), то тождество личности писателя обѣихъ книгъ станетъ не подлежащимъ сомнѣнію.



## I.

Въ періодъ управленія народомъ Израильскимъ судьей, жестокой голодъ постигъ страну Израильскую за новое уклоненіе въ идолопоклонство ея жителей (Суд. VI, 1 ст.). Суровость голода, его опустошительныя дѣйствія были такъ велики, что оскудѣли даже житницы города Внолеема, этого центра хлѣбнаго богатства земли Израильской, расположеннаго среди тучныхъ полей. И вотъ, отчаявшись въ надеждѣ на урожай, одно благочестивое семейство, состоящее изъ мужа Елимелеха, жены Ноеммины и двоихъ сыновей—Махлона и Хелеона, въ виду опасности голодной смерти, переправилось въ Моавитскую землю въ томъ предположеніи, что тамъ еще родится хлѣбъ, что голодъ еще не захватилъ тамошнихъ мѣстъ. Такъ какъ эта языческая страна была не вдалекѣ отъ Израильской, граничила съ колѣномъ Рувимовымъ, то не требовалось долгаго времени для того, чтобы слухъ объ урожаяхъ у Моавитянъ дошелъ до ушей Елимелеха и побудилъ его отправиться въ эту именно страну, какъ ближайшую къ мѣсту его жительства—Внолеему Іудейскому. Здѣсь сыновья Елимелеха женились на Моавитянкахъ—Ореѣ и Руѣи. Десять лѣтъ, все то время, которое свирѣпствовалъ голодъ въ странѣ Израильской, безбѣдно существовало въ Моавитской землѣ это благочестивое семейство. Но, какъ бы въ наказаніе за бракъ сыновей Елимелеха съ язычницами Моавитянками, вопреки прямому и ясному запрещенію закона Моисеева (Второз. XXIII, 3), внезапно постигло его другое горе, болѣе тяжкое, чѣмъ голодъ. Умираютъ сыновья Елимелеха и самъ онъ,—и Ноемминъ, вмѣстѣ съ своими невѣстками, остается круглой сиротой. Въ концѣ десятаго года ихъ жизни здѣсь прошелъ слухъ по Моавитской землѣ, что Іегова снова излилъ свою милость на Израиля, снова даровалъ ему плодородіе. И съ востока, гдѣ жила Ноемминъ, пошла она обратно на родину; но не хотятъ покинуть ее овдовѣвшія снохи: за небольшой періодъ жизни съ своею свекровью, они настолько полюбили ее, свыклись съ нею, что рѣшились навсегда разстаться съ своей родиной, съ родными и близкими, и пойти въ незнакомую имъ и даже враждебную

землю, чуждую, какъ по народности, такъ и по религiи. Между тѣмъ, мысль Ноеммины о томъ, что невѣстки ея—идолопоклонницы, что пребыванiе съ ними въ странѣ Израильской причинить ей еще новыя заботы и непрiятности, побудила ее рѣшиться убѣдить послѣднихъ возвратиться на свою родину, къ своимъ матерямъ: материнское сердце, по ея мнѣнiю, могло гораздо лучше, чѣмъ чье либо, утѣшить дочь въ ея печали. Руководимая этимъ сознанiемъ, она благодарить своихъ невѣстокъ за ту любовь, которая сказала въ ихъ рѣшенiи—идти вмѣстѣ съ нею; но замѣчаетъ при этомъ, что имъ лучше воротиться на родину: тамъ, на родинѣ, онѣ скорѣе могутъ видти изъ бѣдственнаго матеріальнаго положенiя посредствомъ второго брака съ кѣмъ либо изъ Моавитскихъ юношей. Ноемминъ не думала, не предполагала, чтобы привязанность Орѣи и Руѣи къ ней была настолько крѣпка, что предложенiе возвратиться на родину вызоветъ въ нихъ не только слезу сожалѣнiя о предстоящей разлукѣ, но еще болѣе утвердить ихъ въ мысли—идти въ чужую страну, пренебrecь любовью къ отечеству. Такая настойчивость, даже требовательность со стороны невѣстокъ—взять ихъ съ собою—вызвала со стороны Ноеммины рядъ болѣе сильныхъ убѣжденiй возвратиться въ свое отечество. „Нѣтъ, какъ бы такъ говорила она, для васъ никакихъ выгодъ въ этомъ путешествiи со мной: надежды на новые браки въ моемъ же семействѣ, на новую жизнь, для васъ нѣтъ. Я не беременна сыновьями, которые, какъ младшіе братья Махлона и Хелеона, взяли бы васъ, по достиженiи совершеннолѣтія, за себя, по закону ужичества (Второз. XXV, 5). Больше того: даже не мыслимо для меня дѣтороженіе, потому что стара я для того, чтобы вступить въ новый бракъ и снова благословиться дѣтьми. Если же и предположить, что еще не потеряна для меня надежда на второй бракъ и роженіе отъ этого брака сыновей, если представить этотъ несбыточный фактъ какъ бы уже наступающимъ и эту невозможность—возможной, то все же для васъ нѣтъ никакихъ выгодъ идти вмѣстѣ со мною: во первыхъ, пожелаете ли вы ждать и воздерживаться отъ вторичнаго супружества до тѣхъ поръ, пока подрастутъ мои предполагаемые сыновья и достигнутъ закон-

ныхъ лѣтъ для брака? Во вторыхъ, и сами вы уже состарѣетесь къ той порѣ, когда возмужаютъ эти сыновья, и едва ли будете способны на вторичный бракъ“.

Такими соображеніями хотѣла Ноемминъ убѣдить своихъ снохъ къ возвращенію на родину, думала удержать ихъ отъ путешествія въ страну Іудейскую; по ея взгляду, оно не принесло бы имъ отрады, не дало бы облегченія въ ихъ горестномъ положеніи. Она была далека отъ той мысли, чтобы дать намекъ своимъ снохамъ на возможность выдти за кого либо изъ колѣна Іудина, въ случаѣ прибытія ихъ въ Іудейскую страну. Она не коснулася этого обстоятельства или изъ уваженія къ Моавитскому происхожденію своихъ невѣстокъ, которое могло быть препятствіемъ для брака, или по убѣжденію въ своей неспособности содѣйствовать такому браку. „Нѣтъ, продолжаетъ она, не ходите со мной. Смерть моего мужа и сыновей—тяжелый ударъ для меня, а ваше пребываніе еще болѣе отяготитъ и безъ того уже горькое мое сиротское положеніе“. Всѣ эти рѣчи Ноеммини возымѣли желаемое дѣйствіе по отношенію къ одной изъ снохъ—Ореѣ: она, облобызавъ свою свекровь, отправилась обратно въ свое отечество; но онѣ оказались безплодными по отношенію къ Руѣ. Не обращая вниманія на тѣ невыгоды, какія только-что раскрыла предъ ней свекровь, повинувшись только влеченію сердца къ Ноеммини и Іудейской религіи, твердо настаивала Руѣ на томъ, чтобы вмѣстѣ идти въ страну Іудейскую: „Мнѣ, говорила она, уже судьбой опредѣлено жить среди того народа, въ которомъ ты будешь жить, и почитать Того Бога, Котораго ты почитаешь. Никакія несчастія и даже самая смерть не разлучитъ меня съ тобою. *Людіе твои—людіе мои, и Богъ твой—Богъ мой: и идѣже еще умрешь, умру и тамо погребуся* (ст. 16 и 17), *такъ да сотворитъ мнѣ Господь и сія да приложитъ* (I, 17)“ клянется Руѣ, чтобы придать своимъ словамъ больше убѣдительности и силы. Эта религіозная форма клятвы, указывающая на желаніе потерпѣть различныя бѣдствія въ случаѣ невыполненія данного слова, была очень употребительна между евреями. Правда, въ самой формулѣ ея нѣтъ опредѣленнаго указанія на эти несчастія, но, при упот-

ребленіи клятвы, онѣ обычно подразумѣвались. Руевъ, призывая во свидѣтели своихъ словъ Истиннаго Бога, строгаго Карателя человѣческой неправды, этой формулой клятвы выражаетъ такую мысль: „Пусть покараетъ меня Господь разнообразными бѣдствіями, если я не исполню своего намѣренія“.

Видя такую упорную рѣшимость своей снохи не разставаться, Ноемминъ уже не возражала болѣе,—и обѣ женщины направились къ Виолеему. Съ ихъ прибытіемъ, городскія женщины, знавшія Ноемминъ еще до переселенія ея въ Моавитскую страну, въ изумленіи спрашивали другъ друга: это ли Ноемминъ? Въ этихъ словахъ выражалось удивленіе не столько тому, что Ноемминъ еще жива и возвратилась благополучно, сколько тому, что ея настоящее положеніе—бѣдной вдовы, потерявшей одновременно и мужа и сыновей, было по истинѣ печальнымъ.

Время, въ которое Ноемминъ и Руевъ пришли въ Виолеемъ, у евреевъ было страднымъ: происходила жатва и уборка хлѣба. Пользуясь этимъ обстоятельствомъ, Руевъ, вскорѣ по приходѣ на мѣсто своего нсваго жительства, отправилась на поле собирать колосья, которые нарочито оставлялись жнецами для бѣдныхъ. Такъ было завѣщено Моусеемъ. Какъ мудрый законодатель, онъ не могъ снести горькаго попрошайничества бѣдныхъ на городскихъ улицахъ, и, для прекращенія этого гнуснаго явленія, онъ оставилъ нѣсколько разнообразныхъ постановленій, по которымъ бѣднымъ одновременно была доставляема и работа, и вспомошествованіе. При жатвѣ, напримѣръ, и уборкѣ хлѣба каждому владѣльцу поля вмѣнено было въ обязанность не сжинать всего, а оставлять часть колосьевъ для бѣдныхъ; точно также, если во время уборки хлѣба съ поля, часть сноповъ забывалась на полѣ, хозяинъ не имѣлъ уже права возвращаться за ними: забытое становилось собственностью бѣдныхъ. Такъ не законъ дѣйствовалъ и относительно виноградниковъ (Лев. XIX, 9—10; XXIII, 22; Второз. XXIV, 19, 21). Зная, вѣроятно, отъ Ноеммини объ этомъ добромъ Израильскомъ обычаѣ, Руевъ отправилась на поле въ полной увѣренности, что тамъ должна быть оставлена для бѣдныхъ часть колосьевъ. Но такъ какъ часто не только жнецы, но и сами вла-

дѣльцы полей жестоко обращались съ бѣдными, иногда вовсе лишали ихъ этого права, прогоняя съ поля, то Руевъ пошла на тотъ участокъ, который былъ обширнѣе другихъ, что свидѣтельствовало о принадлежности его богатому человѣку. Дѣйствительно, она не ошиблась. То поле, на которое пришла она, оказалось собственностью богатаго землевладѣльца, по имени Вооза. Взявши позволеніе у надзирателя за жнецами, она усердно принялась за свое дѣло. Такъ собирала она колосья до полудня. Въ полдень, къ обѣду жнецовъ пришелъ на поле самъ хозяинъ. Послѣ взаимныхъ привѣтствій, онъ обратилъ свое вниманіе на женщину, находившуюся на его полѣ. На вопросъ свой, чья эта женщина, онъ узналъ отъ надзирателя, что это Моавитянка—Руевъ, недавно пришедшая въ Иеусею вмѣстѣ съ своею свекровью Ноемминою, и что уже съ ранняго утра она собираетъ здѣсь колосья. Имя Ноеммини, которую, вѣроятно, зналъ Воозъ, и указаніе на родство съ нею этой женщины, собиравшей колосья, оставленные бѣднымъ,—все это побуждало Вооза обратить особенное вниманіе на Руевъ подѣ влияніемъ родственныхъ чувствъ. Съ одной стороны, въ немъ, естественно, родилось желаніе ближе узнать еще неизвѣстную ему родственницу; съ другой, родственныя чувства подсказывали ему оказать этой незнакомкѣ нѣкоторое предпочтеніе въ благотвореніи сравнительно съ другими бѣдными. Движимый этими чувствами, Воозъ предлагаетъ Руевъ постоянно собирать колосья на его полѣ, не переходить на полосы другихъ владѣльцевъ, пить и ѣсть изъ однихъ и тѣхъ же сосудовъ съ его жнецами, приказавъ послѣднимъ не наносить никакихъ оскорбленій этой женщинѣ. Предоставленіе Руевъ особенныхъ преимуществъ, сравнительно съ другими бѣдными, вызвало съ ея стороны глубокую благодарность, вмѣстѣ съ смиреннымъ сознаніемъ, что она недостойна такихъ милостей уже по тому одному, что она—иноземка. Но это смиреніе Руевъ было поводомъ къ новымъ благодѣяніямъ, еще большимъ, чѣмъ оказаннымъ. Наступило время обѣда, и Воозъ предложилъ Руевъ обѣдать вмѣстѣ съ жнецами. Это уже было выше закона касательно бѣдныхъ, переходило, такъ ска-

затъ, границы его. *Обмакивай твой кусокъ въ уксусъ.* (II, 14), говорилъ Воозъ, подавая Руѣи хлѣбъ изъ ячной муки! <sup>1)</sup>).

Предложеннаго хлѣба было такъ много, что Руѣ не только подкрѣпила свои силы, но оставила часть его для своей свекрови. По окончаніи обѣда, когда она снова принялась за свое обычное дѣло собиранія колосьевъ, Воозъ приказалъ жнецамъ не только оставить ей больше колосьевъ, но дать цѣльные снопы ячменя. Это расположеніе, переполнившее обычную мѣру состраданія къ бѣднымъ, указывало Руѣи на преимущественную заботливость о ней ея благодѣтеля,—на то, что сердце Вооза расположено къ ней. Вымолотивши вечеромъ собранный колось, Руѣ получила около ефы чистаго ячменя, и съ этимъ запасомъ и остатками отъ обѣденнаго стола возвратилась въ городъ къ своей свекрови. На вопросъ Ноеммини, гдѣ она находилась весь день отъ утра до вечера, на чѣмъ полѣ она набрала такое количество ячменя, Руѣ указала на своего благодѣтеля, назвавъ его по имени. *Благословенъ онъ отъ Господа*, вырвалось изъ устъ Ноеммини, *за то, что не лишилъ милости своей ни живыхъ, ни мертвыхъ* (II, 20), за то, что по любви къ умершему своему родственнику—своему мужу, онъ не лишилъ своихъ благодѣній живыхъ, насъ, сиротъ! И, чтобы разрѣшить недоумѣніе Руѣи, касательно тѣхъ побужденій, которыми обуславливалась необычайная щедрость Вооза, Ноемминъ замѣтила: *человѣкъ этотъ близокъ къ намъ; онъ изъ нашихъ родственниковъ* II, 20. Въ какихъ степеняхъ родства находились между собою Воозъ и Елимелехъ — текстъ не даетъ опредѣленныхъ указаній. Лишь на основаніи нѣкоторыхъ соображеній можно думать, что они были двоюродными братьями, или Воозъ приходился дядею Елимелеху. Такъ, въ греческомъ текстѣ стоитъ—*ἐκ τῶν ἀρχιστεούων*—, а словомъ *ἀρχιστεούωντες* назывались тѣ, которымъ законъ ужичества вмѣнялъ въ обязанность возстанов-

<sup>1)</sup> Именемъ уксуса у Евреевъ называлось окисшее виноградное вино, смѣшанное съ водою. Оно составляло обыкновенную приправу къ твердой пищѣ и особенно было употребляемо въ небогатыхъ еврейскихъ семействахъ. Естественно, что такая пища, состоявшая лишь изъ хлѣба и уксуса, была приличной и для слѣдотъ, которые, конечно, не заботились объ изысканности блюдъ.

леніе потомства умершаго бездѣтнымъ Израильянина; тако-  
вымъ былъ, большею частію, или братъ умершаго, или дядя.

Для болѣе правильнаго сужденія о дальнѣйшемъ развитіи  
событія, для вѣрнаго пониманія изложеннаго въ слѣдующей  
главѣ совѣта Премини своей снохѣ и поступка послѣдней,  
необходимо припомнить тѣ законы Моисеевы, которые руко-  
водили дѣйствіями лицъ этого повѣствованія. По теократиче-  
скимъ воззрѣніямъ Еврейскаго народа, одинъ только Іегова  
въ дѣйствительности былъ владѣтелемъ той земли, которую  
Онъ далъ въ наслѣдіе своему народу. По отношенію къ тому  
участку, который получилъ каждый изъ Израильтянъ при раз-  
дѣлѣ земли обѣтованной, онъ не былъ фактическимъ хозяиномъ  
его, а лишь временно пользовался надѣломъ, такъ что, какъ  
временный владѣлецъ, ни одинъ изъ Израильтянъ не имѣлъ  
права продать „на сторону“, въ другое поколѣніе, доставшійся  
ему по жребію участокъ. Такимъ образомъ, удѣлъ становился  
наслѣдственнымъ, переходилъ отъ одного владѣльца къ дру-  
гому въ одномъ и томъ-же родѣ. Прежде всего, право уна-  
слѣдованія удѣла по смерти Израильянина принадлежало,  
конечно, сыну или дочери, а, за неимѣніемъ того и другой,  
удѣлъ переходилъ къ дальнѣйшимъ родственникамъ. *Сынамъ  
Израилевымъ объяви и скажи, говорилъ нѣкогда Господь Моисею,  
если кто умретъ, не имѣя у себя сына, то передавайте удѣлъ  
его дочери его. Если же нѣтъ у него дочери, то передавайте  
удѣлъ его братьямъ его. Если же нѣтъ у него братьевъ, отда-  
вайте удѣлъ его братьямъ отца его. Если же нѣтъ брать-  
евъ отца его, отдавайте удѣлъ его ближнему его родственнику  
изъ поколѣнія его, чтобы наследовалъ его* (Числѣ XXVII,  
8—11). Законъ, какъ видно изъ приведеннаго мѣста, точно  
не опредѣляетъ степеней родства, до которыхъ простиралось  
право передачи удѣла. Но, вѣроятно, это право принадле-  
жало только ближайшимъ степенямъ родства, ближайшимъ  
родственникамъ, а не всѣмъ тѣмъ, которые носили фамилію  
поколѣнія, въ противномъ случаѣ, при распространеніи права  
передачи на родственниковъ дальнихъ степеней,—могли воз-  
никнуть различныя недоразумѣнія,—и удѣлъ легко могъ  
перейти въ другой родъ. Въ тѣхъ же цѣляхъ удержанія удѣла

въ одномъ и томъ же поколѣніи—жена не считалась наслѣдницей удѣла мужа послѣ смерти его, и онъ передавался близкимъ родственникамъ послѣдняго въ нисходящей степени. Но въ дѣйствительности жена умершаго всетаки пользовалась удѣломъ мужа. Въ этихъ случаяхъ, чтобы не встать въ противорѣчіе съ постановленіемъ закона, евреи поступали такимъ образомъ: юридическое право владѣнія удѣломъ принадлежало ближайшему родственнику, онъ считался хозяиномъ удѣла, но воздѣлывала эту полосу земли, собирала съ нея хлѣбъ или плоды жена умершаго, и только, по смерти ея, родственникъ вступалъ въ права дѣйствительнаго владѣльца удѣломъ умершаго.

Впрочемъ, вслѣдствіе бѣдности, или какихъ-либо другихъ обстоятельствъ, израильтянинъ иногда продавалъ свой наслѣдственный удѣлъ въ чужое поколѣніе. Но тогда, чтобы удержать удѣлъ въ потомствѣ, одинъ изъ близкихъ богатыхъ родственниковъ обязанъ былъ выкупить запродаанный удѣлъ. Иначе, говоритъ законъ, *проданное останется въ рукахъ покупателя только до юбилейнаго года, а въ юбилейный годъ отойдетъ оно и настоящій владѣлецъ вступитъ во владѣніе свое.* (Лев. XXV, 25—28). Такимъ образомъ продажа удѣла въ другой родъ не была окончательной продажей въ нашемъ смыслѣ слова, уступкой за извѣстную плату клочка земли въ вѣчное владѣніе,—но только до юбилейнаго года; это было продажей только для временнаго, такъ сказать, аренднаго пользованія землею до извѣстнаго срока.

На ряду съ этимъ постановленіемъ закона Моисеева, у всѣхъ восточныхъ народовъ, не исключая и евреевъ, былъ распространенъ обычай, такъ называемаго, *деверства или ужи-гонова* (Быт. XXXVIII гл.), обычай, возведенный въ слѣдствіи у евреевъ на степень закона. Этотъ законъ состоялъ въ томъ, что, если кто либо изъ израильтянъ умиралъ, не оставивъ по себѣ потомства, то его родной братъ или другой близкій родственникъ обязанъ былъ жениться на оставшейся вдовѣ; въ случаѣ рожденія сына отъ этого брака, выходило, что потомство умершаго, какъ бы исчезнувшее съ его смертію, снова возстановлялось благодаря второму супружеству.



(Второз. XXV, 5—6). Этотъ законъ ужичества такъ же, какъ и законъ унаслѣдованія удѣла, переходилъ на слѣдующихъ ближайшихъ родственниковъ въ томъ случаѣ, если отказывался отъ брака родной братъ умершаго. Но онъ имѣлъ болѣе обязательной силы, чѣмъ первый законъ: если деверь отказывался отъ брака со снохой, то онъ подлежалъ публичному порицанію отъ своей неvěстки: при народѣ она снимала сапогъ съ его ноги и плевала ему въ лицо. Этотъ обрядъ совершался въ присутствіи городскихъ старѣйшинъ, и домъ девера съ этихъ поръ назывался *домомъ разутаго* (Второз. XXV, 8—10). Но, и при обязательности закона, допускались въ нѣкоторыхъ случаяхъ исключенія, зависѣвшія или отъ семейныхъ обстоятельствъ девера, или отъ положенія его снохи. Такъ, если, напримѣръ, первый имѣлъ уже нѣсколько женъ, такъ что многоженство и богатство дѣтми для него становилось очень тяжелымъ, или если сама сноха была въ такихъ преклонныхъ лѣтахъ, что оказывалась не способною къ продолженію потомства,—то деверь, вѣроятно, могъ отказаться отъ брака. Особенно удобно было отказываться тогда, когда имѣлся въ виду другой близкій родственникъ, семейное положеніе котораго не служило препятствіемъ для брака съ этой вдовой послѣ умершаго сородича.

Эти два постановленія закона Моисеева, правда, не были связаны другъ съ другомъ юридически, но въ дѣйствительности они должны были часто, почти при каждомъ случаѣ вдовства, совпадать и, вѣроятно, совпадали. Совпаденіе обусловливалось указаніемъ самого же закона на одно и то же лицо. Выходило, что, если у умершаго Израильянина былъ братъ, то онъ долженъ былъ и жениться на оставшейся вдовѣ, и на немъ же лежала обязанность взять себѣ удѣлъ умершаго. Если же существовало это совмѣстное выполненіе того и другого постановленія закона Моисеева, то естественно предположить, что наблюдался и противоположный обычай, а именно: если братъ умершаго по какимъ либо причинамъ отказывался отъ брака съ своей вдовой—снохой, соглашаясь лучше понести публичное порицаніе, чѣмъ обязаться бракомъ, то онъ лишался

и права на владѣніе оставшимся удѣломъ. Слѣдующій родственникъ, изъявившій желаніе взять замужъ вдову, вмѣстѣ съ нею получалъ во владѣніе и удѣлъ умершаго. Родившійся отъ такого брака сынъ считался законнымъ сыномъ не сего, естественнаго отца, а перваго мужа своей матери, и потому, по достиженіи совершеннолѣтія, получалъ въ свое собственное распоряженіе тотъ удѣлъ, которымъ пользовался его отецъ.

Въ повѣствованіи о дѣяніяхъ Руѣи оба указанные закона имѣли полное приложеніе. У Елимелеха былъ на поляхъ Виелеемскихъ свой наслѣдственный удѣлъ. Вслѣдствіе бѣдности этотъ удѣлъ былъ проданъ на сторону, въ другой родъ, или самимъ Елимелехомъ предъ отправленіемъ своимъ въ Моавитскую землю, или Ноемминью, послѣ возвращенія ея въ Виелеемъ. А по закону Моисееву, проданный удѣлъ долженъ быть выкупленъ кѣмъ либо изъ ближайшихъ родственниковъ умершаго: однимъ изъ такихъ лицъ, близкихъ Елимелеху, былъ Воозъ.

Принимая во вниманіе эти постановленія закона Моисеева и тѣ благодѣянія Вооза, которыя наглядно говорили о душевномъ расположеніи его къ Руѣи, Ноемминь увидѣла во всемъ происходящемъ одно изъ надежныхъ средствъ къ улучшенію своего положенія, угрожавшаго бѣдностью, голодомъ и другими тяжкими обстоятельствами сиротской жизни. Съ этою цѣлію она даетъ своей невѣсткѣ совѣтъ, сущность котораго состояла въ томъ, чтобы отыскать Вооза на гумнѣ и здѣсь уговорить его, какъ родственника, жениться на Руѣи *по закону ужищества*. Но, чтобы обезпечить этотъ совѣтъ со стороны его выполнения, чтобы имѣть твердую надежду, что задуманное предпріятіе удастся, она обставляетъ его нѣкоторымъ драматизмомъ, а именно: предлагаетъ Руѣи одѣться въ приличныя одежды, чтобы не показаться не цѣломудренной и нечестной, и потомъ въ ночную пору отправиться на гумно къ Воозу и, когда послѣдній ляжетъ спать, лечь у ногъ его. „Вѣроятно, такъ бы такъ предполагала Ноемминь, въ эту ночь онъ уже окончить уборку хлѣба, устроить по этому случаю пиршество, какъ это было въ обычаѣ у Евреевъ, будетъ весело настроенъ и согласится на предложеніе“. Руѣя въ точно-

сти исполнила совѣтъ своей свекрови. Уматившись елеемъ, что придавало красоту тѣлу, одѣвшись въ приличныя одежды, она пришла на гумно Вооза, замѣтила то мѣсто, гдѣ легъ онъ послѣ пира, и, когда онъ заснулъ, {подошла и легла у ногъ его. Въ полночь проснулся Воозъ и содрогнулся, увидѣвъ, {что кто-то лежитъ у ногъ его; онъ нѣсколько приподнялся и видитъ: „*вотъ женщина лежитъ у ногъ ея*“. На вопросъ: „*кто ты?*“—женщина смиренно отвѣчала: „*Я Руевъ, раба твоя, прости крыло твое на рабу твою, ибо ты родственникъ*“ (III, 9). Не разумно и несогласно съ достоинствомъ повѣствованія было бы думать, что этими словами Руевъ просила „ложу“, такъ какъ подобная просьба {была бы нечестной. Ближе къ истинѣ предполагать, что этой просьбой Руевъ указывала Воозу на его право жениться на ней и на возможность самого брака. За такое пониманіе словъ Руевъ ручается послѣднее выраженіе 9-го стиха „*такъ какъ ты родственникъ*“ т. е. такъ какъ, по закону ужичества, *ты обязанъ* жениться на мнѣ и возстановить потомство мужа моего. Поэтому, Руевъ проситъ Вооза „*простереть крыло*“ т. е. край своего покрывала на нее, что было лишь символическимъ указаніемъ на будущее супружество. Воозъ одобрилъ это полное цѣломудренности желаніе Руевъ. „Велико, сказалъ онъ въ отвѣтъ на ея просьбу, было твое первое дѣло—пробываніе до настоящаго времени вдовой, твоя любовь къ свекрови, ради которой {ты оставила родину и отечественную религію, ради которой рѣшилась ты терпѣть всѣ {горести нищеты и сиротства; но еще большей похвалы заслуживаетъ это твое второе дѣло—стремленіе возстановить потомство мужа своего. Ради его чести и вѣрности ему ты не пошла искать себѣ мужа между Моавитскими юношами, слѣдовательно, не влеченіемъ похоти рѣшилась ты на поступокъ сей, а любовью {къ мужу. Ради ея ты довѣрчиво просишь меня, старика, его родственника, законнымъ и обычаемъ усвоеннымъ путемъ возстановить потомство мужа твоего“.

Находя, такимъ образомъ, {поступокъ Руевъ не только не предосудительнымъ, но законнымъ и даже достойнымъ одобре-

нѣ, Воозъ призналъ себя дѣйствительно родственникомъ Руѣи, обѣщалъ удовлетворить ея желаніе, но подъ условіемъ, если откажется отъ женитьбы на ней другой родственникъ, который стоялъ въ отношеніи родства ближе его и потому имѣлъ болѣе права на бракъ съ ней. Поэтому, онъ обѣщалъ утромъ переговорить о настоящей просьбѣ Руѣи съ этимъ родственникомъ, а теперь предложилъ ей остаться на гумнѣ до утра, такъ какъ въ темную ночь неудобно было идти женщинѣ одной въ городъ. Давши Руѣи двѣ ефы ячменя, на разсвѣтѣ Воозъ отпустилъ ее въ городъ.

На слѣдующій день, исполняя данное Руѣи обѣщаніе—переговорить относительно ея просьбы съ ближайшимъ родственникомъ, Воозъ вышелъ къ воротамъ города. Такъ у евреевъ назывался городской форумъ, площадь, замѣнявшая собою наши присутственныя мѣста и прочія общественныя учрежденія. Здѣсь, въ присутствіи старѣйшинъ города и собравшагося народа, рѣшались всѣ общественныя дѣла, заключались разнаго рода контракты, условія, договоры, какъ, напримѣръ, договоръ Авраама относительно покупки пещеры и поля для погребенія Сарры (Быт. XXIII, 10—18). Здѣсь же, по указанію закона (Второз. XXV, 7), должны быть рѣшаемы и обнародованы дѣла касательно уличества и возстановленія потомства умершаго.

Пришедши сюда, Воозъ сѣлъ въ ожиданіи родственника, который долженъ былъ пройти мимо площади на работу въ поле. Дѣйствительно, послѣдній не замедлилъ показаться. Тогда Воозъ, пригласивъ его, предварительно, присѣсть здѣсь, созвалъ узаконенное число (10) старѣйшинъ городскихъ и, въ присутствіи ихъ, подробно изложилъ дѣло Руѣи, призывая родственника на основаніи закона къ ближайшему въ немъ участию. „Дѣло, какъ бы такъ говорилъ Воозъ, касается поля брата нашего Елимелеха, которое по бѣдности продала жена его Ноемминъ. На тебѣ, какъ на ближайшемъ родственникѣ, лежитъ прежде всѣхъ другихъ обязанность его выкупить: *и если ты хочешь выкупить, выкупай, а если не хочешь выкупать, скажи мнѣ, и я буду знать, ибо, кромѣ тебя, никому*

*выкупить, а по тебѣ я. (VI, 4)* Законъ обязывалъ къ выкупу, какъ выше было сказано, только ближайшихъ родственниковъ, ограничивалъ это право, вѣроятно, извѣстными, болѣе близкими степенями родства. На этомъ основаніи Воозъ и говорить родственнику, что, если тотъ откажется отъ выкупа, то лишь одинъ онъ, Воозъ, остается изъ близкихъ родственниковъ, имѣющихъ право на выкупъ проданнаго поля. Это предложеніе было принято родственникомъ. Но когда Воозъ добавилъ, что этотъ удѣлъ въ силу существующихъ законовъ, по смерти Елимелеха, перешелъ къ сыну его Махлону и теперь составляетъ одинаково какъ собственность Ноеммины, такъ и жены Махлона—Руѣи и что, по господствующему праву и обычаю, онъ долженъ будетъ выполнить еще и законъ уличества посредствомъ брака съ послѣдней,—то родственникъ отказался, сказавъ: *„не могу я взять ее себѣ, чтобы не разстроить удѣла моего“*. Такъ заявилъ предъ лицомъ старѣйшинъ города ближайшій Руѣи родственникъ исключительно потому, что взятый съ нею удѣлъ должно было впослѣдствіи бесплатно передать тому сыну, который родится отъ брака его съ Руѣю; а въ такомъ случаѣ выкупомъ этого удѣла онъ истратилъ бы непроизводительно свои средства, нанесъ бы ущербъ собственному удѣлу, такъ какъ былъ бѣденъ. Сдѣланное заявленіе было совершенно достаточно для отказа отъ правъ наслѣдства и уличества, и потому, въ присутствіи судей, родственники приступили къ передачѣ права на владѣніе участкомъ одинъ другому. Видимымъ знакомъ этого перехода права на владѣніе былъ у Евреевъ обычай—передача сапога однимъ другому: *одинъ снималъ сапогъ свой и давалъ другому, который принималъ право родственника, и это было свидѣтельствомъ у Израиля (IV, 7<sup>1</sup>)*.

<sup>1</sup>) При передачѣ собственности отъ одного лица другому, употреблялось также у евреевъ положеніе къ ногамъ имущества, если оно было движимымъ, или топтаніе его ногами, если оно было недвижимымъ. Такъ, напримѣръ, при продажѣ земли покупатель топталъ ее. Этотъ же обычай былъ въ употребленіи у Индійцевъ и древнихъ Германцевъ, но его нельзя смѣшивать съ другимъ, употреблявшимся при подобныхъ же случаяхъ, исключительно—еврейскимъ обычаемъ (Вто-

Послѣ того, какъ родственникъ публично отказался отъ владѣнія удѣломъ, Воозъ объявилъ, что онъ беретъ удѣлъ и съ нимъ Руѳъ въ жены себѣ, чтобы возстановить потомство ея мужа,—и это заявленіе Вооза, какъ законное и добродѣтельное, вызвало всеобщее одобреніе со стороны свидѣтелей и рядъ благожеланій: Руѳъ—стяжать такую же славу и уваженіе, какими пользуются Рахиль и Лія, праматери израильтянъ, Воозу—приобрѣсти богатство, знатность и такое же потомство, какимъ былъ родъ Фареса, родоначальника Вилеемлянъ. Благожеланія сбылись. Дѣйствительно, Руѳъ родила сына, который долженъ былъ занять мѣсто Вооза въ удѣлѣ Елимелеха. Со сѣдка Ноеммини назвала новорожденного наслѣдникомъ, отрадою и кормильцемъ ея старости. А Ноемминъ видѣла въ немъ не только опору свою, но и надежду на продолженіе потомства. Смотри на дѣтей, какъ на благословеніе Божіе, она считала сноху неопѣненнымъ сокровищемъ, ибо послѣдняя вознаградила ей потерю собственныхъ сыновей; теперь она, Ноемминъ, получила возможность считаться родоначальницей потомства. Какъ свое собственное дитя, Ноемминъ взяла на руки маленькаго Овида (такъ названъ былъ новорожденный) и захватила для него няню.

Повѣствованіе заканчивается генеалогіей, начинающейсѣ съ Фареса, считавшагося основателемъ рода, къ которому принадлежали Елимелехъ и Воозъ. Послѣ родоначальника Фареса упоминается сынъ его матери Тамари—Есромъ, о которомъ извѣстно, что онъ въ числѣ потомковъ Іуды переселился въ Египетъ вмѣстѣ съ Іаковомъ (Быт. XLVI, 12). Далѣе въ генеалогической связи слѣдуютъ одинъ за другимъ: *Арамъ*, *Аминнадавъ*, тестъ Аарона, и *Наассонъ*, родоначальникъ дома Іуды во времена Моисея (Числ. I, 7; II, 3; VII, 12). Такимъ обра-

роз. XXV, 9), когда сноха снимала сапогъ съ ноги своего девера и плегла ему въ лицо, если онъ отказывался отъ брака съ нею. Обычай, упоминаемый здѣсь и состоявшій въ передачѣ сапога лицомъ, уступившимъ свое право, не заключалъ въ себѣ ничего безчестнаго и неприличнаго: онъ употреблялся для утвержденія договора, для введенія во владѣніе уступаемымъ участкомъ земли, тогда какъ обычай снятія сапога снохою съ ноги своего девера былъ безчестенъ для него, публичнымъ наказаніемъ за нарушеніе закона.

зомъ, въ продолженіе 430-ти лѣтняго пребыванія евреевъ въ Египтѣ прошло только 5 родовъ, если даже включить сюда Фареса и Наассона. Очевидно, что въ этой генеалогіи пропущены нѣкоторые побочные члены родословной нити. Еще яснѣ видѣнъ пробѣлъ, опущеніе членовъ въ дальнѣйшемъ перечисленіи. Здѣсь указываются только два рода Салмона и Воо-за для такого періода, который прошелъ отъ смерти Моисея до временъ Гедеона и который обнималъ собою болѣе 250 лѣтъ. Указавъ на Овида и Иессея, генеалогія, наконецъ останавливается на праотцѣ Іисуса Христа—Давидѣ.

*Епископъ Инискетій.*

(Окончаніе будетъ).

---

## Посланіе Господомъ Іисусомъ Христомъ двѣнадцати апостоловъ на проповѣдь

(Матѣ. X, 1—42; Мр. VI, 7—13; Лк. IX, 1—6).

(Продолженіе \*).

Апостолы должны были идти съ проповѣдью къ погибшимъ овцамъ дома Израилева, т. е., къ овцамъ, блуждавшимъ безъ пастыря, каковымъ Господь ранѣе уподобилъ народъ Израильскій (Мѣ. 9, 36). Бѣдственное положеніе народа израильскаго въ религіозно-нравственномъ отношеніи подѣ образомъ овецъ, оставленныхъ пастыремъ, яркими чертами изображаютъ ветхозавѣтные пророки. Господь говорилъ устами пророка Іезекііля: *и разстѣялись онѣ (овцы) безъ пастыря и разстѣявшись содѣлались пищею всякому звѣрю полевому. Блуждаютъ овцы Мои по всѣмъ горамъ и по всякому высокому холму, и по всему лицу земли разстѣялись овцы Мои, и никто не разведываетъ объ нихъ и никто не ищетъ ихъ* (Іез. 34, 5—7; ср. Ис. 53, 6; Іер. 50, 6). Погибшимъ народъ Израильскій называется потому, что онъ потерялъ истинный путь спасенія, не имѣлъ вѣры въ Того, Кто былъ его пастыремъ (Іоан. 10, 11). Домъ Израилевъ (οἶκος Ἰσραήλ) есть постоянное названіе избраннаго народа Божія (Лев. 10, 6; Исх. 19, 3), указывающее на происхожденіе его отъ Іакова—Израиля.

Опредѣливъ мѣсто проповѣди апостоловъ, Господь указалъ имъ и предметъ этой проповѣди, говоря: *ходяще проповѣдуйте, что приблизилось царство небесное* (Мѣ. 10, 7). Предметомъ или общимъ содержаніемъ этой проповѣди должно было быть наступленіе царства Божія, о чемъ провозвѣщали Іоаннъ

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1900 г. № 5.



Креститель (Мѡ. 3, 2) и Самъ Христосъ (Мѡ. 4, 17) при наступленіи ихъ на проповѣдь. Провозглашая наступленіе царства Божія, апостолы вмѣстѣ съ тѣмъ, подобно Крестителю и Христу, должны были призывать людей къ покаянію, безъ котораго невозможно было полученіе царства Божія. Ев. Маркъ, повѣствуя о выполненіи апостолами возложенной на нихъ миссіи, говоритъ: *и проповѣдывали покаяніе—ἐκῆρτασαν, ἵνα μετανοήσωσι* (Мр. 6, 12). Характеръ и направленіе этой первой проповѣди апостоловъ были совсѣмъ другіе, чѣмъ проповѣди ихъ послѣ сошествія на нихъ Св. Духа. Теперь они проповѣдывали только покаяніе, какъ и Іоаннъ Креститель, и крестили, какъ и онъ, водою (Іоан. 4, 2); по сошествіи же Св. Духа возвѣщали и *прощеніе грѣховъ* (Дѣян. 2, 38).

Проповѣдь апостоловъ имѣла сопровождаться исходящими отъ нихъ чудесными знаменіями. *Больныхъ исцѣляйте, прокаженныхъ очищайте, мертвыхъ воскрешайте, бесовъ изгоняйте* (Мѡ. 10, 8)—говорилъ имъ Спаситель; т. е. они должны были все это совершать тою властію, которую даровалъ имъ Господь вмѣстѣ съ тѣмъ, о чемъ выше замѣчено Ев. Матѳеемъ (10, 1). Евр. Маркъ (6, 7, 12 и 13) и Лука (9, 1 и 6) рассказываютъ не только о томъ, что апостоламъ былъ сообщенъ даръ чудотвореній, но и что во время проповѣди они пользовались этимъ даромъ,—творили чудеса, причемъ первый замѣчаетъ, что больныхъ при исцѣленіи ихъ они мазали масломъ (Мр. 6, 13). Чудеса были доказательствами истинности провозглашаемаго апостолами ученія и видимымъ выраженіемъ наступающаго спасенія (Мѡ. 12, 28),—свидѣтельствомъ того, что пославшій ихъ есть истинный Мессія. Такое значеніе чудесъ опредѣляетъ евр. Маркъ, говоря о проповѣди апостоловъ послѣ вознесенія Христа на небо. *Они (апостолы), повѣствуетъ онъ, пошли и проповѣдывали вездѣ при Господнемъ содѣйствіи и подкрѣпленіи слова послѣдующими знаменіями* (Мр. 16, 20). „Сообщилъ имъ даръ исцѣленій, говоритъ Евр. Зигабентъ, чтобы тѣ, которые не убѣждаются проповѣдію, убѣждались по крайней мѣрѣ чудесами“<sup>1)</sup>.

Ев. Матѳеемъ къ чудеснымъ знаменіямъ, которыми должна

<sup>1)</sup> Толков. Еванг. отъ Матѳея, стр. 148.

была сопровождаться проповѣдь апостоловъ, причисляетъ воскрешеніе ими мертвыхъ, между тѣмъ ни самъ онъ при упоминаніи о дарованной имъ Господомъ власти чудодѣйствовать (ст. 1), ни евр. Маркъ и Лука въ соотвѣствующихъ мѣстахъ евангелій (Мр. 6, 13; Лк. 9, 6) о воскрешеніи мертвыхъ ничего не говорятъ, и вообще никто изъ евангелистовъ не упоминаетъ ни объ одномъ случаѣ воскрешенія апостолами мертвыхъ. Это умолчаніе евангелистовъ даетъ поводъ нѣкоторымъ представителямъ отрицательной критики заподозрѣвать подлинность словъ Спасителя: *мертвыхъ воскрешайте*—ἐγείρετε νεκρούς. По ихъ мнѣнію, слова эти есть позднѣйшее прибавленіе, имѣвшее цѣлью возвысить авторитетъ апостоловъ; въ подтвержденіе же этого своего мнѣнія они ссылаются на то, что въ нѣкоторыхъ кодексахъ словъ ἐγείρετε νεκρούς совсѣмъ нѣтъ. Но, во 1-хъ, изъ того, что евангелисты не говорятъ ни объ одномъ случаѣ воскрешенія апостолами мертвыхъ, не слѣдуетъ, чтобы такихъ случаевъ не было. Во время своей проповѣди послѣ сошествія Св. Духа апостолы воскрешали мертвыхъ (Дѣян. 9, 36—41; 20, 9—12); несомнѣнно, могли ихъ они воскрешать и ранѣе дарованною имъ божественною силою. Во 2-хъ, пропускъ словъ ἐγείρετε νεκρούς замѣчается только въ позднѣйшихъ кодексахъ, не имѣющихъ значенія въ сравненіи ихъ съ болѣе древними <sup>1)</sup>).

Къ повелѣнію апостоламъ творить чудеса Господь непосредственно присоединяетъ: *даромъ получили, даромъ давайте*—δωρεάν ἐλάβετε, δωρεάν δότε (Мѡ. 10, 8). По мнѣнію однихъ изъ толковниковъ, это послѣднее повелѣніе касается только чудотвореній <sup>2)</sup>, а по мнѣнію другихъ, и проповѣди и вообще всего служенія апостоловъ <sup>3)</sup>. Мнѣніе первыхъ представляется болѣе соотвѣтствующимъ дѣлу, потому что только чудотворенія, которыя совершались силою божественною и чрезъ которыя вѣрующіе получали божественную благодать, могли быть названы въ собственномъ смыслѣ дарами, только за нихъ апостолы не должны были брать ни платы, ни подарковъ и привошеній, между тѣмъ какъ за проповѣданіе они по праву могли

<sup>1)</sup> См. Keil, S. 255; Lange, S. 143.

<sup>2)</sup> Meyer, S. 252; Schanz, S. 288.

<sup>3)</sup> Keil, S. 255; Lange, S. 144.

(Мѡ. 10, 10) получать содержаніе отъ тѣхъ, кого оглашали своимъ словомъ. Изъ контекста евангельской рѣчи очевидно, что выраженіе: *даромъ получили*—*δωρεάν ἐλάβετε* указываетъ на соответствующее ему: *далъ имъ власть надъ нечистыми духами.... и врачевать всякую болѣзнь и всякую немощь* (ст. 1). „Чтобы, говоритъ Св. Іоаннъ Златоустъ, не подумали (апостолы), что столь великія дѣянія (чудеса) производятся ими самими...., говоритъ: *туне пріѣдете*. Вы ничего не даете тѣмъ, которые принимаютъ васъ, получили вы эти дары не въ награду и не за труды: это Моя благодать. Такъ и имъ давайте: ибо нельзя найти цѣны достойной сихъ даровъ“<sup>1)</sup>. Чудотвореніями только ограничиваетъ повелѣніе *даромъ давайте* и Евѡ. Зигабенъ, говоря: „даромъ вы получили отъ меня даръ исцѣленій, безъ всякаго труда съ вашей стороны, даромъ же сообщайте ихъ людямъ, не требуя отъ нихъ ничего для поддержанія своей жизни“<sup>2)</sup>. За трудъ должны были (апостолы) получать награды, но чудеса и благодать не должны были продавать<sup>3)</sup>. Причину повелѣнія апостоламъ творить чудеса даромъ отцы и учителя церкви видятъ въ намѣреніи Христа предостеречь ихъ отъ сребролюбія и любостыжанія<sup>4)</sup>. Послѣдую имъ, и нѣкоторые изъ новѣйшихъ толковниковъ полагаютъ, что апостолы могли бы легко поддаться соблазну брать дары и смотрѣть не на вѣру тѣхъ, кто нуждался въ ихъ чудотвореніяхъ, а на блескъ ихъ золота, отъ чего Господь и хотѣлъ ихъ предохранить повелѣніемъ: *даромъ давайте*<sup>5)</sup>. Но если и допустить такое намѣреніе со стороны Іисуса Христа, то все-таки не оно было главною причиною повелѣнія чудодѣйствовать даромъ, а высокое достоинство и великая важность самихъ даровъ чудотворенія,—именно то, что „нельзя найти, какъ говоритъ Св. Іоаннъ Златоустъ, цѣны достойной сихъ даровъ“.

Отправляясь на проповѣдь, апостолы должны были взять съ собою только самое необходимое. *Не берите съ собою*, говоритъ имъ Христосъ, *ни золота, ни серебра, ни мѣди въ поя-*

<sup>1)</sup> Opp. ed. Montfaucon, th. 7, p. 370; Русск. перев., стр. 58.

<sup>2)</sup> Толков. Еванг. отъ Матѡея, стр. 148.

<sup>3)</sup> Gnomon, S. 74.

<sup>4)</sup> Св. Златоустъ, блаж. Іеронимъ и Евѡ. Зигабенъ.

<sup>5)</sup> Olshausen, S. 338.

сы свои, ни сумы на дорогу, ни двухъ одеждъ, ни обуви, ни посоха (Мѡ. 10, 9—10). Не берите въ подлинномъ текстѣ выражено словами: *μὴ κτήσηθε*, что значитъ собственно: *не приобретайте, не запасайтесь*. Въ Вульгатѣ *μὴ κτήσηθε* переводится чрезъ *polite possidere*—*не желайте владѣть или имѣть*. Апостоламъ, слѣдовательно, запрещалось запасаться указанными предметами, заботиться о ихъ приобрѣтеніи при отправленіи на проповѣдь. Въ объясненіе *κτήσηθε* Бенгель говоритъ: что уже они имѣли, тѣмъ могли пользоваться, но вновь не должны были приобрѣтать<sup>1)</sup>. Подъ золотомъ, серебромъ и мѣдью, которыхъ не должны были брать апостолы, разумѣются вообще деньги всѣхъ видовъ. Ев. Маркъ обозначаетъ ихъ только однимъ понятіемъ *мѣди* (*χαλκόν*—Мр. 6, 8), а ев. Лука—однимъ понятіемъ *серебра* (*ἀργύριον*—Лк. 9, 3). Деньги не позволялось брать апостоламъ *въ поясы свои*—*εἰς τὰς ζώνας ἑαυτῶν*. На востокѣ поясъ, которымъ опоясывалась широкая верхняя одежда, употреблялся вмѣсто кармана для храненія денегъ<sup>2)</sup>. Евѡ. Зигабенъ представляетъ это нѣсколько иначе. У путешественниковъ, говоритъ онъ, былъ обычай носить кошельки для храненія денегъ, привязанные къ поясамъ<sup>3)</sup>. Не позволялось далѣе брать апостоламъ *сумы на дорогу*—*πῆραν εἰς ὁδόν*, т. е., по объясненію Бенгеля, сумы, въ которой сохраняется хлѣбъ и все необходимое для пропитанія<sup>4)</sup>. Въ такую суму съ съѣстными припасами служанка Іудіея положила голову Олоферна, отсѣченную ея госпожей (Іудіеѡ, 13, 10). Евѡ. Маркъ и Лука непосредственно послѣ сумы упоминаютъ хлѣбъ: *ни сумы, ни хлѣба* (Мр. 6, 8; Лк. 9, 3), т. е. хлѣба, полагаемаго въ суму. Дорожная сума была кожанная и обыкновенно вѣшалась на плечо путешественника. По талмуду, сума представляла изъ себя кожаный кошель, который привязывался пастухами около шеи и въ который они клали свои припасы<sup>5)</sup>. По сказанію евр. Маттеѡ и Луки, возбранялось, затѣмъ, апостоламъ брать съ собою или имѣть при себѣ двѣ одежды—

1) Gnomon, S. 74.

2) Meyer, S. 252; Keil, S. 255.

3) Толков. Еванг. отъ Маттеѡ, стр. 148.

4) Gnomon, p. 74.

5) Lightfoot: *Horae Hebraicae et talmudicae*, in *Evang. Matth.*, 10, 10.

δύο χιτῶνας (Мѡ. 10, 10; Лк. 9, 3), а по выраженію ев. Марка,—одѣваться въ двѣ одежды—*μή ἐνδύσασθαι δύο χιτῶνας* (Мр. 6, 9). Смыслъ выраженій у всѣхъ евангелистовъ одинъ и тотъ же, т. е. апостолы должны имѣть только одну одежду, надѣтую на нихъ, и не имѣть другой, запасной, для замѣны ею первой <sup>1)</sup>. Ев. Матѳей говоритъ, что апостоламъ запрещалось брать обувь—*ὀποδύματα*, по сказанію же ев. Марка, они должны были идти обутыми въ сандаліи—*ὀποδεδεμένους σανδάλια*. Одни изъ толковниковъ это кажущееся противорѣчіе примиряютъ тѣмъ, что подъ *ὀποδύματα* разумѣютъ башмаки, соотвѣтствующіе римскимъ *calcei*, и, противопоставляя ихъ сандаліямъ <sup>2)</sup>, утверждаютъ, что апостолы, кромѣ надѣтыхъ ими въ путь сандалій, не должны были имѣть еще башмаки <sup>3)</sup>; другіе же и подъ *ὀποδύματα* разумѣютъ сандаліи и думаютъ, что апостоламъ запрещалось брать запасныя сандаліи,—кромѣ тѣхъ, въ которыя они были обуты при отправленіи въ путь <sup>4)</sup>. Какому изъ этихъ мнѣній слѣдуетъ отдать преимущество,—рѣшить трудно; но тѣмъ не менѣе послѣднее, повидимому, можно признать болѣе соотвѣтствующимъ общему характеру разсматриваемыхъ запрещеній Господа. Сандаліи были обыкновенной обувью путешественниковъ и представляли изъ себя подошвы изъ кожи или тростника, или же изъ коры пальмоваго дерева; онѣ завязывались подъ ногой, а сверху прикрѣплялись ремнями <sup>5)</sup>. По сказанію евр. Матѳея и Луки (9, 3), наконецъ, апостолы не должны были брать въ путь жезла (Мѡ. 10, 10), по сказанію же ев. Марка (6, 8), они, напротивъ, могли взять только одинъ жезлъ и, кромѣ него, ничего не должны были брать. И это разногласіе евангелистовъ толковники объясняютъ разнo. Такъ, Евѡ. Зигабенъ говоритъ, что „сначала Господь повелѣлъ такъ, какъ говорятъ Матѳей и Лука, а послѣ позволилъ имъ взять посохъ, снисходя къ ихъ слабости и ради

<sup>1)</sup> Keil, S. 255.

<sup>2)</sup> Талмудъ полагаетъ то различіе между сандаліями и башмаками, что первыя дѣлаются изъ болѣе грубой кожи, а послѣдніе изъ болѣе мягкой. Lightfoot: *Horae Hebr. et talmud. in Evang. Matth., ad 10, 10.*

<sup>3)</sup> Ibid.; ср. Lange, S. 144.

<sup>4)</sup> Keil, S. 255; Schanz, S. 289.

<sup>5)</sup> Winer: *Realvorterbuch*, Leipzig, 1848 г., Band. 2, S. 428.

трудности путешествія“<sup>1)</sup>, что и обозначаетъ ев. Маркъ. Но съ этимъ мнѣніемъ нельзя согласиться потому, что евангельскія сказанія не даютъ основаній къ различенію указываемыхъ Евв. Зитабеномъ моментовъ времени. Рѣчь всѣхъ трехъ евангелистовъ, очевидно, касается одного и того же времени. Изъ новѣйшихъ толковниковъ одни утверждаютъ, что апостоламъ было запрещено брать запасной жезлъ и дозволялось имѣть въ рукахъ только одинъ, необходимый для опоры и защиты<sup>2)</sup>, другіе же предполагаютъ, что по возрѣнію ев. Марка Господь запрещалъ апостоламъ все, что имѣло цѣнность и что доставляло имъ излишнія заботы, къ чему нельзя было причислить жезла, между тѣмъ какъ по представленію евв. Маттея и Луки, имъ не дозволялось все лишнее, не необходимое<sup>3)</sup>. Последнее изъ этихъ мнѣній представляется невѣроятнымъ какъ потому, что нѣтъ никакого основанія къ допущенію предполагаемыхъ, различныхъ точекъ зрѣнія евангелистовъ, такъ и потому, что жезлъ или посохъ въ рукахъ путешественниковъ не могъ быть излишнимъ и не необходимымъ. Остается, такимъ образомъ, признать за истинное то мнѣніе, что апостолы не должны были брать запаснаго жезла.

Основаніе, по которому апостоламъ запрещалось брать съ собою исчисленные предметы житейской необходимости, указываетъ Самъ Іисусъ Христосъ въ словахъ: *Ибо трудящійся достоинъ пропитанія* (Мѡ. 10, 10). Въ нихъ высказывается общее положеніе, имѣвшее силу закона еще въ ветхомъ заветѣ, гдѣ говорилось: *не раздражай рта волу, когда онъ молотитъ* (Второз. 25, 4). Смыслъ этого положенія тотъ, что кто для кого нибудь трудится, тотъ заслуживаетъ отъ него своего пропитанія, имѣетъ право получать его, какъ необходимое и должное,—подобно тому, какъ и волъ, молотящій или вообще производящій работу для своего хозяина, вполне заслуженно получаетъ отъ послѣдняго пропитаніе. Общій этотъ законъ имѣлъ полную силу и въ отношеніи къ провозвѣстникамъ евангельскаго ученія: *Господь повелѣлъ проповѣдующимъ*

<sup>1)</sup> Толков. Еванг. отъ Маттея, стр. 149.

<sup>2)</sup> Keil, S. 255.

<sup>3)</sup> Schanz, S. 290.

*евангеліе жить отъ благовѣствованія* (I Кор. 9, 14), говоритъ апостолъ Павелъ. Слѣдовательно, и апостолы, какъ служители слова Христова, „заслуживали пропитанія отъ тѣхъ, которымъ они помогали, для которыхъ трудились и работали. Это было не даръ имъ, но награда за ихъ труды“ <sup>1)</sup>.

Нѣкоторые изъ новѣйшихъ толковниковъ думаютъ, что Господь, запрещая апостоламъ запасаться при отправленіи на проповѣдь предметами житейской необходимости, научалъ ихъ, а вмѣстѣ съ ними и провозвѣстниковъ слова Божія всѣхъ вѣковъ полной нестяжательности, возлагалъ на нихъ подвигъ бѣдности и нищеты <sup>2)</sup>. Но наставленія Спасителя не имѣли такого общаго характера и примѣненія; они касались только перваго выступленія апостоловъ на проповѣдь и примѣнялись только къ положенію и обстоятельствамъ именно этого времени. До страданій Христа оставалось уже не много времени, ученикамъ Его нужно бы съ поспѣшностію оглашать евангельскимъ ученіемъ города и селенія еврейскія, и вотъ ни какія житейскія заботы не должны были отвлекать ихъ отъ ихъ цѣли и долга. „Такъ какъ они возвѣщали, говоритъ Евѡ. Зигабенъ, царство небесное, то и должно было имъ идти легкими и безпрепятственными, свободными отъ всякой земной заботы и внимательными къ одному только врученному имъ служенію“ <sup>3)</sup>, вѣруя, слѣдуетъ прибавить къ этому, что Отецъ Небесный не оставитъ ихъ Своимъ промышленіемъ и пошлетъ имъ все необходимое для нихъ.

Послѣ наставленій и снаряженій апостоловъ въ путь, Господь говоритъ имъ о способѣ выполненія ими своей миссіи и предписываетъ имъ правила поведенія во все время ихъ благовѣствованія. *Въ какой бы городъ или селеніе ни вошли вы, говоритъ Онъ, навѣдывайтесь, кто въ немъ достоинъ, и тамъ оставайтесь, пока не выйдете* (Мѡ. 10, 11). Апостолы должны были ограничить свою проповѣдь, какъ сказано выше, только погибшими овцами дома Израилева (Мѡ. 10, 6), но и изъ нихъ они должны были избирать болѣе достойныхъ, болѣе

<sup>1)</sup> Евѡ. Зигабенъ. Толков. Еванг. отъ Матѡея, стр. 149.

<sup>2)</sup> Olshausen, S. 339.

<sup>3)</sup> Толков. Еванг. отъ Матѡея, стр. 149.

способныхъ воспринять ихъ слово, людей благочестивыхъ и богобоязненныхъ. Въ какой бы городъ или селеніе они ни вошли съ своимъ благовѣстіемъ, должны были первоначально развѣдать, кто въ немъ можетъ быть признанъ за таковыхъ людей. Способъ распознаванія этихъ людей не указывается; но, нужно думать, что его составляли распросы у другихъ и собственное наблюденіе апостоловъ. Бенгель въ объясненіе *καταδύνασθε*—*ἐξέλθατε* говоритъ: „черезъ освѣдомленіе у другихъ и чрезъ собственное изслѣдованіе; благочестивые благочестивыхъ и нечестивые нечестивыхъ легко познаютъ“ <sup>1)</sup>. Развѣдавъ о людяхъ, достойныхъ принять ихъ, апостолы должны были поселиться у нихъ на все время пребыванія своего въ этомъ городѣ или селеніи. *Тамъ оставайтесь*—*ἄραγε μένετε*, т. е. въ домѣ этихъ достойныхъ людей. *Пока не выйдете*—*ἕως ἄν ἐξέλθῃτε*, не выйдете изъ города или села, въ которомъ пребывали <sup>2)</sup>. Оставаться въ одномъ и томъ же домѣ во все время пребыванія въ томъ или другомъ городѣ апостолы должны были потому, что мѣною домовъ, переходеніемъ изъ дома въ домъ они могли дать поводъ думать о себѣ, какъ о людяхъ безпокойныхъ, изнѣженныхъ и жадныхъ до наслажденій жизни, ищущихъ лучшаго приѣма и матеріальнаго обезпеченія <sup>3)</sup>. „Не повелѣваетъ переходить изъ дома въ домъ, говоритъ Св. Іоаннъ Златоустъ, чтобы имъ не подвергнуться вареванію въ чревоугожденіи и легкомысліи“ <sup>4)</sup>.

*Входя въ домъ, апостолы должны были приветствовать его, говоря: миръ дому сему* (Мѡ. 10, 12). Домъ—*τῷ οἴκῳ*—имѣется въ виду не всякій, въ который ни вошли бы апостолы для проповѣди, какъ думаютъ нѣкоторые толковники <sup>5)</sup>, но домъ, обладатели котораго оказались бы достойными принять ихъ и въ которомъ они намѣрены были основать свое пребываніе до пере-

<sup>1)</sup> Gnomon, p. 74.

<sup>2)</sup> По объясненію блж. Іеронима, апостолы должны были останавливаться въ домахъ только достойныхъ людей потому, „чтобы достоинство проповѣди не затмевалось безславіемъ принимающаго“. Opp. ed. 1684 г., th. 9, p. 25.

<sup>3)</sup> Keil, S. 256; Schanz, S. 291. „Мѣна домовъ, говоритъ Бенгель, могла дать имъ видъ людей изнѣженныхъ“. Gnomon, p. 74.

<sup>4)</sup> Opp. ed. Montfauson, p. 371, Русск. пер., стр. 61.

<sup>5)</sup> Такъ думаетъ de-Bette. Цит. см. у Meyer-a, S. 253.



хода въ другой городъ. Членъ τὴν поставленъ въ соотвѣстствіе καὶ τοῦ предшествующаго стиха. Домъ этотъ апостоламъ слѣдовало привѣтствовать—ἀσπάζασθε αὐτόν,—т. е., по объясненію Зигабена, испрашивать ему миръ <sup>1)</sup>. Привѣтствовать или выражать благожеланіе дому при входѣ въ него было древнѣйшимъ и священнымъ обычаемъ у всѣхъ народовъ. Блаж. Иеронимъ говорить, что греки при входѣ въ домъ произносили: χαίρε, а римляне: ave <sup>2)</sup>. У евреевъ входившій въ чужой домъ возглашалъ: *шаломъ лакемъ*,—что значить *миръ дому сему* (Быт. 43, 23; Суд. 19, 20) <sup>3)</sup>; съ тѣмъ же привѣтомъ должны были входить въ домъ и апостолы. Евреи придавали означенному привѣту большое значеніе и вѣрили, что когда придетъ Мессія, то начнетъ свою проповѣдь съ привѣта мира <sup>4)</sup>.

Хотя апостолы должны были привѣтствовать владѣтелей дома, въ который входили съ цѣлью найти въ немъ пристанище, обычнымъ и общеупотребительнымъ привѣтомъ мира, но въ устахъ ихъ онъ имѣлъ большее и высшее значеніе, имъ они призывали благословеніе на этотъ домъ. „Привѣтствіе ихъ было не простое слово, но благословеніе“ <sup>5)</sup>, говорить св. Златоустъ. Что таковъ былъ смыслъ ихъ привѣта,—это видно изъ слѣдующихъ затѣмъ словъ Самого Господа: *И если домъ будетъ достоинъ, то миръ вашъ придетъ на него; если же не будетъ достоинъ; то миръ вашъ къ вамъ возвратится* (Мѡ. 10, 13). Очевидно, домъ, въ которомъ поселялись апостолы, и который оказывался достойнымъ того, чтобы принять ихъ, дѣйствительно получалъ благословеніе Божіе послѣ апостольскаго привѣтствія, онъ наслаждался миромъ, спокойствіемъ и счастьемъ. Богъ посылалъ ему свои блага, доставлялъ ему спасеніе; въ отношеніи къ тому же дому, который не оказывался достойнымъ принятія апостоловъ, благословеніе ихъ не имѣло никакой силы и никакого значенія. Нѣкоторые изъ толковниковъ *придетъ* и *возвратится*—ἐλθέτω — ἐπιστρέφω — понимаютъ въ томъ смыслѣ, что при достоинствѣ дома на него съ при-

<sup>1)</sup> Толков. Еванг. отъ Маттея, стр. 150.

<sup>2)</sup> Opp. ed. 1684, th. 7, p. 25.

<sup>3)</sup> Фарраръ: Жизнь Иисуса Христа, стр. 169.

<sup>4)</sup> Schanz, S. 291.

<sup>5)</sup> Opp. ed. Montfaucou. p. 372; Русск. перев., стр. 62.

вѣстіемъ апостоловъ будутъ посланы благодатныя дары, какъ реальная духовная сила, при недостаткѣ же его они вновь возвратятся къ апостоламъ, сдѣлаются ихъ достоинствомъ и увеличатъ ихъ духовныя дарованія, что будетъ имъ наградою и утѣшеніемъ въ томъ, что не всѣ ихъ принимаютъ <sup>1)</sup>. Но такое представленіе дѣла является, во 1-хъ, слишкомъ человѣкообразнымъ и несоотвѣтствующимъ существу благодатныхъ даровъ, а во 2-хъ, противорѣчающимъ мѣстамъ Св. Писанія, въ которыхъ выражается подобная же мысль (Ис. 55, 11). Въ увеличеніи духовныхъ дарованій апостолы не нуждались, такъ какъ въ должной и необходимой для нихъ мѣрѣ получили божественную силу отъ Господа (Мѡ. 10, 1) <sup>2)</sup>. Что оказывались люди недостойные благословенія апостоловъ, это не должно было ихъ смущать, потому что ихъ благословеніе чрезъ то не осквернялось, а только оставалось безъ дѣйствія <sup>3)</sup>; имъ слѣдовало послѣ того идти дальше и преподавать свое благословеніе другимъ, болѣе достойнымъ.

Достоинство или недостойнство дома имѣло обнаружиться въ расположенности или нерасположенности его жителей къ принятію евангельскаго ученія. Ев. Лука, излагая наставленіе Господа 70 ученикамъ, говоритъ: *если будетъ тамъ (въ домѣ) сынъ мира, то почитъ и самъ миръ вашъ* (Лк. 10, 6), т. е. если будетъ расположенный къ миру, къ принятію благовѣствованія.

Къ тѣмъ, которые бы не приняли апостоловъ, Господь заводитъ имъ особое отношеніе, говоря: *А если кто не приметъ васъ и не послушаетъ словъ вашихъ; то, выходя изъ дома, или изъ города того, отрясите прахъ отъ ногъ вашихъ* (Мѡ. 10, 14). Гдѣ апостолы не увидѣли бы расположенія и стремленія къ принятію и усвоенію евангельскаго ученія, оттуда они должны были уйти, что вполне естественно, такъ какъ въ противномъ случаѣ они поступили бы противъ повелѣнія Господа: *Не давайте святыни псамъ и не бросайте жемчуга вашимъ предъ свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали васъ* (Мѡ. 5, 6). Уходя,

<sup>1)</sup> Olshausen, S. 341; Keil, S. 256.

<sup>2)</sup> Schanz, S. 292.

<sup>3)</sup> Fructus referetur ad vos,—говоритъ Тома Аквинатъ. Цитат. у Schanz'a, 8. 292.

они должны были отряхнуть прахъ отъ ногъ своихъ. Евреи, согласно съ ученіемъ раввиновъ, отряхали прахъ при возвращеніи изъ языческой земли въ еврейскую, такъ какъ языческая земля считалась нечистою и оскверняла вступаваго на нее <sup>1)</sup>. Но апостолы, отряхая прахъ отъ ногъ своихъ, символически обозначали не то, что они домъ или городъ, или, лучше, жителей ихъ признавали нечистыми, подобными язычникамъ, и относились къ нимъ съ презрѣніемъ, а то, что они считали, ихъ добровольно отвергшими свое спасеніе, и что поэтому, они прекращали съ ними всякое общеніе (Ср. Дѣян. 13, 51; 18, 6) <sup>2)</sup>, не изъ боязни оскверниться, но чтобы избѣжать суда, которому должны были подвергнуться не принявшіе вѣстниковъ мира и который предрекался имъ Спасителемъ въ словахъ: *Истинно говорю вамъ: отраднѣе будетъ земль Содомской и Гоморрской въ день суда, нежели городу тому* (Мѡ. 10, 15).

Города Содомъ и Гоморра, а также Адама и Сегоимъ были сожжены огненно-сѣрнымъ дождемъ за нечестіе и развратъ ихъ жителей (Быт. 19, 24—25). Истребленіе Содома и Гоморры въ Св. Писаніи представляется, какъ разительный примѣръ божественнаго правосудія, постигающаго нечестивыхъ (Втор. 29, 22; Іез. 13, 19; Іер. 49, 18). Но хотя Содомъ и Гоморра, или, иначе, жители ихъ потерпѣли уже наказаніе за свое нечестіе на землѣ, однако имъ предстоитъ еще понести за него новое наказаніе и въ день суда, т. е. суда всеобщаго, когда *всѣ находящіеся въ гробѣхъ, услышатъ гласъ Сына Божія, и изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни, а отмѣтившіе зло въ воскресеніи осужденія* (Іоан. 5, 28—29). Наказаніе развращенныхъ Содомлянъ будетъ тяжелымъ, но тѣмъ не менѣе легче, чѣмъ наказаніе жителей городовъ и селеній, которые бы не приняли учениковъ Христа,—это потому, что послѣднимъ яснѣе и полнѣе была раскрыта воля Божія. Содомляне имѣли свидѣтельство истины только отъ Лота,—сви-

<sup>1)</sup> Pulverem terrae ethnicae ex contactu inquinare docuerunt,—говорить Ляйтфутъ. Lightfoot. Horae Hebr. et talmud, ad Evang. Matth., 10, 14.

<sup>2)</sup> Keil, S. 256. Nil nobis vobiscum ultra commercii est, говорятъ Блекъ. Цит. у Meyer'a, S. 254.

дѣтельство слабое и не столь убѣдительное, какъ свидѣтельство учениковъ Христа, Который Самъ называлъ Себя *истиною* (Іоан. 14, 6) и говорилъ, что Онъ для того и пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ (Іоан. 18, 37). „Тяжелѣе будутъ наказаны, говоритъ Евѡ. Зигабенъ, не принимающіе и не слушающіе словъ апостольскихъ, потому что Содомъ и Гоморра не видѣли, подобно этимъ, безчисленныхъ чудесъ, и въ землю ихъ Спаситель не посылалъ учениковъ“ <sup>1)</sup>).

Между слушателями апостоловъ не только должны были быть недостойные и не желавшіе принять ихъ, но и такіе, которые имѣли обнаружить враждебное къ нимъ отношеніе, имѣли ихъ гнать и преслѣдовать, искать ихъ погибели. Господь, зная это, считалъ нужнымъ предупредить апостоловъ относительно грозившихъ имъ опасностей и укрѣпить ихъ въ борьбѣ съ ними. *Вотъ*, говорилъ Онъ имъ, *Я посылаю васъ, какъ овецъ среди волковъ: и такъ, будьте мудры, какъ змѣи, и просты, какъ голуби* (Мѡ. 10, 16).

*Вотъ*—*ἰδοὺ* (ср. Мѡ. 11, 8; 19, 27; 20, 18 и др.) обыкновенно употребляется для выраженія скорости и очевидности совершенія дѣйствія, а вмѣстѣ и показанія его новизны; такое же значеніе его и здѣсь <sup>2)</sup>). Спаситель ранѣе сказалъ, что окажутся такіе, которые не примутъ апостоловъ и не послушаютъ ихъ (ст. 14 и 15), а потомъ и объясняетъ, что скоро это явно обнаружится, потому что *вотъ* (теперь, тотчасъ) Онъ ихъ посылаетъ, какъ овецъ среди волковъ. Они вступаютъ теперь въ новыя отношенія къ людямъ, которыя и обнаружатъ враждебныхъ изъ нихъ апостоламъ. До сихъ поръ Господь изображалъ предъ апостолами свѣтлую сторону ихъ дѣятельности, а теперь приступалъ къ раскрытію и противоположной ей—мрачной <sup>3)</sup>).

Съ *Я (посылаю)*—*ἐγὼ*—толковники соединяютъ особенное значеніе. Одни полагаютъ, что имъ выражается здѣсь противоположеніе между Христомъ, посылающимъ апостоловъ, и опасностями, ожидавшими посланныхъ. Апостолы, окруженные врагами, могли

<sup>1)</sup> Толков. Еванг. отъ Матѣя, стр. 151.

<sup>2)</sup> Schanz, S. 293; Meyer, S. 254; Keil, S. 257.

<sup>3)</sup> Olshausen, S. 341.

бы опаздаться, съ одной стороны, малодушными, если бы ихъ посылалъ не Христосъ, ихъ Господь и учитель, Сынъ Божій, имѣвшій силу и могущество ихъ защитить; съ другой же стороны, они могли бы явиться неблагоразумными и мало-осмотрительными, если бы не были посланниками Того, Кто имѣетъ о нихъ божественное промышленіе <sup>1)</sup>). Памятованіе объ этомъ и желалъ Господь внушить имъ чрезъ указаніе на Себя, какъ пославшаго ихъ. Онъ какъ бы такъ имъ говорилъ: „вамъ предстоятъ великіе опасности, но вы не смущайтесь, потому что посылаю васъ Я, Который, какъ вы знаете изъ Моихъ бесѣдъ съ вами о Моёмъ лицѣ и о цѣли Моего прішествія въ міръ, есть Сынъ Человѣческій, явившійся основать царство небесное и разрушить господство князей сего міра; вы должны помнить, что во Мнѣ найдете защиту и будете подъ Моимъ покровительствомъ“ <sup>2)</sup>). „Какое было, говорить Св. Іоаннъ Златоустъ, для нихъ утѣшеніе во всѣхъ этихъ бѣдствіяхъ? Сила посылающаго. Поэтому-то Онъ прежде всего и сказалъ: *есть Я посылаю васъ*. Этого довольно къ вашему утѣшенію, этого довольно къ тому, чтобы васъ ободрить и чтобы вамъ не бояться никого изъ противниковъ вашихъ“ <sup>3)</sup>). Другіе думаютъ, что выраженіемъ *Я посылаю* Господь хотѣлъ указать апостоламъ, чтобы они при имѣвшихъ повстрѣчаться съ ними опасностяхъ держали себя сообразно съ свойствами и характеромъ Его мессіанской цѣли и съ планомъ Его домостроительства о спасеніи людей <sup>4)</sup>). Это мнѣніе не имѣетъ за себя никакихъ основаній, почему ему и слѣдуетъ предпочесть первое.

Посылалъ Господь апостоловъ какъ овецъ среди волковъ—*ἀποστόλοις ὡς ὄες πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων*. Не какъ овецъ къ волкамъ посылалъ Онъ ихъ, что бы значило посылать на гибель, а какъ овецъ между волками. Тяжелое положеніе апостоловъ, посылавшихся на проповѣдь во враждебный имъ міръ, уподоблялось положенію овецъ, вращающихся среди волковъ. Имъ, какъ и овцамъ, находящимся между волками, грозила

<sup>1)</sup> Schanz, S. 298.

<sup>2)</sup> Keil, S. 257.

<sup>3)</sup> Opp. ed. Montfaucon, p. 378; Русск. пер., стр. 75.

<sup>4)</sup> Meyer., S. 254.

постоянная опасность лишиться жизни, такъ какъ смиренными и беззащитными они шли съ своею проповѣдью къ злобнымъ, сильнымъ и гордымъ сынамъ міра сего, имѣвшимъ своихъ отцомъ діавола, который былъ человекоубійцею искони (Іован. 8, 44) <sup>1)</sup>. Въ средѣ (*in* вмѣсто *eis*), т. е. между волками (посланными апостолами), говоритъ Мальдонавъ въ объясненіе *in medio lupo*; это выраженіе обозначаетъ, что волковъ будетъ много, а овецъ мало. Одинъ волкъ между многими овцами производить великое опустошеніе; что же было бы, когда бы волковъ было гораздо болѣе овецъ? <sup>2)</sup>. Опасное положеніе апостоловъ требовало отъ нихъ, чтобы они были *мудры, какъ зми, и просты, какъ голуби*. Змѣя всегда считалась символомъ мудрости (Быт. 3, 1), а голубь—нравственно—незлобной чистоты. Змѣя—изворотливое животное,—она быстро ускользаетъ отъ преслѣдованія и скрывается отъ своего врага, голубь не заходитъ въ грязные мѣста, довѣрчиво относится къ ласкамъ и ни кому не причиняетъ вреда. Эти свойства змѣи и голубя должны были имѣть апостолы, какъ необходимыя для нихъ при имѣющихъ имъ повстрѣтаться опасностяхъ въ ихъ дѣятельности. Они, подъ водительствомъ Св. Духа (Мѣ. 10, 19), должны были совмѣщать мудрость, выражающуюся въ оснаніи опасности, въ изысканіи вѣрныхъ средствъ къ отвращенію и задержанію ея, съ чистотою, которая исключаетъ всякую нравственную порчу, безнравственныя думы и чувствованія, безнравственныя рѣшенія и дѣятельность. Апостолы должны были имѣть дѣло съ злыми, коварными и нравственно грубыми противниками, —для борьбы съ ними имъ и была нужна мудрость; на людей же простодушныхъ и восприимчивыхъ къ истинѣ и добру они легче всего могли подѣйствовать своею простотою. Даже злобу и коварство людей, враждебно настроенныхъ, можно укротить только любовью и благожелательностію. „Мудръ какъ змѣя, говоритъ Св. Василій Великій, кто предлагаетъ ученіе съ осмотрительностію и съ разумніемъ, какъ успѣшно привести слушателей къ благопокорности. А цѣль, какъ голубь, кто не

<sup>1)</sup> Lange, S. 147.

<sup>2)</sup> Comment., p. 225.

держитъ и въ мысли, чтобы мстить злоумышляющему. Господь даетъ сіе повелѣніе ученикамъ, посылая ихъ на проповѣдь, гдѣ была потребность и въ мудрости для убѣжденія, и въ незлобіи на злоумышляющихъ <sup>1)</sup>). Соединеніе въ себѣ обоихъ указанныхъ свойствъ хотя составляетъ для людей дѣло великой трудности, но во всякомъ случаѣ дѣло не невозможное при помощи божественной благодати. Высочайшій образецъ такого совмѣщенія представляетъ Собою Самъ Іисусъ Христосъ <sup>2)</sup>).

*Мудры* въ подлинникѣ стоятъ φρόνιμοι, а *просты*—ἀπλάτοι. φρόνιμος отъ φρονέω, или во мн. ч. φρόνες, значить умъ, разумъ, рассудительность, обнаруживающаяся въ отношеніяхъ людей къ мировымъ событіямъ, въ умѣньи первыхъ правильно понять и оцѣнить послѣднія и принять въ нихъ сообразно съ этимъ то или другое участіе <sup>3)</sup>). 'Απλάτος, отъ ἀπλότης — смѣшивать, разбавлять, значить: несмѣшанный (non mixtus), чистый, простой, безъ всякой лжи. 'Απλάτος съ этимъ значеніемъ встрѣчается въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія (Рим. 16, 19; Фил. 2, 15) и часто у классиковъ <sup>4)</sup>).

Чтобы апостолы могли исполнить требованіе о совмѣщеніи мудрости съ простотою, имъ слѣдовало быть особенно осторожными, быть постоянно на стражѣ своей безопасности. *Остерегайтесь же людей*,—продолжалъ Свою рѣчь Господь: *ибо они будутъ отдавать васъ въ судилища, и въ синагогахъ своихъ будутъ бить васъ* (Мѡ. 10, 17).

*Остерегайтесь же*—προσεχετε δε; προσέχω ἀπό τινός значить беречься чего, остерегаться. Нѣкоторые толковники *προσεχετε* даютъ значеніе: будьте внимательны, обратите вниманіе <sup>5)</sup>), но остерегайтесь съ большею точностью передаетъ мысль подлинника.—*Же*—δέ—связываетъ рѣчь съ предшествующею, указываетъ на продолженіе послѣдней, именно,—на то, что апостолы данными имъ наставленіями (ст. 16) должны будутъ пользоваться соотвѣтственно имѣющимъ наступить обстоятельствамъ

<sup>1)</sup> Твор. Василия Великаго, Москва, 1847 г., ч. 5, стр. 331—332.

<sup>2)</sup> Meyer, S. 255; Schanz, S. 294.

<sup>3)</sup> Olshausen, S. 342.

<sup>4)</sup> Meyer, S. 255; Schanz, S. 294.

<sup>5)</sup> Keil, S. 258.

ихъ жизни, ихъ положенію, которое опредѣляется дальнѣйшими словами: *будутъ отдавать васъ* и т. д. <sup>1)</sup>).

Остерегаться апостоламъ нужно было *людей*—ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν, т. е. тѣхъ, которые въ предшествующемъ стихѣ названы волками. Блаж. Иеронимъ разумѣтъ здѣсь подъ людьми книжниковъ и фарисеевъ <sup>2)</sup>, но справедливо замѣтилъ Мальдонать, что лучше разумѣть подъ ними вообще людей, враждебно настроенныхъ противъ евангелія <sup>3)</sup>. Такими людьми были вообще всѣ люди въ ихъ естественномъ состояніи; всѣ они представляли собою для апостоловъ нѣчто враждебное,—тотъ *міръ*—κόσμος, къ которому ученики не принадлежали (Іоан. 15, 19) и который ихъ ненавидѣлъ (Іоан. 17, 14). На такое пониманіе ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν указываетъ τῶν—членъ родовой, обобщающій.

Злоба враждебныхъ апостоламъ людей обнаружится въ томъ, что *они будутъ отдавать ихъ* (апостоловъ) *въ судилица и въ синагогахъ своихъ будутъ бить ихъ*, какъ тяжкихъ преступниковъ. Въ судилица въ подлинникѣ εἰς οὐ ἐδρία, т. е. вообще во всякое судебное собраніе, здѣсь въ частности нужно разумѣть провинціальныя судища въ селеніяхъ и городахъ (ср. Мѡ. 5, 21 и 22; Мр. 13, 9), а не синедріонъ, какъ великое верховное іудейское судище, состоявшее изъ 72 членовъ. Синагоги были мѣстными учрежденіями, имѣвшими право налагать дисциплинарныя наказанія. Къ этимъ наказаніямъ принадлежало бичеваніе преступника, которое и предрекается Господомъ въ словахъ: *будутъ бить васъ*—μαστιγώσουσιν ὑμᾶς. На право синагогъ бичевать ясно указывается въ Св. Писаніи Новаго Завѣта, но, не смотря на то, нѣкоторые толковники отрицаютъ это ихъ право на томъ основаніи, что о немъ ничего не говоритъ древнѣйшая раввинская литература <sup>4)</sup>.

Не довольствуясь тѣмъ, что апостолы будутъ предаваемы іудейскимъ судьямъ, враждебные Христу люди будутъ приво-

<sup>1)</sup> Meyer, S. 255; Schanz, S. 294; Мальдонать говоритъ: δὲ videtur poni pro ἑα—ergo. Comment., S. 226.

<sup>2)</sup> Opp. ed. 1684 г., th. 9, p. 25.

<sup>3)</sup> Comment., p. 225.

<sup>4)</sup> См. Vitringa: De Synagoga vet., 3, 1 c. 11; Viner: Real.—wort. 2, S. 571.



дѣть ихъ для суда и наказанія къ языческимъ правителямъ. И поведутъ васъ, говоритъ Спаситель, продолжая Своею рѣчь, къ правителямъ и царямъ за Меня для свидѣтельства предъ ними и язычниками (Мѡ. 10, 18).

И—въ греческомъ текстѣ выражено чрезъ καί—δέ. Καί указываетъ на однородность рѣчи съ предшествующей, а де—на различіе. Однородность состоитъ въ данномъ случаѣ въ томъ, что какъ въ предшествующей рѣчи (ст. 17), такъ и въ настоящей говорится о преслѣдованіи апостоловъ ихъ врагами, а различіе въ томъ, что въ первый—о преслѣдованіи со стороны іудеевъ, а во второй со стороны языческаго правительства <sup>1)</sup>. Какъ связь, καί—δέ имѣетъ въ предложеніи усиливающее значеніе, подобно εἰ—νεго, и должно быть передано: и также, съ другой стороны, снова <sup>2)</sup>.

Подъ правителями—ἡγεμόνας, къ которымъ имѣли быть приводимы апостолы, большинство толковниковъ разумѣетъ трехъ видовъ верховныхъ правителей римскихъ провинцій—пропректоровъ, преконсуловъ и прокураторовъ <sup>3)</sup>, а подъ царями—βασιλεῖς—царей въ собственномъ смыслѣ <sup>4)</sup>.

Подвергаться суду и наказаніямъ имѣли апостолы отъ враждебныхъ имъ людей для свидѣтельства предъ ними и язычниками—εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν. Къ чему относится αὐτοῖς, т. е. предъ кѣмъ преда нимъ должны были свидѣтельствовать апостолы, мнѣнія толковниковъ объ этомъ разнятся. Одни относятъ αὐτοῖς къ ἡγεμόνας καὶ βασιλεῖς и полагаютъ, что рѣчь идетъ о свидѣтельствѣ предъ римскими правителями и царями <sup>5)</sup>, другіе же подъ αὐτοῖς разумѣютъ іудеевъ, о свидѣтельствѣ предъ которыми апостоловъ наравнѣ съ язычниками и говоритъ Господь. Последнее мнѣніе принимается большинствомъ новѣйшихъ толковниковъ <sup>6)</sup> и нѣкоторыми учителями церкви <sup>7)</sup>. Преимущество его предъ первымъ обнаруживается

<sup>1)</sup> Schanz, S. 295.

<sup>2)</sup> Keil, S. 258.

<sup>3)</sup> Keil, S. 258; Meyer, S. 265; Lange, S. 147; Schanz, S. 295.

<sup>4)</sup> „Напр. Агриппа“, замѣчаетъ Keil, S. 258.

<sup>5)</sup> Такъ думаютъ Блекъ и Вейсъ; Цит. у Keil-я, S. 268.

<sup>6)</sup> Meyer, S. 266; Keil, S. 258; Schanz, S. 295; Lange, S. 147.

<sup>7)</sup> Евѣ. Зигабелъ: Толкованіе Еванг. отъ Матвея, стр. 154.

и изъ самаго контекста евангельской рѣчи. Во 1-хъ, если подѣлать разумѣть правителей и царей, то будетъ неможнымъ особенное упоминовеніе о свидѣтельствѣ предъ язычниками и издѣленіе изъ среды ихъ правителей и царей, которые тоже были язычниками <sup>1)</sup>; во 2-хъ, 17 и 18 стихи тѣсно связаны между собою, такъ какъ рѣчь ихъ имѣетъ одну и ту же цѣль, а посему для *свидѣтельства*—*eis martýron*—относится не только ко второй половинѣ этой рѣчи (ст. 18), но одинаково должно быть распространено и на первую (ст. 17). Если же такъ, то, слѣдовательно, *αὐτοῖς* указываетъ не только на лицъ, поименованныхъ въ 18 стихѣ, но и на іудеевъ <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ, несомнѣнно, апостоловъ гонители ихъ имѣли отдавать въ судилища, бичевать въ синагогахъ, приводить къ римскимъ правителямъ для *свидѣтельства* предъ іудеями и язычниками. Что это за свидѣтельство,—опредѣляется дополненіемъ *за Меня—ἐνεκα ἐμοῦ*, т. е. свидѣтельство о *Мнѣ* (Христѣ), о Его личности, Его достоинствѣ <sup>3)</sup>. Мужественное и твердое исповѣданіе апостолами на судѣхъ во Христа, какъ Мессію и Сына Божія, должно было быть свидѣтельствомъ для іудеевъ и язычниковъ истинности христіанскаго ученія, божественнаго его происхожденія. Если же бы, не смотря на такое очевидное доказательство истинности христіанства, іудеи и язычники не увѣровали во Христа, то это же самое свидѣтельство должно было обратиться въ обличеніе и осужденіе ихъ, почему отцы и учителя церкви и нѣкоторые изъ новыхъ толковниковъ для *свидѣтельства* выясняютъ чрезъ выраженіе: *οὐκ ὀλίγον αὐτῶν*,—т. е., іудеевъ и язычниковъ <sup>4)</sup>.

Апостолы, простые и необразованные рыбаки, представлявшіе собою, по слову ап. Павла, *немудрое и немощное міра* (1 Кор. 1, 27), естественно могли смутиться при мысли, что имъ придется предстать предъ лицомъ людей знатныхъ, каковы

<sup>1)</sup> Meyer, S. 256.

<sup>2)</sup> Мальдонакъ: Comment., p. 226; Бенгелъ: Gnomon, p. 75; Keil, S. 258; Lange, S. 147.

<sup>3)</sup> Meyer, S. 256.

<sup>4)</sup> Златоустъ, блж. Теофилактъ, Елѣ. Залабенъ, Мальдонакъ и др.

были правители и цари, и оказаться предъ ними неопытными и неискусными въ словѣ при защитѣ и оправданіи себя. Господь, предупреждая безпокойство ихъ относительно этого, а вмѣстѣ и ободряя ихъ, говорилъ: *когда же будутъ предавать васъ, не заботьтесь, какъ или что сказать; ибо въ тотъ часъ дано будетъ вамъ, что сказать* (Мѡ. 10, 19). *Когда будутъ предавать*—δταν δὲ παραδιδῶσιν, т. е. когда дѣйствительно случится такъ, что васъ будутъ предавать. Въ нѣкоторыхъ кодексахъ вмѣсто παραδιδῶσιν стоятъ или παραδωσουσιν, или же παραδῶσιν. Первое чтеніе могло произойти вслѣдствіе простого механическаго заимствованія этого глагола изъ 17 стиха, а второе—вслѣдствіе пропуска слога δι при перепискѣ <sup>1)</sup>. *Не заботьтесь, какъ или что сказать*—μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί λαλήσητε. Апостолы не должны были заботиться ни о формѣ, ни о содержаніи своей рѣчи предъ царями и правителями: πῶς указываетъ на форму, а τί на содержаніе. Раздѣленіе πῶς и τί чрезъ ἢ усиливаетъ значеніе и смыслъ рѣчи <sup>2)</sup>. *Въ тотъ часъ дано будетъ вамъ, что сказать*—δοθήσεται ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσετε. *Въ тотъ часъ*, т. е. когда апостолы будутъ отвѣчать предъ правителями, давать свое свидѣтельство предъ ними. Толковники обращаютъ вниманіе на то, что въ выраженіи: *не заботьтесь, какъ или что сказать* употреблено λαλήσητε, а въ выраженіи: *данъ будетъ, что сказать*—λαλήσετε, и дѣлаютъ предположенія относительно происхожденія этой разности <sup>3)</sup>. Но отчего бы она ни произошла,—это не имѣетъ важнаго значенія, потому что замѣна одного времени глагола другимъ въ данномъ случаѣ не искажаетъ евангельскаго текста; будетъ ли сказано: *что вамъ должно будетъ сказать*, или: *что вы скажете*,—смыслъ останется одинъ и тотъ же <sup>4)</sup>. Останавливаются толковники еще и на той разности въ указанныхъ нами выраженіяхъ, что въ первомъ употреблено: *какъ или что*, а во второмъ только—*что*—τί; но въ объясненіе этого нужно сказать, что вмѣстѣ съ τί въ послѣднемъ выраженіи дается и πῶς <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Keil, S. 259, примѣч.

<sup>2)</sup> Ibid. Бенгель говоритъ: Eleganter notatur cura. Gnomon p. 76.

<sup>3)</sup> Meyer, S. 257; Keil, S. 259, примѣч.

<sup>4)</sup> Schanz, S. 259.

<sup>5)</sup> Ubi tō quid obtigit, tō quomodo non deest,—замѣчаетъ Бенгель, Gnomon, p. 76.

Бѣмъ будетъ дано апостоламъ то, что и какъ имъ слѣдовало говорить,—это видно изъ дальнѣйшей рѣчи Спасителя: *ибо не вы будете говорить, но Духъ Отца вашего будетъ говорить въ васъ* (Мѡ. 10, 20). Духъ Отца т. е. исходящій отъ Отца. Св. Духъ (Іоан. 14, 16—17, 26; 15, 26; 16, 7—14) будетъ источникомъ знанія и премудрости апостоловъ въ то время; Онъ озаритъ ихъ свѣтомъ божественнаго Откровенія (Ис. 50, 4; Лк. 21, 15; I Кор. 2, 10, 13; Ефес. 6, 19) и, сдѣлавъ ихъ пророками Новаго Завѣта, вложитъ слова въ ихъ уста. „Въ другомъ мѣстѣ, говоритъ Св. Іоаннъ Златоустъ, Онъ (Христосъ) сказалъ: *Я дамъ вамъ уста и премудрость* (Лк. 21, 15); а здѣсь, говоря—*Духъ Отца вашего будетъ говорить въ васъ*, Онъ возводитъ ихъ въ достоинство пророческое“<sup>1)</sup> Примѣненіе апостолами своихъ естественныхъ силъ и способностей этимъ обѣтованіемъ Господа, конечно, не исключалось, но силы и способности эти—освящались и укрѣплялись Св. Духомъ.

Противоположеніе между *не* и *но*—*οὐ* и *ἀλλὰ* въ рѣчи Спасителя о дарованіи апостоламъ божественной помощи есть рѣшительное, придающее обѣтованію Его особенное значеніе,—указывающее на его непреложность, въ которой Онъ хотѣлъ утвердить апостоловъ. Это обѣтованіе непременно исполнится, они непременно будутъ одушевлены Духомъ Отца небеснаго.

*Ив. Перовъ.*

(Окончаніе будетъ).

<sup>1)</sup> Opp. ed. Montfaucon, p. 381; Русск. пер. стр. 81.

## Приготовленіе древняго міра къ принятію христіанства.

Переводъ съ англійскаго сочиненія Р. М. Уенли: The Preparation for Christianity in the ancient world.

(Продолженіе \*).

### ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Новый періодъ греческой философіи, извѣстный подъ именемъ самокритицизма.

„Ни одинъ изъ философовъ не жилъ такъ, какъ хотѣлъ; но, проводя свое время въ городѣ... философы въ своихъ занятіяхъ опредѣлялись общественнымъ благомъ; они смотрѣли на себя, какъ на принадлежащихъ не самимъ себѣ, но своей странѣ“.

Для того, чтобы опутить тонкій аромать греческой цивилизаціи, недостаточно общихъ средствъ. Гдѣ религіозная, гражданская и артистическая жизнь такъ тонко сплелась, тамъ обыкновенныя умозаключенія о дѣйствительности могутъ дать искаженное и невѣрное представленіе. Какъ обыкновенно случается, время рождаетъ человѣка. Платонъ былъ философъ, поэтъ и гражданинъ вмѣстѣ; своимъ богатымъ воображеніемъ не менѣе чѣмъ и своимъ рѣдкимъ знаніемъ, онъ воздѣйствовалъ на Еллинскую образованность настолько, насколько онъ воплотилъ въ своемъ лицѣ ея отличительныя черты и особенности. Въ сочиненіяхъ Платона грекъ открывалъ самого себя, показывая тѣ незначительнѣйшія вліянія, которыя нашли свое полное осуществленіе въ его культурѣ; въ сочиненіяхъ Аристо-

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 5.

теля греческій мыслитель передаетъ все, что эта жизнь сказа-  
ла о человѣкѣ, объ обществѣ и о физическомъ мірѣ. Такъ они  
оба другъ друга дополняютъ, въ то же время будучи оба фило-  
софами. Они совершаютъ свое дѣло подъ условіями, которыя  
не были совершенно различны. Платонъ и Аристотель измѣ-  
рили высоту и глубину всей еллинской цивилизаціи; изъ нихъ  
же устъ были произнесены ея вѣдѣствія судъ и оправданіе.

Когда мы говоримъ о Сократѣ, предъ нашимъ умственнымъ  
взоромъ возстаетъ образъ достойнѣйшаго человѣка. Когда же  
вспоминаемъ Платона или Аристотеля, то въ вызванномъ обра-  
зѣ преобладающее мѣсто занимаетъ авторъ, или мыслитель;  
человѣкъ здѣсь какъ бы скрывается или отступаетъ въ тѣнь  
писаній. По отношенію къ Сократу интересъ заключается въ  
томъ, что онъ сдѣлалъ, а по отношенію къ Платону и Ари-  
стотелю—въ томъ, о чемъ они писали, о чемъ думали, что  
систематизировали. Этотъ внутренній истиннѣе угадывается  
истину. Сократъ занимаетъ свое мѣсто въ мировой исторіи,  
благодаря своей жизни и практическому ученію; его главные  
ученики—своимъ разумнымъ представленіемъ этой же самой  
жизни. Отсюда ихъ важное значеніе, какъ грековъ, но значе-  
ніе Сократа еще болѣе важно, какъ человѣка. Платонъ и Ари-  
стотель нашли сознательное выраженіе для тѣхъ идеаловъ, ко-  
торые такъ долго управляли поведеніемъ людей, не сознавав-  
шихъ ихъ внутренней важности. Тысячи и тысячи грековъ  
пропали и исчезли, работая для тѣхъ идеаловъ, которые изо-  
бражены въ Республикѣ, или Этикѣ. Воины и государствен-  
ные мужи, моряки и артисты, работники, женщины и малень-  
кія дѣти отдавали все свое—свою жизнь—городу—государству.  
Хотя они не знали того, что они дѣлали, однако ихъ общая  
жертва дала выинный цвѣтъ въ неподобныхъ произведеніяхъ  
скульпторовъ, драматистовъ, правителей, ораторовъ и истори-  
ковъ, которые дѣйствовали болѣе сознательно и потому ихъ  
жертва была болѣе совершенна. Но и они также, подобно  
своимъ безымяннымъ и забытымъ братьямъ, повнажи разочаро-  
ваніе, пораженіе и смерть. Всѣ то, на что они надѣялись, не  
совершилось, однако ихъ стремленіе перешло въ потомство и  
здѣсь изъ пророческаго стремленія оно обратилось въ дѣйстви-

тельный фактъ и явилось питомникомъ еще болѣе значительнаго будущаго. Каковы же эти были таинственныя, страстныя стремленія? Сверхъ того, какъ могли сохраниться ихъ слѣдствія; какъ удержалось отъ разрушенія времени ихъ замѣчательное совершенство? Платонъ и Аристотель даютъ намъ отвѣты на эти вопросы. Первый, силою своего гениа, схватывалъ дѣйствительную жизнь своей страны и сохранилъ ее живой для нашего наученія, давъ возможность намъ видѣть, что въ самомъ ея существѣ лежитъ ея полное оправданіе. Послѣдній, побуждаемый отчасти любопытствомъ, а отчасти быстрой перемѣной обстоятельствъ, раскрывалъ ея постоянные уроки, изслѣдуя тотъ или другой видъ ея разнообразныхъ проявленій болѣе, чѣмъ всю жизнь, взятую саму въ себѣ. Платонъ воплотилъ навсегда ступени еллинской цивилизаціи и собралъ ея несвоевременный урокъ въ одну большую книгу. Аристотель, направляя свое зрѣніе больше на предметъ, чѣмъ на живой организмъ, извлекъ отсюда многочисленныя слѣдствія то въ томъ, то въ другомъ отношеніи и объяснилъ законы, которые иллюстрировали факты. Короче говоря, вся сила и вся слабость еллинской образованности (культуры) были приведены къ ясному сознанію соединенными усиліями этихъ двухъ мыслителей; и въ ихъ трудахъ собранныя характеристики остаются для наученія и предостереженія человѣчеству.

Еллинскій духъ воплотилъ себя всего въ этихъ двухъ замѣчательныхъ мыслителяхъ и примѣнилъ свои собранныя средства къ разрѣшенію основныхъ проблемъ міровой жизни и человѣческаго существа. Мысль Сократа, „что неизслѣдованная жизнь недостойна жизни“ явилась болѣе расширенной и углубленной. Ибо жизнь общества, критически изслѣдованная со всѣхъ сторонъ, была замѣнена интересами единичной личности; личность должна раскрывать себя при свѣтѣ, исходящемъ отъ общества. Платонъ пытался изучить связь между вещью и мыслителемъ; показать, какъ разнообразные элементы, данныя въ опытѣ: мысль, ощущеніе, страсть и т. п. измѣняются; наконецъ, пытался опредѣлить нравственную природу человѣка, какъ она открывается въ его необходимомъ отношеніи къ политической организаціи. Говоря вообще, ему не удалось отдѣ-

лить моральной и политической стороны, именно потому только, что органическая идея государства была сильна еще и нѣкоторымъ образомъ была даже оживотворена имъ. Республика, его главное сочиненіе, по вопросу объ организаціи общества касается всего—метафизики, психологіи, соціологіи, философіи религіи, воспитанія, искусства. Здѣсь дѣйствительно собрано все, чѣмъ онъ интересовался. Напротивъ, Аристотель раздѣлилъ всѣ эти вопросы, нѣкоторые систематизировалъ, избобрѣлъ точный научный языкъ для ихъ точнаго обсужденія, пытался открыть и примѣнять принципы къ каждой ограниченной области. Однако онъ и его учитель равно стремились къ полному освобожденію греческаго духа—начавшемуся еще у Сократа—отъ долгаго удовлетворенія полуистинами. Фактъ, что есть два міра—духовный и матеріальный, идеальный и физическій, политическій и моральный, міръ—разума и міръ страсти—теперь вполне сознанъ и величіе открытыхъ проблемъ не допускаетъ ни легкаго, ни быстрого рѣшенія. Итакъ, насколько касается нашей настоящей работы, заслуга Платона и Аристотеля состояла въ томъ, что они полно и съ безошибочной точностью опредѣлили глубочайшіе вопросы, которые изъ вѣка въ вѣкъ стояли предъ лицомъ человѣчества; они указали на различіе, доходящее до полной противоположности, между міромъ и дѣйствіемъ. Есть два міра. Совершенно чужды ли они другъ другу? Или мы сможемъ найти Бога—этотъ принципъ единства, который проявляясь одинаково во всѣхъ, обуславливаетъ ихъ послѣднюю и неизмѣнную гармонію?

Человѣческая ограниченность не даетъ возможности рѣшить такого важнаго вопроса. Мы должны умалчивать и о способахъ рѣшенія и оставаться довольными, сосредоточивши вниманіе на результатахъ. Два важныхъ слѣдствія должно держать ясно въ умѣ. Оба мыслителя стремились придти къ тому, чтобы установить правильное воззрѣніе на жизнь и міръ. Но ихъ стремленіе смотрѣть на жизнь и міръ, какъ цѣлое съ нравственной или метафизической точки зрѣнія, оставалось далеко не законченнымъ. Они, какъ это часто бываетъ, ища, не находили Бога, потому что для Платона единство общественное поглощало всѣ индивидуальныя особенности; у Аристотеля же, ум-



ственная (интеллектуальная) жизнь, такъ смутно свойственная міру дѣйствительности, составляла высочайшій идеалъ. Однимъ словомъ, антагонизмъ сморѣе былъ замолчанъ, чѣмъ побѣжденъ, и Богъ не былъ близокъ ни одному изъ нихъ. Въ самомъ объясненіи новыхъ проблемъ лежало нѣчто скрытое, предназначенное къ раскрытію въ болѣе отдаленное время. Греческій самокритицизмъ закончился перестройкою воздвигнутаго зданія, которая всегда поучительна и вмѣстѣ глубоко несовершенна, именно потому что критицизмъ былъ греческій и только греческій. Для нашей настоящей цѣли будетъ достаточно рассмотреть эти двѣ противоположныя стороны.

Разсматривая въ отношеніи къ приготовленію къ христіанству, интересъ греческой цивилизаціи, въ самой ли Греціи, или на широкихъ аренахъ Македонской и Римской имперіи, естественно сосредоточиться на поставленномъ пробужденіи сознанія достоинства человѣческой личности и на вытекающихъ отсюда заключеніяхъ. Исторія этого пробужденія начинается съ Сократа, какъ мы видѣли. Непосредственно послѣ его смерти, явились Сократовскія школы, такъ называемыя Младшіе Сократики, которые специально занимались человѣческимъ индивидуумомъ. По воззрѣніямъ Киринейцевъ, человѣкъ живетъ для удовольствія; по воззрѣніямъ Мегарцевъ—для интеллектуальнаго познанія; по воззрѣніямъ Циниковъ—для свободы отъ общественныхъ договоровъ. Но, какъ было показано, событія Греческой исторіи усилили интересъ въ социальнымъ проблемомъ у Платона и Аристотеля и побудили ихъ уменьшить значеніе индивидуума,—въ отношеніи къ обществу, членомъ котораго онъ являлся. Затѣмъ можно сказать, что эти философы произвели остановку въ слишкомъ быстромъ и широкомъ движеніи мысли. Они стремились дать вѣчный урокъ, во-первыхъ, потому что они подводили итогъ всему выработанному греческимъ гениемъ; а во-вторыхъ, потому, что они усвоили точку зрѣнія, предполагавшуюся особенно новой. Признаніе закона, что человѣкъ есть опора своихъ братьевъ, съ послѣдующимъ провозглашеніемъ „этической культуры“, нынѣ считается многими за открытіе духа девятнадцатаго столѣтія. Часто мы находимъ, что Платонъ и Аристотель говорятъ въ очень близкомъ для насъ духѣ. Въ нѣ-

которыхъ отношеніяхъ ихъ взгляды являются непохожими на ваши. Въ то же самое время они доставляютъ намъ единственный случай для оцѣнки вмѣстѣ силы и слабости общественной идеи, какъ она тогда понималась, затѣмъ, они даютъ вамъ характеристики, которыя глубоко вліяли на древній міръ въ его медленномъ пробужденіи сознанія тѣхъ нуждъ, которыя только одно христіанство могло удовлетворить.

Особое своеобразіе, вѣчная прелесть и значеніе трудовъ Платона и Аристотеля вытекаютъ изъ ихъ стремленія представить единство матеріальнаго міра и солидарность греческаго человѣчества. Они стремились достигнуть принциповъ, годныхъ для объясненія различій и противорѣчій, на которыя такъ богаты природа и общество. Другими словами, они имѣютъ постоянное значеніе, потому что они первые стали на истинно философскую точку зрѣнія, на ту точку зрѣнія, которая равно въ естествознаніи, въ соціологіи и въ философскомъ (спекулятивномъ) мышленіи, составляетъ отличительную особенность новѣйшей мысли. Вѣчное значеніе и важность такого взгляда на глубокіе вопросы жизни лежитъ именно въ положительномъ конструктивномъ характерѣ.

Миссія великаго человѣка обыкновенно опредѣляется двояко. Онъ подводитъ къ итогу (суммируетъ) существенные элементы, какъ въ прошломъ, такъ и въ настоящемъ той цивилизаціи, къ которой онъ принадлежитъ; и изъ этой новой высоты, такъ достигнутой, онъ начерчиваетъ направленіе для будущаго. Его общая цѣль сохранить то, что есть лучшаго и указать, что должно быть уничтожено для того, чтобы ослабить, или предотвратить грядущія бѣдствія. Платонъ и Аристотель выполнили эти требованія вполне совершенно для своего времени и для своего поколѣнія. У одного преобладаетъ глубокое сознаніе необходимости общественнаго переустройства; у другого начинается открываться сознаніе необходимости удаленія неблагопріятныхъ современныхъ условій. Устройство новаго государства, въ которомъ всѣ несовершенства, существовавшія въ Аѳинской демократіи, были бы удалены, гдѣ порочныя крайности, развитыя греческимъ гражданствомъ были бы уничтожены, составляетъ центральный пунктъ интереса. Самое серьезное вниманіе обра-

щено на воспитаніе человѣка—воспитаніе есть дѣло государственное, оно предполагаетъ договоръ съ другими. Формально этотъ взглядъ оказалъ громаднѣйшую услугу. Но его успѣхъ зависитъ отъ того общества, которому поручено воспитаніе и отъ той цѣли, къ какой оно направляется. Человѣкъ не есть достойный экземпляръ челоуѣчества до тѣхъ поръ, пока не будетъ такъ воспитанъ, чтобы онъ смогъ занять мѣсто въ общественномъ организмѣ;—до тѣхъ поръ пока, благодаря своему воспитанію, онъ не достигнетъ яснаго идеала, которому его жизнь можетъ быть достойно посвящена. Какого же идеала? Жизнь государства основывается на четырехъ главныхъ добродѣтеляхъ—воздержаніи, мужествѣ, мудрости и справедливости. Основанія, почему эти добродѣтели необходимы, у философовъ старательно обработаны. Общество покоится на справедливости, но не въ нашемъ смыслѣ этого слова. Справедливость является скорѣе принципомъ, чѣмъ добродѣтью. Она проникаетъ политическое тѣло, когда всякій гражданинъ занимаетъ то положеніе, которому соотвѣтствуютъ его способности и безъ жалобъ остается на всегда въ той сферѣ, въ какую онъ поставленъ.

Далѣе, государство единственный судья вмѣстѣ этой способности и того положенія, которое оно назначаетъ. Опасности, угрожавшія самому существованію греческаго государственнаго строя (politeia)—неосторожность народа, его вниманіе къ краснорѣчію совершенно несостоятельныхъ шарлатановъ, его готовность принимать и приносить недостойную лесть—все это располагало къ размышленію. И у Платона было сильное желаніе спасти сперва государство, потому что только при его сохранности возможно было совершить возрожденіе личности. По его взгляду, всякій гражданинъ владѣетъ правомъ на занятіе того положенія, для котораго опредѣлила его природа; и государство, ради своего собственнаго постоянного существованія, должно быть такъ устроено, чтобы всякій могъ занять соотвѣтствующее ему мѣсто. Одинъ живетъ, движется и имѣетъ свое существо во многомъ. Платонъ признаетъ разъ навсегда, что общество есть организованная система и онъ видитъ также, что подобно всѣмъ системамъ, оно должно быть разсматриваемо, какъ ограниченное цѣлое, дѣй-

ствующее для спеціальныхъ цѣлей. Его сила зависитъ отъ этого понятія; его слабое мѣсто лежитъ въ тѣхъ ограниченіяхъ, которыя, по его мнѣнію, были необходимы. Родъ государства составляетъ его идеаль; у Аристотеля, съ другой стороны, родъ жизни достигается лучшими формами моральной теоріи. Оба согласны въ томъ, что Богъ—гармоничное единство жизни и вещей, можетъ быть открытъ. Одинъ обращаетъ свою мысль на идеальное общество, гдѣ философы будутъ царями; другой—на идеальную жизнь созерцанія, которую извѣстный характеръ цивилизаціи сдѣлаетъ возможной. На этомъ основаніи, представляя вмѣстѣ конечный пунктъ философіи, они, однако, являются представителями ея перехода. Они представляютъ конечный пунктъ въ своемъ отвлеченномъ (абстрактномъ) мышленіи, которое всегда господствуетъ надъ практическими цѣлями и благодаря чему ихъ истолкованіе практики не могло усовершеншаться. Соціальный характеръ ихъ спекуляцій съ формальной стороны всегда долженъ имѣть руководящее значеніе для человечества. Даже христіанство выражаетъ свое моральное ученіе въ формахъ, употребляемыхъ ими. Объ этой соціальной сторонѣ мы уже говорили; остается сказать еще нѣсколько словъ о формальномъ совершенствѣ.

„Всякій видъ добродѣтели происходитъ изъ стремленія личности удовлетворить себя нѣкимъ добромъ, понимаемымъ, какъ истинное или постоянное, и то, что личность считаетъ за добро, едино у ней съ обществомъ“. Важное значеніе Платоновскаго и Аристотелевскаго ученія должно быть приписано постоянному напоминанію этой истины. Аристотель утверждаетъ это въ словахъ, „добродѣтель есть сила, дѣйствующая благотворно“. Всякій человѣкъ обладаетъ этой силой не для самого себя, но скорѣе для общества и въ обществѣ, къ которому онъ принадлежитъ. Общественная среда представляетъ ему условія, потребныя для его развитія. Разсматриваемыя съ этой стороны наставленія, заповѣданныя великими греками, вѣчны. Добродѣтель не можетъ быть понята, еще менѣе практически осуществлена при другихъ условіяхъ. Тотъ фактъ, что нравственность представлялась невозможной внѣ общества, долженъ навсегда остаться основной истиной. Это вѣчное приоб-

рѣшеніе Аѳинскихъ мыслителей, которые первые поняли, что хорошо-упорядоченное общество есть вмѣстѣ начало и конецъ совершенства членовъ его въ нравственномъ отношеніи. Насколько совершенна формальная сторона ученія о нравственности у нихъ показываетъ слѣдующее изреченіе Аристотеля. „Одна добродѣтель практической мудрости заключаетъ въ себѣ присутствіе всѣхъ моральныхъ добродѣтелей“; или у Платона: „въ дѣйствительности, говоритъ онъ, я думаю есть одинъ видъ добродѣтели и безконечные роды порока“. Ученіе Платона остается до извѣстной степени справедливымъ для всѣхъ временъ, потому что онъ признавалъ творческій источникъ добродѣтели—интересъ въ общественномъ благѣ. Аристотель также долженъ быть внесенъ въ число постоянныхъ благодѣтелей человѣчества, потому что онъ видѣлъ дѣйствительную цѣль, къ которой стремится всякая нравственность—это интересъ въ добрѣ самомъ по себѣ. Не развито было у нихъ понятіе общества, несовершена идея моральной цѣли, но указана форма общаго ученія, которую всякое моральное воззрѣніе должно принять. Улучшеніе жизни чрезъ общеніе между людьми, ищущими добра ради него самого, предполагаетъ существованіе индивидуумовъ и общества. Ибо жизнь, такъ обогащаемая, не есть только наша, моя, но и жизнь сосѣдей, среди которыхъ мы живемъ. Платонъ и Аристотель должны быть зачислены въ число безсмертныхъ вождей человѣчества, потому что они проповѣдывали стремленіе къ добру ради самаго добра и потому что они знали, что такое стремленіе невозможно внѣ соціальныхъ условій, внѣ сознанія долга по отношенію къ обществу, дающему всѣ условія для нравственной дѣятельности.

Однако хотя форма греческаго ученія была закончена, матеріалъ его былъ времененъ. Какъ и всегда бываетъ, общество, изъ котораго Платонъ и Аристотель брали свой матеріалъ, отличалось недостатками при всемъ своемъ превосходствѣ. Это имѣетъ для нашего вопроса громадное значеніе, потому что постепенное сознаніе этихъ недостатковъ людьми древняго міра вызвало то чувство безпомощности, которое такъ сильно способствовало распространенію христіанства. Всѣ эти недостатки вкратцѣ могутъ быть представлены въ такомъ видѣ.

1. Прежде всего, греческое сознаніе отличалось неустойчивостью, эластичностью, что являлось какъ бы страннымъ противорѣчіемъ по отношенію къ формальному совершенству, достигнутому типическими мыслителями. Здоровое пользованіе жизнью, особенно уклоненіе отъ всякихъ болѣзненныхъ крайностей—вотъ отличительная черта еллинскаго генія. Матеріалы, доставляемые человѣческой природой и обществомъ, соединялись въ гармоничное цѣлое художникомъ—моралистомъ. Естественно, конечно, позволялось много такихъ вещей, которыхъ мы бы избѣгали, или сочли бы неподходящими: такъ напри- мѣръ, допускалась снисходительность по отношенію къ чувственнымъ удовольствіямъ. Это было неизбѣжно въ государствѣ, гдѣ женщины не имѣли правъ и стояли на одномъ уровнѣ съ дѣтьми, или рабами или животными. Также естественно, что нѣкоторый энтузіазмъ, который такъ много сдѣлалъ великаго въ христіанствѣ, или совершенно запрещался, или не находилъ признанія. Многое, что мы соединяемъ съ существомъ религіи или не существовало тогда, или казалось крайностью, несовмѣстимой съ областью моральнаго превосходства. Нравственно—добрая дѣятельность на основаніи предположеній разума ограничивала всю сферу нравственныхъ дѣйствій.

2. Какъ слѣдствіе этого, греческій моральный міръ былъ узко ограниченъ. Такія добродѣтели какъ воздержаніе и самоотреченіе, которыя проникаютъ всю жизнь истинно добродѣтельнаго человѣка, по тогдашнимъ воззрѣніямъ имѣли мѣсто только по отношенію къ желаніямъ, связаннымъ съ чувственными наклонностями, или зависящими отъ случайныхъ обстоятельствъ. Образцомъ этого служить идея Сократа, что будь лучше прелюбодѣянія, потому что онъ менѣе возмутителенъ по своимъ слѣдствіямъ. Грекъ просто боялся нехудожественной крайности, если бы нѣкоторыя потребности—напри- мѣръ: голодъ, жажда или половая потребность—слишкомъ свободно удовлетворялись. Гдѣ христіанинъ смотритъ на снисходительность, какъ на дурную саму въ себѣ, тамъ грекъ видѣлъ ее только неудобной для гражданина при исполненіи нѣкоторыхъ обязанностей. Если невоздержаніе нарушаетъ права другихъ, то оно должно быть порицаемо; но гдѣ, напри- мѣръ

въ отношеніи женщинъ и рабовъ, другіе не имѣютъ ни какихъ правъ, сфера, въ которомъ можетъ быть позволительна художественная свобода, неизбежно становится широкой и гибельной. Снисхожденіе не есть само по себѣ зло, но оно является тогда зломъ, когда возстаетъ противъ сохраненія той мѣры, или равновѣсія, отъ котораго зависитъ нормальная жизнь. Иначе говоря, оно можетъ быть безвреднымъ и потому весьма позволительнымъ.

3. Третій недостатокъ Платоновскихъ и Аристотельскихъ воззрѣній—это ихъ одностороннее стремленіе къ знанію или интеллектуализму. Добродѣтель покоится на знаніи, такъ что она всегда остается благомъ, доступнымъ только для немногихъ. Человѣкъ долженъ знать, какъ моральное усовершенствованіе обуславливается чувственными и общественными ограниченіями и матеріальными обстоятельствами, зависящими отъ строенія міра. Извѣстное созерцаніе, предполагающее способность къ критическому обсужденію состоитъ въ рефлексіи, оно необходимо для нравственного усовершенія человѣка. Въ силу этого добродѣтель является дѣломъ аристократическимъ: только немногіе могутъ обладать ею. При такихъ обстоятельствахъ знаніе, интеллектуальная перцепція, на которыхъ покоится мораль, можетъ привести вмѣстѣ съ собой убѣжденіе, что такъ какъ немногіе могутъ быть умными, то добродѣтель не можетъ процвѣтать здѣсь на землѣ. Идеаль человѣка, по Аристотелю, остается идеаломъ; образецъ идеальнаго государства Платона находится на небѣ. Итакъ та безнадежность, которая проявилась позже съ такими значительными слѣдствіями, можетъ быть отмѣчена уже у Платона, самаго большаго идеалиста изъ греческихъ мыслителей. „Зло никогда не можетъ погибнуть; ибо всегда должно оставаться нѣчто, что бы противоположно было добру. По необходимости зло носится вокругъ этой мертвой сферы и земной природы, не имѣя мѣста среди боговъ на небѣ. Отсюда и мы должны летѣть туда, а летѣть туда это значитъ дѣлаться подобными Богу, насколько это возможно; а дѣлаться подобными Ему, это значитъ дѣлаться святыми и справедливыми и мудрыми“. Это сознаніе безнадежности постепенно возникло изъ той системы, которая признавала, что большинство народа не-

способно къ моральному образованію. Этическое образованіе, основывающееся на разумѣ, должно ограничиваться привилегированнымъ классомъ; а этотъ классъ, будучи каплей въ ведрѣ, не въ состояніи оказать нравственнаго морализующаго вліянія на ту жизнь, среди которой ему приходится жить.

4. Далѣе, греческая теорія въ большей части социалистична, односторонне примѣненная только къ общественному благу. Она представляетъ мало мѣста личной инициативѣ. Моральныя слѣдствія этого значительны. Если въ государствѣ всякій человѣкъ опредѣляется законодательнымъ образомъ къ тому, или другому мѣсту, то несомнѣнно, нѣкоторыя изъ сторонъ его духа будутъ въ пренебреженіи. Это естественно становится результатомъ того общества, въ которомъ уничтожена собственность; изъ котораго удалены дорогія семейныя отношенія; въ которомъ нѣтъ поля дѣятельности, гдѣ бы каждый могъ свободно распоряжаться собой на служеніе другимъ. Платонъ впалъ въ весьма старое и все еще общее заблужденіе, пытаясь создать духовное изъ недуховнаго. Желая заставить людей жить лучшей жизнью, онъ совершенно лишилъ ихъ тѣхъ основаній, ради которыхъ они желали бы жить вообще. Дѣйствительно, общественный социалистическій элементъ въ греческой морали такъ силенъ, что часто приводитъ къ ложнымъ парадоксальнымъ заключеніямъ. Нравственность должна была явиться слѣдствіемъ организованной системы безнравственности. Планъ насильнаго возвышенія людей надъ личными интересами путемъ отнятія у нихъ всякихъ интересовъ вообще—эта отличительная особенность всякаго социалистическаго распорядка, оказался несостоятельнымъ, именно потому, что человѣкъ ставится ниже уровня индивидуальности—при какомъ условіи немислима нравственная жизнь.

5. Наконецъ, греческая мораль опирается на принципъ себялюбія. Ибо въ ней всегда отождествляется этическая точка зрѣнія съ эстетической. „Добродѣтель, учитъ Платонъ, есть видъ здоровья и красоты и добраго состоянія духа, а порокъ есть болѣзнь и безобразіе и слабость его“. Еще болѣе ясно говорить Аристотель. Добрый человѣкъ „будетъ пылокъ въ умѣренности и правъ духомъ для всѣхъ тѣхъ вещей, которыя



пріятны и въ то же время полезны для здоровья, или же для здороваго тѣлеснаго состоянія и для всѣхъ другихъ удовольствій, насколько они не предосудительны, или насколько они не противорѣчатъ благородному поведенію и не превосходятъ его средствъ. Ибо если человѣкъ не ограничиваетъ себя на этомъ пути, то онъ пользуется удовольствіями больше, чѣмъ онъ имѣетъ права, между тѣмъ какъ умѣренный человѣкъ всегда руководствуется здравымъ разумомъ“. Далѣе, раскрывая внутренній принципъ, онъ говоритъ: „Всякая добродѣтель дается не судьбою, но есть только результатъ порядка, истины и искусства. „Я“ составляетъ здѣсь центральный интересъ: оно полно матеріала, изъ котораго можетъ быть высѣчена прекрасная статуя; познать, какъ это дѣлать—это исходный путь всякаго моральнаго движенія. „Я“, остающееся невѣжественнымъ съ этой стороны, не можетъ имѣть нравственной цѣнности; его можно ставить ни во что. Здѣсь мы имѣемъ то заблужденіе, которое Филонъ подъ вліяніемъ христіанства, такъ мѣтко охарактеризовалъ. „Человѣкъ, говоритъ онъ, не долженъ смотрѣть на міръ, какъ на приложеніе къ себѣ, но на себя, какъ на приложеніе къ міру“. Это „Я“, которое смотритъ на міръ, какъ на свою собственность, есть сила, стоящая между Богомъ и человѣкомъ и между человѣкомъ и человѣкомъ. Это я имѣетъ большое значеніе въ греческомъ ученіи *implicite*, и особенно если взять его, какъ оно воплотилось въ моральныхъ наставленіяхъ Аристотеля.

Обобщаемъ все сказанное. Самая сила эллинской культуры была вмѣстѣ съ тѣмъ первымъ источникомъ ея недостатковъ. Цивилизація, взятая въ совокупности, такъ сложна, что очень трудно разложить ее на составные элементы или описать ее. Ея значеніе лежитъ не столько здѣсь, или тамъ, но скорѣе въ тѣхъ цѣляхъ, которыя она поставила въ тѣ, или другіе періоды. Разсматриваемая съ этой стороны, греческая культура, если не есть самая значительная фаза въ ходѣ цивилизаціи, то среди всѣхъ условій является однимъ изъ значительнѣйшихъ. Это составляетъ ея постоянную силу. Совершенство греческаго общества лежитъ въ томъ обстоятельстве, что оно создало такое цивилизованное государство, какого никогда не было прежде.

Какъ высшая прогрессивная ступень въ развитіи человѣчества, эта культура характеризуется близостью къ идеалу и добру, скорѣе, чѣмъ влеченіемъ къ худому и несовершенному (регрессивному). Это свойство открывается главнымъ образомъ у свободорожденныхъ гражданъ. Культура одного класса въ государствѣ достигла значительной степени совершенства. Однако она была доступна только для немногихъ. Организмъ истощается, когда растетъ одинъ членъ. Затѣмъ наступаетъ неизбежная реакція и общая слабость охватываетъ все. Граждане, сильные въ началѣ и преданные осуществленію своихъ идеаловъ, въ концѣ сдѣлались изнѣженными, легкомысленными, безразличными и неспособными къ труду. Наконецъ, они были поработаны чужеземной силой и тогда то, что они имѣли, было отнято у нихъ. Но ихъ трудъ не былъ напрасенъ. Ибо ихъ давнія традиціи остались заключенными въ возвышенныхъ сочиненіяхъ, которыя воплотили типъ наилучшаго человѣка, развитъ который было миссіей ихъ общества. Паденіе эллинскаго государства было слѣдствіемъ присущей ему слабости; но эта слабость зависѣла отъ его сравнительнаго превосходства. Совершенство греческой цивилизаціи было несомнѣннымъ, но оно было для немногихъ. Это было дѣло рабовъ, которые составляли гражданамъ непримѣрныя условія для самоусовершенія. Граждане эти осуществляли идеалъ своей жизни, но это было возвышеніе, только ихъ, а не возвышеніе всѣхъ людей. Они достигли уровня, который не имѣетъ себѣ подобнаго; но путь его не совсѣмъ хорошъ, а потому и установленія, рожденные отъ него уступали мѣсто другимъ.

Однако въ одномъ отношеніи греческое міросозерцаніе до известной степени закончено. Каждое общество всегда соединяло добро и добрую жизнь съ пріобрѣтеніемъ мірскихъ наградъ. И во времена Платона и Аристотеля господствовало не болѣе возвышенное воззрѣніе. Но эти философы говорятъ намъ другое, добродѣтельная жизнь не та, въ которой добродѣтель ведетъ къ личному довольству, но она скорѣе процессъ развитія характера, въ которомъ добродѣтели являются цѣлью сами по себѣ. Разъ навсегда они сознали и выразили понятіе о свободной и чистой нравственности, покоящейся на томъ, что мы осмѣ-

лимся назвать безкорыстнымъ интересомъ добра“. Моральная теорія Платона и Аристотеля закончена въ томъ отношеніи, что нравственная жизнь у нихъ является не поприщемъ удовольствій, погоней за внѣшними предметами, но напротивъ, упражненіемъ въ добродѣтеляхъ, которыя являются ся истинной цѣлью. Но въ то время, какъ ихъ понятіе нравственной жизни такъ совершенно, ихъ представленіе добраго человѣка не таково. Имъ не удалось исполнить даже того идеала, который они создали. Та нравственность, которую они имѣли въ виду, была относительна во время ихъ жизни. Ихъ добродѣтельный человѣкъ былъ совершенный грекъ. Отличительная черта его— мужество. Умереть за варвара или раба, въ ихъ глазахъ, было нарушеніемъ права собственности. Умереть за свое отечество— самая большая ихъ слава. Итакъ греческое понятіе высочайшей жизни, можно сказать, далеко не соответствовало теоретическому совершенству. Общество являлось организмомъ, существовавшимъ для блага греческихъ гражданъ; всѣ другіе были лишены его привилегій, или владѣли ими въ малой степени. Поэтому цивилизація исчезла, потому что общая (универсальная) идея, заключенная въ ней, необходимо должна была разорвать тѣ формы, въ которыхъ она находилась. Нуженъ былъ всемірный космополитическій духъ, а не національный, необходимо было религіозное воодушевленіе, а не интеллектуальная любознательность, прежде чѣмъ человѣчество могло дѣйствительно стать въ рядъ съ вѣчными идеями, провозглашенными Аѳинскими мудрецами.

*К. Г. Воблый.*

(Продолженіе будетъ).

## ПРИГЛАШЕНІЕ КЪ ПОЖЕРТВОВАНІЮ.

1) Комитетъ по постройкѣ православнаго храма въ Нью-Йоркѣ обращается ко всѣмъ православнымъ русскимъ людямъ съ слѣдующимъ воззваніемъ.

„Откликнитесь, русскіе люди, на нашу великую нужду! Изъ Нью-Йорка, Сѣверной Америки, обращаемся мы съ этимъ призывомъ къ вашему братскому сердцу. Утѣшьте своею любовью заброшенныхъ въ этотъ дальній край вашихъ единовѣрцевъ!

Нью-Йоркъ—второй въ мірѣ по населенію городъ. Гордо красуются на его лучшихъ улицахъ богатые инославные храмы,—при нихъ школы, больницы, пріюты. Кажется, нѣтъ на земномъ шарѣ ни одной инославной секты, ни одного толка, которые не имѣли бы здѣсь своего представительства. И французъ, и нѣмецъ, и англичанинъ, и еврей, и китаецъ, человѣкъ каждой вѣры и націи, найдетъ въ Нью-Йоркѣ молитвенный домъ, родной ему не только по духу его исповѣданія, но и по языку. Громко раздается здѣсь проповѣдь инославія, привлекая къ себѣ разноплеменныхъ и разновѣрныхъ гостей этой столицы Новаго Свѣта. Но ни въ этой проповѣди, ни въ этихъ храмахъ и сектахъ не найдетъ себѣ пищи жаждущее истины, а тѣмъ болѣе знающее ее, православное сердце: православнаго храма и пастыря ищетъ оно...

Много славянъ всевозможныхъ нарѣчій—переселенцевъ изъ Старога Края—отыскиали здѣсь себѣ дѣло, осѣлись, обратились въ семейства. Много среди нихъ православныхъ, единовѣрныхъ вамъ, сербовъ и черногорцевъ. Много пришельцевъ изъ закордонной австрійской Руси; послѣдніе—въ большинствѣ „униаты“.

Здѣсь, въ странѣ свободы религіозной совѣсти, не чувствуя надъ собою ненавистнаго латинскаго ига, рады разстаться они съ противной имъ кличкой, рады вернуться къ своей родной православной церкви, сынами которой были ихъ дѣды и прадѣды... Много переселенцевъ и изъ нашей Россіи, преимущественно изъ ея южныхъ и западныхъ губерній, проживаетъ въ Нью-Йоркѣ; некрасна та среда, въ которую, сразу же по прибытіи сюда, попадаютъ они: она полна искушеній религіозныхъ и соблазновъ моральныхъ; эта среда—не американцы; ихъ, не понимая языка новой страны, и не видитъ вовсе русскій простой человѣкъ; русскіе и польскіе отщепенцы, всего больше евреи,—его опекуны и въ Нью-Йоркѣ, а отъ этой опеки надо бѣжать...

Гдѣ же пища духовная для всѣхъ этихъ пришельцевъ? Въ чемъ поддержка, привѣтъ и призоръ для Нью-Йоркскихъ славянъ? Кто охранитъ въ душѣ нашихъ земляковъ невредимыми завѣты ихъ вѣры и родины? Кто воспитаетъ ихъ дальнѣйшія поколѣнія здѣсь въ православіи, въ любви къ родинѣ, языку и обычаямъ?.. Кто и что,—какъ не нашъ родной православный храмъ? Только въ немъ изольетъ православный человѣкъ свою душу, почерпнетъ уроки и благодатныя утѣшенія... Въ немъ одномъ постоянное и неразрушимо-крѣпкое звѣно его союза съ далекой, но всегда безконечно дорогой его родиной...

И какую же высочайшую радость испытали здѣшніе православные, когда, послѣ долгихъ лѣтъ сиротства и томленія въ этой чуждой средѣ, имъ, по милости Державнаго Покровителя православія на всемъ земномъ шарѣ, былъ данъ православный священникъ, и небольшая комнатка въ частномъ помѣщеніи была приспособлена къ молитвеннымъ цѣлямъ. Сколько утѣхи почерпнули они въ этой маленькой церкви; сколько покаянныхъ вздоховъ вознесено было здѣсь къ Богу о минувшихъ паденіяхъ, сколько возвратила она на истинный путь своихъ немощныхъ сыновъ, уже заблудшихъ было подъ окружающимъ гнетомъ! Сколько глубокаго интереса проявлено инославными иностранцами къ нашимъ святынямъ!.. Какъ осязательно свидѣлствуется здѣсь въ постоянныхъ молитвахъ наша связь съ нашей родиной, съ нашимъ благодѣтелемъ—Государемъ!.. О, еслибы вы пережили хотя мысленно ощуще-

не оторванного отъ православнаго края,—иногда безъ надежды даже вернуться назадъ,—богомольнаго русскаго человѣка, молящагося въ своемъ родномъ храмѣ, еслибы видѣли вы его распростертаго предъ святыми иконами и плачущаго—плачущаго безъ конца, и какими слезами!—ваше сердце разомъ открылось бы на наши призывы... Не спѣшите тогда подавить въ себѣ ваше доброе чувство...

Тѣснота, скудость помѣщенія губить насъ, тормозитъ и давить наше святое дѣло, которому, между тѣмъ, надлежитъ еще много расти... Уже въ рядовыя службы не вмѣщаетъ наша церковь своихъ богомольцевъ, а что же въ дни Пасхи и Рождества Христова?.. Болѣзненно сжимается сердце, омрачается радость: за порогомъ церковнаго дома остаются нѣсколько сотъ человѣкъ,—изъ нихъ масса прибывшихъ сюда помолиться очень издалека. Съ горькимъ чувствомъ тѣснятся они подлѣ церковнаго дома: только освященные окна и слабо-слабо доносящіеся до нихъ извнутри праздничныя напѣвы служатъ имъ въ эти минуты привѣтомъ... А внутри церкви, отъ духоты, свѣчи гаснутъ и таютъ, богомольцы обмираютъ и стонутъ... Надо же поддержать это рвеніе и усердіе, надо же предотвратить ту, отчасти и теперь уже заражающуюся въ нашей приходской жизни бѣду, когда болѣе немощные, боясь давки, перестанутъ пытаться даже проникнуть въ церковь, когда дѣтей станутъ оставлять дома, когда слабость побѣдитъ рвеніе... Какъ же расширять дѣло, какъ привлекать въ ограду овчую „ины овцы, яже не суть отъ двора сего“, если и своимъ мѣста нѣтъ? Какъ повѣдать инославному посѣтителю о красотахъ нашей вѣры, нашего богослуженія, о набожности нашего русскаго православнаго человѣка, когда чувствуешь его мучительнѣйшій вопросъ: „Такъ ужели же стомилліонная православная Русь, столь богатая добротами, не могла до сихъ поръ воздвигнуть здѣсь своей православной церкви? Ужели же величайшее христіанское государство не найдетъ въ себѣ силы въ столицѣ Новаго Свѣта создать достойный своего величія и назначенія храмъ во славу исповѣдуемой имъ единственно истинной православной религіи?“..

Отвѣйте же, русскіе люди, на этотъ вопросъ! Не оскудѣла еще щедрая лепта православнаго даятеля, столько величествен-

ныхъ храмовъ выстроившая по лицу земли русской и далеко за предѣлами родного отечества! Растворите вашу душу участіемъ къ вашимъ далекимъ единовѣрцамъ. Приобщитесь къ святому дѣлу созиданія здѣсь въ инославной странѣ, царства Божія. Кто—сколько и чѣмъ можетъ—помогите: богатые отъ избытка своего, бѣдные отъ скудости своей,—каждый по мѣрѣ достоянія своего. Добрымъ словомъ расположите къ тому же и вашихъ ближнихъ.

Начало дѣла уже благословилъ Господь. Отзычивый на всякое благое начинаніе, Государственный Вождь земли русской изволилъ выразить Свое сочувствіе нашей нуждѣ милостивымъ разрѣшеніемъ Строительному Комитету производить повсемѣстный въ Имперіи сборъ пожертвованій на построеніе храма въ Нью-Йоркѣ и пожалованіемъ на сіе дѣло 5,000 рублей. Нынѣ мы имѣемъ уже участокъ земли подъ предполагаемый храмъ, и хотя только половина стоимости его уплочена, но и это много бодрости вселяетъ въ сердце наше.

Горячо молимся,—да не посрамитъ Господь упованія нашего!

Пожертвованія могутъ быть направляемы въ Хозяйственное Управленіе при Святѣйшемъ Синодѣ, для передачи въ строительный комитетъ, въ Нью-Йоркѣ.

Имѣющіе возможность посылать переводомъ Credit Lyonnais могутъ адресовать непосредственно: New York, Russian Consulate Generale, для передачи въ комитетъ по постройкѣ православнаго храма.

Предсѣдатель комитета, настоятель русской церкви  
въ Нью-Йоркѣ, священникъ *Александръ Хотовицкій*.

Непремѣнный членъ комитета, Россійскій Императорскій  
генеральный консулъ д. с. с. *В. Тепловъ*.

Членъ комитета, священникъ *Илія Зотиковъ*.

Членъ комитета, церковный староста *Иванъ Сидоровичъ*.

Нью-Йоркъ, 1900 года.

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 7.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.



Πίστει νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Апрѣля 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

# КНИГА РУӨЬ

(ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ ОЧЕРКЪ).

(Окончаніе \*).

## II.

Перейдемъ къ рѣшенію нѣкоторыхъ недоумѣній, на которыя наводитъ текстъ книги, не заключаая, впрочемъ, ихъ въ себѣ. Нужда въ рѣшеніи возраженій, вытекающихъ изъ текста, чувствуется въ особенности потому, что они или кажутся противорѣчащими постановленіямъ закона Моисеева, или же даютъ поводъ къ неслѣднымъ, несогласнымъ съ духомъ и характеромъ библейскихъ событій, отзывамъ относительно дѣяній Ноеммины и Руөи.

Первымъ такимъ недоумѣніемъ представляется бракъ сыновей Елимелеха—Махлона и Хелеона съ Ореой и Руөью—женщинами Моавитскаго происхожденія. При чтеніи того мѣста, которое говоритъ объ этомъ бракѣ (1, 4), естественно возникаетъ вопросъ: имѣли ли законное право сыновья Елимелеха, Израилѣтяне по роду, жениться на иноплеменницахъ—Моавитянкахъ? Изъ пятокнижія Моисеева извѣстно, что у Евреевъ существовало постановленіе закона, запрещающее брачное сопряженіе съ иноплеменницами. Такъ, въ книгѣ Исходъ XXXIV гл. 16 ст. читаемъ объ иноплеменникахъ: *и не бери изъ дочерей ихъ женщ сынамъ твоимъ и дочерей своихъ не давай въ замужество за сыновей ихъ, дабы дочери ихъ, блудодѣйствуя въ снѣдъ боговъ своихъ, не ввели и сыновъ твоихъ въ блуженіе въ снѣдъ боговъ своихъ*. Въ другомъ мѣстѣ законъ простираетъ это

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 6.

запрещеніе непосредственно на Аммонитянъ и Моавитянъ: *Аммонитянинъ и Моавитянинъ, говорится во Второзаконіи, не можетъ войти въ общество Господне, и десятое поколѣніе его не можетъ войти въ общество Господне* (Второз. XXIII, 3). Что въ этомъ послѣднемъ мѣстѣ рѣчь идетъ о брачныхъ сношеніяхъ,—въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія по той простой причинѣ, что это вхожденіе въ общество Господне въ томъ, или иномъ поколѣніи возможно было лишь при условіи взаимныхъ браковъ. Что же побудило сыновей Елимелеха нарушить законъ, встать съ нимъ въ противорѣчіе? Неужели не могли они найти для себя женъ среди Израильтянокъ? Что препятствуетъ, наконецъ, предположить, что въ ту страну, куда переселилось семейство Елимелеха, и съ тѣми же побужденіями избѣгать нищеты и голода не отправились и другія Израильскія семейства? А если такъ, то неужели въ этихъ семействахъ не было Израильтянокъ, достойныхъ стать женами Махлона и Хелеона? Допустимъ даже, что, кромѣ семейства Елимелеха, другихъ израильскихъ семействъ не было въ Моавитской землѣ, почему же, въ такомъ случаѣ, Махлонъ и Хелеонъ не взяли себѣ женъ въ смежномъ съ Моавитской землей и близкомъ къ ней колѣнѣ Рувимовомъ? Ясно, такимъ образомъ, что сыновья Елимелеха поступили вопреки закону Моисееву, нарушили постановленія его тогда, когда они имѣли полную возможность соблюсти ихъ.

Чтобы разрѣшить настоящее недоумѣніе и снять съ Махлона и Хелеона тяжкую отвѣтственность въ нарушеніи предписаній закона, прежде всего, обратимъ вниманіе на тѣ побужденія, которыя лежали въ основаніи настоящаго постановленія закона и на тѣ цѣли, какихъ хотѣлъ достигнуть онъ своимъ запрещеніемъ. Внимательное разсмотрѣніе приведенныхъ выше мѣстъ Второз. XXIII, 3 и Исх. XXXIV, 16, показываетъ, что запрещеніе Израильтянамъ вступать въ бракъ съ иноплеменицами вызвано было опасностью свращенія ихъ въ идолопоклонство своими женами—иноплеменицами. Въ указанномъ мѣстѣ книги Исходъ прямо сказано: *дабы дочери ихъ, блудодѣйствуя въ слѣдъ боговъ своихъ, не овели и сыновъ твоихъ въ блужденіе въ слѣдъ боговъ своихъ* (XXXIV, 16). Указаніе на тѣ же побудительныя причины мы находимъ

въ III книгѣ Царствъ XI гл. 2 ст., гдѣ писатель, упомянувъ иноплеменныхъ женъ Соломона, замѣчаетъ, что онъ взялъ ихъ *изъ тѣхъ народовъ, о которыхъ Господь сказалъ сынамъ Израилевымъ: не входите къ нимъ, и они пусть не входятъ къ вамъ, чтобы они не склонили сердца вашего къ своимъ богамъ* (3 Цар. XI, 2). Итакъ, законъ запрещалъ Израильтянамъ браки съ иноплеменницами исключительно въ виду опасности уклоненія ихъ въ языческую религію, религію своихъ женъ, съ цѣлю предохранить ихъ отъ увлеченія идолопоклонствомъ. Слѣдовательно, если этой опасности религіознаго совращенія не представлялось, если, напримѣръ, Израильтянинъ зналъ, что будущая его жена, хотя она и иноплеменница, однако не позволитъ себѣ нравственнаго насилія надъ совѣстью и религіозными убѣжденіями будущаго своего мужа, то въ такомъ, правда, рѣдкомъ случаѣ бракъ съ иноплеменницей не считался безусловно запрещеннымъ, Израильтянинъ не совершалъ тяжкаго преступленія противъ закона, когда женился на такой иноплеменницѣ. Это уважительное отношеніе къ вѣрѣ мужа наблюдалось въ данномъ случаѣ. Ореа и Руеъ были настолько равнодушны, даже холодны къ своей отечественной религіи, что первая готова была оставить поклоненіе своимъ богамъ, идти въ Іудею, гдѣ ихъ нѣтъ и гдѣ она, вѣроятно, приняла бы Іудейскую религію, а послѣдняя уже въ душѣ своей презирала идолопоклонство, уже исповѣдывала истиннаго Бога, („твой Богъ будетъ моимъ Богомъ“), уже любила Іудейскую религію,—и всѣ увѣщанія свекрови, несмотря на ихъ силу, оказались по отношенію къ ней бездѣйственными: она пошла въ Вилеемъ, напередъ зная, что придется ей тамъ терпѣть бѣдность, голодъ и т. п. Въ этомъ случаѣ само собою падало основаніе, уничтожалась цѣль запрещенія закона.

Какъ на подтвержденіе мысли о томъ, что законъ не считалъ преступленіемъ браки съ иноплеменницами тамъ, гдѣ не предвидѣлось опасности уклоненія въ идолопоклонство, слѣдуетъ сослаться на постановленіе относительно плѣнныхъ иноплеменницъ. Изъ книги Второзаконія извѣстно, что, если послѣ войны, кто либо изъ Израильтянъ усмотрѣлъ себѣ невѣсту въ числѣ взятыхъ въ плѣнъ иноплеменницъ, то онъ могъ законнымъ образомъ взять эту иноплеменную женщину въ же-

ну (Второз. XXI, 10—11). Отсюда можно заключить, что иноплеменничество, само по себѣ, внѣ связи его съ идолопоклонствомъ или иною религіею, не было препятствіемъ для брака. Жизнь среди Израильскаго народа, подъ вoadѣйствіемъ и вліяніемъ мужа, исповѣдующаго Іудейскую религію, несомнѣнно всѣмъ своимъ религіознымъ строемъ подчиняла себѣ идолопоклонницу жену, постепенно приучая ее почитать и признавать истиннаго Бога. Этимъ обстоятельствомъ и объясняется существованіе у Израильтянъ такихъ обрядовъ, которые были установлены для публичнаго отрицанія прежней ложной религіи и приготовленія къ принятію Іудейства (Второз. XXI, 12—13). На основаніи этихъ же соображеній можно почитать правыми предъ закономъ, свободными отъ отвѣтственности, Салмона за его бракъ съ Раавью, Есеиръ—за бракъ съ Артаксерксомъ, Сампсона за бракъ съ Филистимлянкой.

Кромѣ того, постановленіе Закона Моисеева касательно браковъ (въ Второз. XXIII, 3; Исход. XXXIV, 16) имѣло болѣе отношенія и приложенія къ мушчинамъ, нежели къ женщинамъ. Объ этомъ можно догадываться на основаніи слѣдующаго соображенія: у Израильтянъ, какъ и у насъ, сыновья считались по мужской линіи, по линіи отца, а дочери по линіи матери. Поэтому, сынъ Израильтянина, женившася на иноплеменницѣ, считался Израильтяниномъ и, конечно, исповѣдывалъ Іудейскую религію; сынъ же отца, Моавитянина по роду, считался Моавитяниномъ, хотя бы мать его была Израильтянка. Законъ своимъ запрещеніемъ сыновьямъ жениться на иноплеменницахъ и выдавать дочерей за иноплеменниковъ, какъ выше было сказано, преслѣдовалъ ту цѣль, чтобы какимъ либо путемъ не допустить въ Церковь Божію идолопоклонниковъ. Сопоставляя цѣль закона съ тѣмъ зломъ, которое онъ преслѣдалъ, легко догадаться, что незаконное вторженіе въ Церковь Божію идолопоклонниковъ возможно было только въ тѣхъ случаяхъ, когда сочетались бракомъ Моавитяне съ Израильтянками,—но не могло быть оскверненія Церкви Іудейской въ тѣхъ случаяхъ, когда вступали въ бракъ Моавитянки съ Израильтянами, такъ какъ сыновья отъ послѣднихъ браковъ считались Израильтянами и, слѣдовательно, исповѣдующими Еврейскую религію.

Вышеуказанныя основанія приводятъ къ тому заключенію,

что Махлонъ и Хелеонъ, вступивъ въ бракъ съ Моавитянками, о которыхъ знали, что отъ нихъ нельзя ожидать совращенія въ идолопоклонство, нисколько не противорѣчили тѣмъ побужденіямъ, съ коими былъ данъ законъ Моисеевъ. Что же касается возраженія, будто въ Моавитской землѣ могли находиться Израилитянки въ тѣхъ семействахъ, которыя, надо думать, переселились туда съ тою же цѣлію, съ какою пришелъ и Елимелехъ,—то относительно его замѣтимъ, что Махлонъ и Хелеонъ взяли въ замужество Моавитянокъ, а не Израилитянокъ, разумѣется за тѣмъ, чтобы бракомъ обезпечить и обезопасить свое существованіе въ чуждыхъ для нихъ предѣлахъ Моавитскихъ, а этой цѣли они не достигли бы браками съ единоплеменницами. Тѣ же причины, которыя положены въ основаніе закона касательно браковъ съ иноплеменницами, можно почитать достаточными для оправданія брака Вооза съ Руею—Моавитянкою: Воозъ тѣмъ болѣе долженъ быть далекъ отъ обвиненія въ нарушеніи закона, что Руей ко времени брака была уже прозелиткой и, слѣдовательно, имѣла одинаковыя права со всѣми прочими Израилитянками.

Второе недоумѣніе, которое возникаетъ при послѣдовательномъ чтеніи повѣствованія Руей, касается нравственной чистоты увѣщаній Ноеммины, обращенныхъ къ снохамъ съ просьбой возвратиться на родину (1, 8—15). Этими увѣщаніями Ноемминъ какъ бы выражала ту мысль, что она не желаетъ выводить своихъ невѣстокъ изъ мрака идолопоклонства, съ покойною совѣстью оставляетъ ихъ коснѣть въ немъ тогда, когда онѣ уже готовы были покинуть свою отечественную религію и принять Іудейскую, а послѣдняя (Руей) въ душѣ своей уже и приняла ее. Убѣждая остаться на родинѣ, Ноемминъ какъ бы стремилась погасить въ своихъ снохахъ родившуюся искру любви къ Израильскому Богу, своимъ совѣтомъ она какъ бы производила нравственное насиліе надъ зарождавшимися религіозными убѣжденіями Орѣи и Руей,—и въ этомъ ея вина. Дѣйствительно, изъ разсказа о путешествіи этихъ трехъ вдовъ въ Вилелемъ видно, что какъ Орѣи, такъ и Руей Ноемминъ крѣпко убѣждала возвратиться не только къ роднымъ, но и къ своей отечественной религіи. Первой, Орѣи, она прямо сказала, чтобы та возвратилась въ слѣдъ боговъ своихъ

(1, 15), а послѣдней, Руей, она намекнула на то же словами: *иди и ты съ ней*, т. е. поступи такъ, какъ поступила твоя сестра.

Но если мы разсмотримъ тѣ внѣшнія обстоятельства, среди которыхъ находились эти три женщины, то увидимъ, что совѣтъ Ноеммини невѣсткамъ возвратиться на родину ни мало не даетъ повода обвинять ее въ какомъ-то нравственномъ насилии надъ ними. По мнѣнію многихъ толковниковъ, Ноемминъ была настолько вѣжлива и учтива, что считала себя недостойной расположенія, которое сказывалось въ стремленіи ея снохъ—ради ея одной оставить свое отечество, родителей, родственниковъ, друзей и знакомыхъ и идти въ страну, невѣдомую имъ, въ ту страну, гдѣ имъ придется переносить бѣдность, терпѣть разнообразныя несчастія, которыя всегда неизбѣжно сопутствуютъ людямъ бѣднымъ, пришедшимъ въ незнакомую имъ мѣстность. Кромѣ того, религіозное чувство Ноеммини внушало ей употребить эти настойчивыя увѣщанія, какъ мѣру предосторожности, на тотъ конецъ, если бы ея снохи, по приходѣ въ Виолеемъ, не перешли въ Іудейскую религію, а остались при своихъ языческихъ предразсудкахъ. Она могла лишь предполагать, что ея невѣстки въ душѣ уже принадлежали къ Іудейской религіи, но внѣшнихъ обнаруженій расположенія къ Іудейству ни Орею, ни Руейю дано не было. Эта мѣра предосторожности была умѣстна даже и въ томъ случаѣ, если бы невѣстки Ноеммини раньше заявили чѣмъ-либо свою готовность принять Іудейскую религію, и если бы Ноемминъ твердо убѣждена была, что ея снохи, вскорѣ по прибытіи въ Виолеемъ, непременно примутъ Іудейство. По мнѣнію Серарія, Ноемминъ все же опасалась, какъ бы ея невѣстки, по принятіи Іудейства, не стали тяготиться тѣмъ итогомъ подробнѣйшихъ предписаній, которое налагалъ законъ Моисеевъ на рабовъ своихъ, опредѣляя жизнь каждаго изъ нихъ во всѣхъ ея проявленіяхъ, и не нашли въ этомъ для себя повода къ отпаденію отъ принятой вѣры. Естественно по этому предположить, что ея увѣщанія снохъ—были только средствомъ къ испытанію твердости ихъ намѣреній и вовсе не имѣли характера приказанія, какъ это представляется съ перваго взгляда. И дѣйствительно, когда Руей объявила свое твердое, непоколебимое рѣшеніе идти въ Виолеемъ, не отлу-

чаться отъ своей свекрови ни при какихъ несчастныхъ обстоятельствахъ, кромѣ развѣ смерти, то послѣдняя болѣе уже не сопротивлялась.

Наоборотъ, странными показались бы инныя убѣжденія Ноеммини—идти, на примѣръ, съ ней въ Іудейскую страну и принять тамъ господствующую религію, когда она еще не знала достоверно,—расположены ли ея невѣстки къ Іудейству, приготовились ли онѣ къ принятію его. Много нравственныхъ страданій и позора принесло бы ей то обстоятельство, если бы ея невѣстки, по ея убѣженію, перемѣнили свою религію и потомъ въ послѣдствіи измѣнили ей. Нравственная вина Ноеммини была бы тогда тяжелѣе, чѣмъ теперь: ея снохамъ, скажемъ словами Апостола, *было бы лучше не познавать пути правды, нежели познавъ возвратиться назадъ отъ преданной имъ святой заповѣди* (II-ое Петр. II, 21). При томъ, на слова Ноеммини „идите, возвратитесь, дочери мои“—можно смотрѣть, какъ на позволеніе идти на свою родину, если бы онѣ пожелали того; если же онѣ выражены Ноемминью тономъ убѣжденія, увѣщанія, то для того исключительно, чтобы вывѣдать расположеніе невѣстокъ къ Іудеизму, узнать, на сколько твердо ихъ желаніе—жить съ нею, на сколько непоколебима ихъ любовь къ ней.

Такимъ образомъ, на троекратныя увѣщанія Ноеммини—снохамъ своимъ возвратиться на родину—слѣдуетъ смотрѣть, какъ на предостереженіе ихъ, какъ на стремленіе узнать расположеніе ихъ къ свекрови, какъ на предоставленіе имъ полной свободы въ образѣ дѣйствій, въ рѣшеніи вопроса о томъ, идти ли имъ вмѣстѣ съ нею въ землю Іудейскую, или возвратиться въ свою отчизну. Эти слова убѣжденія могутъ быть истолкованы такъ: „не лучше ли будетъ, дочери мои, возвратиться вамъ на родину. Не желала бы я, чтобы вы ради только меня одной покинули свое отечество, родныхъ, друзей и знакомыхъ, шли въ страну, неизвѣстную вамъ и чуждую по вѣрѣ и по народу, терпѣли тамъ бѣдность и другія невзгоды, обыкновенныя въ нашемъ сиротскомъ положеніи. Не желала бы я также и того, чтобы вы оставили своихъ боговъ, въ вѣрѣ которымъ вы воспитались съ дѣтства, и приняли такую религію, къ которой вы, кажется, еще не приго-



товлены и относительно которой вы еще не знаете, можете-ли въ точности выполнить всѣ ея предписанія“. При такомъ взглядѣ на увѣщанія Ноеммини, она не можетъ быть обвиняема въ какомъ либо насиліи надъ совѣстію своихъ снохъ.

Послѣднее и самое главное недоумѣніе, на которое наводитъ разсказъ о дѣяніяхъ Руои, касается поведенія ея въ отношеніи къ Воозу. Поводомъ къ соблазну для нецѣломудренныхъ и любогрѣховныхъ душъ служить совѣтъ Ноеммини, подсказанный Руои, лечь у ногъ Вооза и соотвѣтственный поступокъ послѣдней. Въ смущенной совѣсти возникаетъ мысль: не предосудителенъ-ли этотъ совѣтъ, не заслуживаетъ ли порицанія и даже отвращенія и самый поступокъ Руои? Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія нашихъ обычаевъ и современныхъ намъ понятій объ отношеніяхъ между мужчиной и женщиной, совѣтъ Ноеммини, изложенный въ III гл. 4 ст., кажется страннымъ, чуждымъ скромности и самыхъ обыкновенныхъ приличій, свойственныхъ каждой женщинѣ. Такимъ же, если еще не хуже, представляется и поступокъ Руои. И нужно сознаться, что настоящее недоумѣніе—одно изъ самыхъ трудныхъ для рѣшенія. Оно составляетъ предметъ самыхъ разнорѣчивыхъ толкованій и непримиримыхъ споровъ между комментаторами. Послѣдніе въ объясненіи поступка Руои раздѣляются на двѣ враждебныхъ другъ другу стороны. Одни изъ толкователей, какъ, напримѣръ, Діонисій, Амвросій и Августинъ жестоко обвиняютъ, какъ Ноемминъ, такъ и Руою, видя въ совѣтѣ первой отсутствіе приличія, почти „сводничество“, а въ поступкѣ второй—отсутствіе стыдливости, плотскую похотливость. Другіе, не многочисленные толковники, къ числу которыхъ можно отнести блаж. Θεодорита, защищаютъ, какъ Ноемминъ, такъ и Руою.

Повидимому, не мало данныхъ для того, чтобы произнести обвиненіе, которое покажется законнымъ и правильнымъ. Какую цѣль, спрашиваютъ обвиняющіе, имѣло это предварительное умываніе, намазываніе тѣла своего благовонными мастями, одѣваніе въ приличныя одежды, какъ не ту, чтобы показаться Воозу красивѣе и привлекательнѣе, овладѣть его вниманіемъ, снискать расположеніе, возбудить чувственность и достигнуть своего нецѣломудреннаго желанія? Чего иного—говорятъ они

— домогалась Руеъ, какъ не удовлетворенія своей похотливости, когда открыла покрывало у ногъ Вооза и легла у нихъ, когда, потомъ, просила его простереть покрывало поверхъ рабы своей? Не для этой ли цѣли она выжидала тотъ благопріятный моментъ, когда Воозъ находился въ веселомъ душевномъ настроеніи отъ пиршества по случаю окончанія жатвы? Далѣе, если бы Руеъ не имѣла въ виду этой преступной цѣли, то зачѣмъ ей было приходить къ Воозу именно тогда, когда лежалъ послѣдній между скирдовъ, въ мѣстѣ, удаленномъ отъ людского глаза, зачѣмъ ей было появляться сюда именно въ ночное время? Если она желала брака съ Воозомъ и имѣла въ виду чрезъ этотъ брачный союзъ только возстановить потомство своего умершаго мужа, то она могла бы требовать этого брака, какъ дѣла законнаго, не въ ночное, а во всякое время, не наединѣ, а въ присутствіи другихъ, безъ этихъ предварительныхъ туалетныхъ приготовленій, не обращая вниманія на то душевное настроеніе, въ которомъ находится Воозъ. Наконецъ, почему Руеъ не обратилась къ тому ближайшему родственнику, на котораго указалъ ей Воозъ, почему она просила о бракѣ именно Вооза, тогда какъ лицо, указанное имъ, въ цѣпи родства стояло ближе къ ней и имѣло больше правъ на бракъ, чѣмъ Воозъ? Очевидное дѣло, — заключаютъ обвинители Руеи, — цѣлю всѣхъ этихъ дѣйствій Руеи было не законное стремленіе къ возстановленію потомства своего умершаго мужа, а незаконная, постыдная нецѣломудренность, и такое желаніе для нея, какъ женщины молодой, было самымъ естественнымъ.

Таково существо обвиненій, возводимыхъ на Ноемминъ и Руеъ. Несомнѣнно, что обвиненія эти очень тяжки и что являютъ они праматерь Царя Давида далекой отъ чистоты сердца и благочестія. Но если ближе, глубже и внимательнѣе разсмотрѣть цѣль поведенія Руеи, то легко понять, что совѣтъ Ноеммини и поступокъ Руеи не только не достойны порицанія, но честны, законны и заслуживаютъ одобренія. Соотвѣтственно цѣли дѣла, средства, которыми она достигалась, драматизмъ, которымъ была обставлена сущность его, ни мало не выходятъ изъ границъ вѣжливости, не роняютъ достоинства Руеи и должны быть чужды указанныхъ упрековъ.

Цѣлю совѣта Ноеммины и въ слѣдъ за нимъ всѣхъ дѣйствій ея снохи было не удовлетвореніе порывамъ молодости послѣдней, а дѣло доброе, почтенное и законное, составляющее предметъ первой важности для каждой благочестивой израильтянки-вдовы, не охладѣвшей еще въ своей любви къ умершему мужу,—это Божіей волею указанное стремленіе къ супружеству съ кѣмъ либо изъ ближайшихъ родственниковъ, чтобы чрезъ эти брачныя узы возстановить потомство умершаго мужа, имѣть наслѣдника въ оставшемся отъ него удѣлѣ. Что именно этой благой цѣли достигали Ноемминъ и Руѡ, а не иной какой либо, въ этомъ убѣждаютъ слѣдующія основанія. Во первыхъ, какъ извѣстно, отсутствіе у израильтянина потомства почиталось Божиимъ наказаніемъ, видимо ниспосланнымъ, давало поводъ къ презрѣнію бездѣтнаго со стороны общества и влекло за собой существенныя потери въ наслѣдственномъ удѣлѣ. Со смертію мужа, удѣлъ не могъ, по закону, считаться собственностью оставшейся послѣ него вдовы: онъ долженъ былъ перейти въ руки другихъ лицъ того же поколѣнія, изъ котораго былъ умершій. Поэтому, и ради религіозныхъ побужденій, и ради житейскихъ соображеній—улучшенія своего положенія и, въ особенности, ради любви къ умершему мужу, Руѡи естественно было домогаться брачныхъ узъ, дабы чрезъ нихъ пріобрѣсти потомство. Во вторыхъ, если бы Руѡ въ своихъ дѣйствіяхъ руководилась исключительно порочнымъ желаніемъ, то, какъ и сказалъ Воозъ, она естественноѣ всего отправилась бы къ Моавитскимъ или Израильскимъ юношамъ и, вѣроятно, имѣла бы у нихъ отличный успѣхъ въ своемъ предпріятіи, такъ какъ была еще молода. Между тѣмъ, мы видимъ, что она рѣшается идти къ Воозу, который уже давно преполовилъ дни свои, достигъ преклонныхъ лѣтъ. Далѣе, если мы обратимъ вниманіе на жизнь Вооза до настоящаго событія, на то доброе имя, которымъ пользовался онъ въ средѣ гражданъ города Вилеема, то убѣдимся, что оно исключаетъ всякую возможность подозрѣнія его въ нецѣломудріи. Жизнь его уже склонялась къ закату дней, поведение этого убѣленнаго сѣдинами мужа было настолько безукоризненно, имя его такъ непорочно и славно, что *нравственно* было невозможно для него согласиться на любодѣя-

нѣ, и потому-то Ноемминѣ не усумнилась довѣрить ему честность Руѣи въ томъ предположеніи, что Воозъ не сдѣлаетъ ничего неприличнаго. Не похвалилъ бы Руѣю этотъ честный, почтенный и знатный своею добродѣтелію мужъ, если бы поступокъ ея былъ направленъ только къ удовлетворенію страсти. А между тѣмъ онъ такъ говоритъ ей: *это послѣднее твое доброе дѣло сдѣлала ты еще лучше прежняго* (III, 10), т. е. „эта новая благочестивая забота о восстановленіи потомства умершаго своего мужа, которую ты помогаешься исполнить, стоить гораздо цѣннѣе и значительнѣе, чѣмъ твое воздержаніе отъ брачныхъ узъ, твое пребываніе съ бѣдной свекровью, для которой ты пришла въ чуждую землю и терпишь здѣсь голодъ и нищету“. Трудно понять въ этой рѣчи Вооза поощреніе и похвалу чувственнымъ желаніямъ Руѣи, если бы были они. Ясно, что въ поступкѣ ея Воозъ видитъ не нарушеніе цѣломудрія, а соблюденіе его, что и восхваляетъ. Еще. Все дѣло задумано было Руѣею съ тою цѣлію, чтобы обезпечить существованіе, какъ свое, такъ и своей свекрови—Ноеммини. *Дочь моя*, говоритъ послѣдняя, *не поискать ли тебѣ пристанища, чтобы тебѣ хорошо было* (III, 1). Подъ этимъ пристанищемъ, которое можетъ доставить ея снохѣ спокойную, безбѣдную жизнь, Ноемминѣ, несомнѣнно, разумѣла бракъ съ богатымъ Воозомъ, какъ одно изъ вѣрно-расчитанныхъ средствъ избѣжать бѣдности, голода и другихъ горькихъ сторонъ сиротской жизни. Эта цѣль, конечно, не была бы достигнута, если бы какъ Руѣя, такъ и Ноемминѣ имѣли въ виду лишь соблазнъ и постыдную продажу тѣла. Итакъ, не страстью слѣдуетъ объяснить поступокъ Руѣи, а религіознымъ, истинно-израильскимъ стремленіемъ къ выполненію закона Моисеева: цѣль его—искательство руки Вооза и непосредственно связанное съ бракомъ восстановленіе потомства своего умершаго мужа въ оставшемся послѣ него удѣлѣ. Съ точки зрѣнія этой цѣли поступокъ Руѣи и совѣтъ Ноеммини должны быть названы честными, богоугодными по іудейскимъ понятіямъ, ибо въ дѣяніи Руѣи ясно видна любовь ея къ народу Израильскому, изъ котораго ея мужъ,—любовь къ Іеговѣ и Его закону.

Равнымъ образомъ, ни Руѣя, ни Ноемминѣ не могутъ быть порицаемы съ точки зрѣнія тѣхъ средствъ, которыми восполь-

зовалась первая по совѣту послѣдней, для болѣе успѣшнаго достиженія своей цѣли. Надо помнить, что законъ Моисеевъ относительно ужичества простираетъ свою обязательную силу только на ближайшихъ родственниковъ. Поэтому Воозъ имѣлъ право отказаться отъ брака съ Руейю, такъ какъ онъ не былъ настолько близкимъ по родству, чтобы Руей могла, на основаніи закона, требовать отъ него брака съ нею; если бы послѣдовало такое требованіе, въ отвѣтъ на него онъ могъ бы указать ей на ближайшаго родственника и отослать къ нему. А отказъ Вооза не только обрекалъ бы Ноемминъ и Руей на безнадежную нищету, но и смутилъ бы религіозную совѣсть послѣдней неудачей въ благочестивомъ, законномъ намѣреніи. Выходя изъ этой мысли, мы должны снисходительно отнести къ тому предварительному туалету, которымъ занялась Руей до ухода на поле, какъ къ дѣлу естественному, или, по меньшей мѣрѣ, чуждому нескромныхъ намѣреній. Въ ея положеніи подобное средство было совершенно согласно съ природою женщины, ибо Руей не могла требовать руки Вооза, какъ чего то законнаго, долженствующаго непременно быть исполненнымъ. Было бы страннымъ и непонятнымъ, если бы внѣшнимъ видомъ своимъ Руей охладила уже зародившееся къ ней расположеніе Вооза, даже уничтожила его и оттолкнула отъ себя старца.

Просьба Руей *„простереть покрывало поверхъ ея“* и самый фактъ лежанія у ногъ старца Вооза также мало даютъ основаній для сужденія о нецѣломудренномъ поведеніи Руей. Слово ея, обращенныя къ Воозу: *„простри крыло твое поверхъ раба твоего, такъ какъ ты родственникъ“* (III, 9), суть ничто иное какъ обыкновенная у Евреевъ поговорка, обозначающая собою вѣжливое, принятое обычаемъ, приглашеніе къ супружеству скромную просьбу о покровительствѣ и защитѣ, которыхъ естественно требовать женѣ отъ мужа. Эта поговорка имѣетъ въ своемъ основаніи одинъ изъ обычаевъ, существовавшихъ между Израильтянами. По свидѣтельству Вѣтабля, Серафія другихъ толкователей, у евреевъ было принято, чтобы женихъ когда онъ дѣлалъ предложеніе невѣстѣ, одною частію своего плаща *прикрывалъ ее*. И потому, какъ настоящій обычай не даетъ мѣста для подозрѣній въ чемъ-либо предосудительномъ

такъ равно и то присловье, которое составилось на основаніи его и которое употребила Руѣв для своей цѣли, также должно быть чуждо нареканій. Слова: „*простри крыло твое*“ въ буквальномъ смыслѣ означаютъ—„*простри край твоей одежды*“ и указываютъ лишь на просьбу Руѣи покрыть ее тѣмъ же покрываломъ, которымъ покрытъ самъ Воозъ, или, что то же, принять ее подъ свое покровительство, защитить ее. Что въ данномъ случаѣ, Еврейское слово „сапарн“, LXX-ти „πτεφύγιον“,—Вульгаты „*rallium*“ слѣдуетъ понимать въ смыслѣ покрывала, края одежды, крыла—это не требуетъ доказательства. Во многихъ мѣстахъ священнаго писанія эта метафора обозначаетъ ничто иное, какъ только покровительство, защиту (Псал. XVI, 8; Псал. LVI, 2; Псал. LX, 5; Псал. LXII, 8; Псал. XC, 4; Матѳ. XXIII, 37). Самый контекстъ рѣчи не позволяетъ заподозривать Руѣв въ чемъ либо предосудительномъ, достойномъ порицанія. Изъ него слѣдуетъ, что, послѣ того, какъ Руѣв сдѣлала предложеніе Воозу—„*простереть крыло свое*“, послѣдній въ отвѣтъ на просьбу пожелалъ ей спать до утра, что устраняетъ всякую мысль о грѣхѣ любодѣанія.

Что же касается упрека въ выборѣ мѣста и времени для разумнаго дѣла, въ стремленіи воспользоваться приподнятымъ душевнымъ настроеніемъ Вооза, для обезпеченія успѣха его, то эти обстоятельства, правда, служатъ подкрѣпленіемъ мысли порицателей Руѣи и Ноеммины; но это подтвержденіе вытекаетъ скорѣе изъ особенной подозрительности, чѣмъ изъ существа дѣла. Неувѣренность женщинъ въ исполненіи своего намѣренія заставляла ихъ устроить предложеніе брака при исключительныхъ обстоятельствахъ: былъ родственникъ ближе Вооза, и послѣдній могъ отказаться отъ предложенія Руѣи. Непріятно было бы получить отказъ среди бѣлаго дня, въ присутствіи другихъ постороннихъ лицъ. Если къ этому прибавить, что мысль несчастныхъ женщинъ такъ была увлечена благотворительностью и расположеніемъ Вооза, что онѣ рѣшились просить о защитѣ и помощи *именно его* и рѣшились достигнуть своей цѣли, то понятно будетъ ихъ желаніе, при необезпеченности домогательства со стороны закона, воспользоваться удобнымъ мѣстомъ и благопріятной минутой. Отно-

сительно послѣдняго возраженія, почему Руѳъ не обратилась съ просьбой къ тому ближайшему родственнику, о которомъ упоминается въ III гл. 12 ст., если только она искала брака на основаніи закона ужичества, замѣтимъ слѣдующее: когда Руѳъ сказала Воозу о желаніи своемъ стать женой его, какъ ближайшаго родственника ея мужа, то послѣдній не отвѣтилъ прямо и положительно, что онъ именно тотъ родственникъ, на котораго ближайшимъ образомъ падаетъ законъ ужичества, а замѣтилъ лишь: *хотя и правда, что я родственникъ, но есть еще родственникъ ближе меня* (12 ст.). Были бы неумѣстны и непонятны эти слова, если бы Руѳъ пришла къ нему съ нечистыми побужденіями. То обстоятельство, почему Руѳъ не обратилась съ предложеніемъ брака къ ближайшему родственнику, произошло, говоритъ Серарій въ толкованіи своемъ на эту книгу, „вслѣдствіе того, что Руѳъ и, можетъ быть, сама Ноемминъ, или не знали этого родственника, или забыли о немъ въ эту минуту увлеченія благодѣяніями Вооза, или же, наконецъ, предвидѣли жестокость и тщеславіе этого родственника, такъ что, если бы даже и попросили его, то онъ отвергнулъ бы просьбу и возгнушался бракомъ съ Руѳью“. Къ этому слѣдуетъ прибавить предусмотрительное соображеніе Ноеммини, что этотъ ближайшій родственникъ изъ уваженія къ Воозу—этому знатному и богатому мужу—согласится уступить свое право.

Скажемъ для большаго убѣжденія въ правотѣ и честности поступка Руѳи, словами блаженнаго Феодорита, что если бы не было внушенія Божія, то Руѳъ не сказала бы того, что сказала, и не сдѣлала бы того, что сдѣлала.

Какъ для чистыхъ все чисто, такъ и для безчестныхъ все безчестно.

*Епископъ Иннокентій.*

## Посланіе Господомъ Іисусомъ Христомъ двѣнадцати апостоловъ на проповѣдь

(Матѳ. X, 1—42; Мр. VI, 7—13; Лк. IX, 1—6).

(Окончаніе \*).

Ободривши апостоловъ обѣщаніемъ божественной помощи въ виду ожидающихъ ихъ бѣдствій, Спаситель продолжаетъ рѣчь о грозившихъ имъ опасностяхъ. Изображая вражду противъ исповѣдующихъ Его имя вообще, а слѣдовательно, и противъ апостоловъ въ частности, Онъ возвѣщаетъ, что вражда эта проникнетъ въ тѣснѣйшія семейныя отношенія людей. *Предастъ братъ брата на смерть и отецъ сына; и возстанутъ дѣти на родителей и умертвятъ ихъ* (Мѳ. 10, 21). Въ основу изображенія семейной вражды изъ-за Христа положено описаніе пророкомъ Михеемъ ужасной бездны нравственнаго паденія и растлѣнія, долженствовавшихъ обнаружиться при наступленіи суда. *Посѣщеніе Твое* (Господне), говоритъ пророкъ, *наступаетъ; нынѣ постигнетъ ихъ* (Израильтянъ) *смятеніе. Не вѣрите другу, не полагайтесь на пріятеля; отъ лежащей на лонѣ твоемъ стереги двери устъ твоихъ. Ибо сынъ позоритъ отца, дочь возстаетъ противъ матери, неѣтъвка противъ свекрови своей; враги человеку—домашніе его* (Мих. 7, 4—6). По отношенію собственно къ апостоламъ эта вражда проявится въ томъ, что вѣрующіе, близко къ нимъ стоящіе, окажутся ихъ предателями, измѣнниками <sup>1)</sup>.

*Предастъ на смерть*—*παράδωσι εἰς θάνατον*, т. е. послужить

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1900 г. № 6

<sup>1)</sup> Schanz, S. 296.



причиной смерти, причиной казни—братъ брата, отецъ сына. *Возстанутъ дѣти на родителей*—ἐπαναστήσουσι τέχνα ἐπὶ γονεῖς—будутъ отвращаться отъ увѣровавшихъ родителей и выступать противъ нихъ, какъ донощики и какъ свидѣтели на судѣ. *Умертвятъ ихъ*—θανατώσουσιν αὐτοὺς, чтобы чрезъ то сохранить собственную жизнь, избавиться самимъ отъ казни <sup>1)</sup>).

Гоненія на апостоловъ имѣли быть слѣдствіемъ того, что проповѣдь ихъ должна была произвести сильную злобу и ненависть между людьми, которыя и имѣли обрушиться на самихъ проповѣдниковъ. *И будьте—ненавидимы всѣми за имя Мое* (Мѡ. 10, 22),—говоритъ Господь. Выраженіе *ненавидимы всѣми*—μισούμενοι ὑπὸ πάντων—обозначаетъ сильную и всеобщую ненависть ко Христу. „Какъ заразительная лихорадка или чума, говоритъ Лянге, эта ненависть охватитъ весь міръ; ею весь міръ будетъ воспаленъ, какъ веществомъ, изъ котораго возникаютъ преслѣдованія“ <sup>2)</sup>). Ненавидимы апостолы должны были быть за имя Христа—διὰ τὸ ὄνομα τοῦ (ср. Мѡ. 5, 11), т. е. за то, что они его знали и проповѣдывали <sup>3)</sup>).

Не смотря на всѣ преслѣдованія и сопровождающія ихъ бѣдствія, апостолы должны были оставаться твердыми въ исповѣдываніи имени Господа, потому что только *претерпѣвшій до конца спасется* (Мѡ. 10, 22),—только оставшіеся вѣрными Христу и открыто исповѣдующими Его за Сына Божія среди страданій и мученій могутъ получить спасеніе. Подъ *концемъ*—εἰς τέλος,—до котораго слѣдовало терпѣть ученикамъ, одни изъ толковниковъ разумѣютъ конецъ жизни каждаго исповѣдника имени Христа <sup>4)</sup>); другіе—конецъ страданій апостоловъ, имѣющій наступить съ явленіемъ Спасителя на судъ<sup>5)</sup>); третьи для каждаго въ отдѣльности—мученическую смерть, а для всего христіанства—совершенную побѣду вѣры надъ невѣріемъ—надъ ненавистію міра <sup>6)</sup>). Повидимому, здѣсь нужно

<sup>1)</sup> Meyer, S. 257.

<sup>2)</sup> Lange, S. 149.

<sup>3)</sup> Meyer, S. 257; Schanz, S. 296. Тертуліанъ говоритъ: Torremur confidentes et punimur perseverantes et absolvimur negantes, quia nominis proelium est. Apol. 2.

<sup>4)</sup> Евѡ. Зигабенъ: Толкованіе Еванг. отъ Матѡея, стр. 155.

<sup>5)</sup> Keil, S. 260.

<sup>6)</sup> Lange, S. 149.

разумѣть конецъ земной жизни, которая полагаетъ предѣлъ всѣмъ страданіямъ и гоненіямъ. Выраженіемъ *до конца* Господь именно заповѣдывалъ апостоламъ, чтобы они не отрекались отъ Него, не переставали возвѣщать имя Его, хотя бы имъ пришлось лишиться за это жизни, претерпѣть мученическую смерть.—*Будетъ спасенъ* въ греческомъ текстѣ выражено чрезъ *σωθήσεται*, чѣмъ обозначается полное, всецѣлое спасеніе—полученіе вѣчнаго блаженства въ царствѣ Христа. Спасеніе претерпѣвшихъ до конца само сабою предполагаетъ погибель людей, которые бы поступили противоположно имъ, которые бы отреклись отъ имени Христа.

Апостолы должны были быть твердыми въ исповѣданіи имени Христа и терпѣливыми въ перенесеніи гоненій и страданій изъ-за Него, но въ томъ только случаѣ, когда это могло быть полезнымъ для ихъ миссіи, когда чрезъ это могло святиться имя Божіе (Мѡ. 6, 9) и прославляться Отецъ Небесный (Мѡ. 5, 16); въ противномъ же случаѣ, когда гоненія апостоламъ, кромѣ страданій и опасности лишиться жизни, не предвѣщали никакого успѣха и пользы въ ихъ благовѣствованіи,—ихъ слѣдовало избѣгать. Спаситель говорилъ: *Когда же будутъ гнать васъ въ одномъ городѣ, бѣгите въ другой* (Мѡ. 10, 23). Это бѣгство апостоловъ изъ одного города въ другой отъ возбужденныхъ противъ нихъ преслѣдованій не было бѣгствомъ въ собственномъ смыслѣ, а было только простымъ благоразумнымъ переходомъ въ другой городъ для болѣе успѣшнаго дѣйствованія въ дѣлѣ проповѣди. Они должны были въ этомъ отношеніи сообразоваться съ главнымъ правиломъ ихъ дѣятельности—отвращаться отъ ожесточенныхъ и идти къ тѣмъ, которые способны воспринять ихъ слово (ст. 14). Основаніемъ къ бѣгству должна была быть не боязнь преслѣдованій и страданій, а исключительно успѣшное проповѣданіе имени Христа; даже желаніе продлить свою жизнь должно было имѣть въ основѣ духовное служеніе другимъ и принесеніе имъ пользы. Благоразумное избѣжаніе бесполезныхъ опасностей съ цѣлью успѣшнаго проповѣданія евангельскаго ученія было главнымъ, такъ сказать, внутреннимъ основаніемъ къ переходу апостоловъ изъ одного города въ другой, но къ

нему присоединялось еще внѣшнее побужденіе, высказанное Господомъ въ словахъ: *Ибо истинно говорю вамъ: не успѣете обойти городовъ Израилевыхъ, какъ придетъ Сынъ Человѣческій* (Мѡ. 10, 23). Поприще дѣятельности апостоловъ было широко и требовалось много времени для того, чтобы имъ можно было огласить своею проповѣдью землю Израилеву, между тѣмъ было уже близко пришествіе Сына Человѣческаго; апостоламъ нужно было спѣшно обходить города Израильскіе; даже и при этомъ они не могли успѣть довести свою миссію до конца,—огласить евангельскимъ ученіемъ всѣ города и селенія земли Израильской. Вслѣдствіе этого имъ и не слѣдовало оставаться въ мѣстахъ, гдѣ они не видѣли успѣха отъ своей проповѣди и откуда ихъ гнали.

*Не успѣете обойти городовъ* въ греческомъ текстѣ стоятъ: *μη τελέσητε τὰς πόλεις*. Τελέω значитъ совершать, оканчивать, а въ соединеніи съ *τὰς πόλεις*—обходить. Въ данномъ случаѣ употреблено выраженіе, обозначающее полное и совершенное окончаніе дѣла; слѣдовательно, имъ указывалось, что до пришествія Сына Человѣческаго апостолы не могли совершить въ полнотѣ и совершенствѣ свою миссію. *Города*—*τὰς πόλεις*,—какъ мѣсто дѣйствія апостоловъ, названы вмѣсто самой дѣятельности, которая должна была въ нихъ совершиться, т. е. апостольской проповѣди. Прибавленіе *τοῦ Ἰσραήλ* изъясняется повелѣніемъ Господа апостоламъ идти къ *погибшимъ овцамъ дома Израилева* (ст. 6),—Израилемъ ограничить свою проповѣдническую дѣятельность.

Подъ *пришествіемъ Сына Человѣческаго* какъ Св. Отцы и учителя Церкви, такъ и новые толковники разумѣютъ разные моменты времени. Св. Іоаннъ Златоустъ считаетъ за такое время неопредѣленное пришествіе Христа къ ученикамъ и пребываніе съ ними <sup>1)</sup>, имѣющее, повидимому, быть до распятія и страданій Господа <sup>2)</sup>; Евѡ. Зигабенъ—взятіе Спасителемъ

<sup>1)</sup> „Не успѣете обойти Палестину, какъ Я тотчасъ приду къ вамъ“—говоритъ Св. Отецъ отъ лица Господа. Opp. ed. Montfaucou, p. 388; Русск. пер. стр. 95.

<sup>2)</sup> „Господь говоритъ не о тѣхъ гоненіяхъ, которыя имѣли быть послѣ, но о тѣхъ, которымъ слѣдовало быть раньше распятія и страданій“—читаемъ мы у того же Св. Отца и въ томъ же мѣстѣ.

апостоловъ къ себѣ скорѣе, чѣмъ они обуйдутъ всѣ города іудейскіе <sup>1)</sup>; блаж. Теофилактъ—тѣ моменты времени, въ которые апостолы находились при Христѣ при возвращеніи съ провѣди и до отшествія на нее внрѣ <sup>2)</sup>. Изъ новѣйшихъ толковниковъ одни временемъ пришествія Сына Человѣческаго считаютъ время сошествія Св. Духа <sup>3)</sup>; другіе—разрушенія Іерусалима <sup>4)</sup>; третьи—второго славнаго пришествія Христа на судъ <sup>5)</sup>. Естественнѣе всего подъ пришествіемъ Сына Человѣческаго разумѣть пришествіе Христа въ царствіи Своемъ (Мѡ. 16, 28), открытіе церкви Христовой, начальнымъ моментомъ котораго должно было быть воскресеніе Господа, а конечнымъ будетъ второе Его пришествіе съ силою и славою мноюю (Мѡ. 24, 30) <sup>6)</sup>.

Предсказаніе объ имѣвшей встрѣтити апостоловъ всеобщей ненависти міра (ст. 22) не должно было ихъ смущать, такъ какъ и Самъ Господь, ихъ образецъ и защита, подвергался клеветѣ и злорѣчію враждебныхъ Ему людей. Если же Онъ, итъ Учитель, не избѣжалъ людской злобы, то тѣмъ болѣе не должны были ожидать лучшей участи апостолы, Его ученики,—не должны были беспокоиться, если одинаково съ своимъ Учителемъ будутъ осмѣваемы, преслѣдуемы и ненавидимы. Эти утѣшительныя для апостоловъ мысли Господь выразилъ чрезъ еврейскую пословицу: *ученикъ не выше учителя, и слуга не выше господина своего: довольно для ученика, чтобы онъ былъ, какъ учитель его, и для слуги, чтобы онъ былъ какъ господинъ его* (Мѡ. 10, 24—25). Смыслъ пословицы именно тотъ, что ученикъ и рабъ должны быть довольны, если на ихъ долю выпадаетъ участь, равная съ учителемъ перваго и господиномъ втораго,—если съ первыми случится (въ подлинникѣ (γένῃται) то же, что и съ послѣдними. Приведенная пословица, какъ и всякая вообще пословица, взятая сама въ себѣ, безъ ограниченія и условія, содержитъ одностороннюю

<sup>1)</sup> Толкованіе Еванг. отъ Маттея, стр. 156.

<sup>2)</sup> Благовѣстникъ, ч. 1-я, стр. 176.

<sup>3)</sup> Такъ думаютъ: Кальвинъ, Гроцій, Каловій, Блекъ, Шетъ.

<sup>4)</sup> Михаелисъ, Ебраръ.

<sup>5)</sup> Keil, S. 260; Meyer, S. 258.

<sup>6)</sup> Schanz, S. 298.

и противорѣчащую дѣйствительности мысль, такъ какъ, по выраженію греческой пословицы, „многіе ученики бываютъ лучше своихъ учителей“—πολλοὶ μαθηταὶ κρείσσονες τῶν διδασκάλων<sup>1)</sup>,—но для устраненія этой кажущейся противорѣчивости достаточно привести слова Св. Іоанна Златоустаго, который говорить: „Доколѣ кто ученикъ или рабъ, дотолѣ онъ не имѣетъ равной чести съ учителемъ и господиномъ“<sup>2)</sup>.

Примѣняя общую мысль пословицы о достоинствѣ учителя въ сравненіи съ ученикомъ и господина въ сравненіи съ рабомъ къ Самому Себѣ и Своимъ ученикамъ, Спаситель говорить: *Если хозяина дома назвали веельзевуломъ; не тѣмъ ли болѣе домашнихъ его?* (Мѡ. 10, 25). Хозяиномъ дома былъ Самъ Господь, какъ глава и домохозяинъ основаннаго имъ царства, а домашними Его—апостолы. Послѣдніе должны были быть довольными, если только ихъ будутъ, подобно Господу, уподоблять веельзевулу, а не постигнуть ихъ еще худшая участь,—ненависть ихъ враговъ не проявится въ отношеніи къ нимъ еще въ большей мѣрѣ и еще въ злѣйшемъ видѣ. Только изъ этого мѣста евангелія видно, что іудеи называли Иисуса Христа веельзевуломъ; но въ другихъ есть указаніе на то, что они обвиняли его въ совершеніи чудесъ силою веельзевула (Мѡ. 9, 34; 12, 27; Мр. 3, 22; Лк. 11, 15).

Названіе веельзевулъ толковники объясняютъ различно. Одни производятъ его отъ веельзевувъ чрезъ измѣненіе *в* въ *л*. Веельзевуломъ назывался филистимскій богъ *мухъ* (βααλ μολαν), нособенно чтившійся въ городѣ Екронѣ (4 Цар. 1, 2<sup>3)</sup>, но іудеи въ насмѣшку чрезъ указанное измѣненіе буквъ преобразовали бога мухъ въ бога када и всякой нечистоты и сдѣлали именемъ діавола<sup>4)</sup>. Другіе, соотвѣтственно значенію οἰκοδεσπότης, производятъ слово веельзевулъ отъ *ваалъ*—богъ, господинъ и *зеву.лъ*—жилище, т. е. хозяинъ дома. Діавола, какъ господина царства, въ которомъ обитаютъ злые

<sup>1)</sup> См. Schanz, S. 299.

<sup>2)</sup> Opp. ed. Montfaucon, p. 389; Русс. пер., стр. 97.

<sup>3)</sup> Это же наименованіе можно встрѣтить и оно читается у LXX; ср. I. Фавіи: Ant., IX, 2, 1.

<sup>4)</sup> Keil, S. 260.

духи, называли dominus domicilii <sup>1)</sup>; Иисусъ Христосъ въ отношеніи къ Своимъ ученикамъ былъ Herus domesticus, но враги Его, вмѣсто того, придали Ему соотвѣтственное имя діавола—Herus domicilii <sup>2)</sup>. Какое изъ этихъ объясненій вѣрнѣе, сказать трудно.

Какъ Самъ І. Христосъ не избѣжалъ людской ненависти и клеветы, такъ не могли избѣжать ихъ и апостолы, какъ Его ученики и провозвѣстники Его ученія. Но не смотря на то, имъ не слѣдовало бояться своихъ враговъ, потому что провозвѣщаемое или евангельское ученіе должно было быть открыто предъ всѣми,—такъ этому было предназначено быть Самимъ Богомъ, такъ это и должно было совершиться. *Итакъ*, говорилъ Господь, послѣ указанія имъ на невозможность для нихъ избѣжать, подобно Ему, ненависти, *не бойтесь ихъ: ибо нѣтъ ничего сокровеннаго, что не открылось бы, и тайнаго, что не было бы узнано*, (Мѡ. 10, 26). Выраженіе: *не бойтесь ихъ*—*μή φοβήθητε αὐτούς*—заключаетъ въ себѣ ту мысль, что апостоламъ должно было исполнять свое дѣло безбоязненно, такъ какъ истина, провозглашавшаяся ими, сама по себѣ, въ силу ненаружимаго закона нравственнаго міропорядка, должна была обнаружиться и придти къ свѣту. Вслѣдствіе же этого людская ненависть и преслѣдованія со стороны ихъ враговъ не могли воспрепятствовать успѣху ихъ миссіи.

Нѣкоторые толковники 26-му стиху даютъ другое толкованіе <sup>3)</sup>. Подъ сокровеннымъ и тайнымъ, долженствовавшимъ открыться, они разумѣютъ добродѣтель апостоловъ и клевету ихъ враговъ <sup>4)</sup>. Апостолы, по мнѣнію ихъ, не должны были бояться своихъ враговъ потому, что со временемъ должна обнаружиться какъ ихъ добродѣтель, ихъ правота, такъ и клевета ихъ враговъ, и они должны будутъ получить награду, а клеветники—наказаніе, если не во время своей жизни, то на страшномъ судѣ. Но при такомъ пониманіи указаннаго стиха не представляется

<sup>1)</sup> Паулусъ domicilii замѣняетъ tartari (Цит. у Meyer'a, S. 259), а Ланге считаетъ Веельзевула за господина бѣсноватыхъ. Comment., стр. 151.

<sup>2)</sup> Meyer, S. 259.

<sup>3)</sup> Блаж. Теофилактъ, Беза, Гроцій, Шеггъ и др.

<sup>4)</sup> Elucescet tandem orbi vestra sinceritas,—говорить Еразмъ Роттердамскій. Paraphrasis N. Testam., Hannover, 1668 г.

возможности установить связь его съ стихомъ послѣдующимъ (27).

Такъ какъ евангельскому ученію надлежало быть извѣстнымъ, явнымъ для всѣхъ, это и апостоламъ слѣдовало смѣло и открыто возвѣщать его, не смущаясь кознями враговъ. Къ такой открытой дѣятельности Господь приглашаетъ апостоловъ словами: *что говорю вамъ въ темнотѣ, говорите при свѣтѣ; и что на ухо слышите, проповѣдуйте на кровляхъ* (Мѡ. 10, 27). *Темнота и свѣтъ* *σχοτία* и *φῶς*—суть символическіе образы—первая таинственности и сокровенности, а второй—ясности и очевидности. Что говорилъ Господь апостоламъ сокровенно, какъ напр., въ притчахъ, то они должны были проповѣдывать другимъ ясно и открыто. *Что на ухо слышите*—ὁ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε, т. е. наединѣ, секретно, какъ близкіе къ Господу люди, какъ друзья Его. *Εἰς τὸ οὖς* у грековъ употребляется для обозначенія дружественности, довѣрія <sup>1)</sup>. Раввины по довѣрію къ своимъ любимымъ ученикамъ передавали имъ нѣчто особое, что они должны были распространять между другими, что называлось: *in aurem insusurgere* <sup>2)</sup>. Услышанное отъ Спасителя наединѣ апостолы должны были проповѣдывать на кровляхъ—*κηρύσσετε ἐπὶ τῶν ὀροφῶν*. Крыши еврейскихъ домовъ были плоскими и потому съ нихъ удобно было проповѣдывать открыто, во всеуслышаніе. Господь образно выражаетъ ученикамъ повелѣніе, чтобы они сообщенное имъ по особому Его довѣрію къ нимъ провозглашали всюду и всѣмъ.

Смѣлое и открытое возвѣщеніе евангельскаго ученія должно было сильно раздражить гонителей апостоловъ и понудить ихъ искать ихъ погибели, ихъ смерти; но если бы послѣднимъ предстояла и смерть, имъ не слѣдовало бояться ея, потому что погибло бы только ихъ тѣло, а не душа. Ихъ безбоязненная открытая проповѣдь, возвышавшаяся даже надъ самою смертію, пренебрегавшая ею, свидѣтельствовала бы только о ихъ высшей преданности Христу, которая не могла остаться безъ соотвѣтствующей награды для ихъ души въ Христовомъ

<sup>1)</sup> Meyer, S. 260. Unam, secreto,—замѣчаетъ Бенгелъ. Gnomon, p. 77.

<sup>2)</sup> Lightfoot: *Horae Hebraicae et talmudicae in Evang. Matth.*, 10, 27; Schanz, S. 300.

царствѣ. Они страдали бы за правду, а таковы блаженны (1 Петр. 3, 14), по слову апостола. Имъ слѣдовало бояться только того, какъ бы не погубить вмѣстѣ свое тѣло и свою душу, что бы могло случиться въ томъ случаѣ, если бы они измѣнили своему призванію, своей миссіи,—избѣгая опасностей и смерти, отреклись отъ Христа и открытаго провозвѣщенія Его ученія. *И не бойтесь*, говорилъ Спаситель, поучая ихъ всему этому, *убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убить; а бойтесь болѣе того, кто можетъ и душу и тѣло погубить въ гееннѣ* (Мѣ. 10, 28). Подъ *могущимъ погубить душу и тѣло*—*τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι*—одни изъ толковниковъ разумѣютъ діавола <sup>1)</sup>, а другіе—Бога <sup>2)</sup>. Мнѣніе послѣднихъ справедливѣе, потому что Одинъ только Богъ имѣетъ силу и власть осуждать людей въ преисподнюю, Онъ только одинъ *имѣетъ власть жизни и смерти, и низводитъ до вратъ ада, и возводитъ* (Прем. Сол. 16, 12); Онъ—*Единъ Законодатель и Судія, могущій спасти и погубить* (Іак. 4, 12). Евѣ. Зигабенъ справедливо говоритъ, что Господь научалъ апостоловъ „отражать страхъ страхомъ, страхъ предъ людьми—страхомъ предъ Богомъ“ <sup>3)</sup>.

Люди могутъ убивать своихъ ближнихъ и чрезъ то губить ихъ тѣло, но въ томъ только случаѣ, если допустить Богъ, Который промышляетъ о всѣхъ тваряхъ. А такъ какъ апостолы, боявшіеся Бога и особенные избранники Его, находились подъ Его особеннымъ отеческимъ промышленіемъ, то имъ и не слѣдовало бояться убивающихъ тѣло. <sup>4)</sup> Это новое основаніе къ безбоязненности апостоловъ, новое ободреніе ихъ было высказано Господомъ въ словахъ: *не дѣтъ ли малыя птицы продаются за ассарій. И ни одна изъ нихъ не упадетъ на землю безъ воли Отца вашего. У васъ же и волосы на головѣ сочтены. Не бойтесь же: вы лучше многихъ малыхъ птицъ* (Мѣ. 10, 29—31). Цѣнность жизни апостоловъ предъ Богомъ

<sup>1)</sup> Keil, S. 261; Meyer, S. 260; Schanz, S. 301.

<sup>2)</sup> Olshausen, S. 349.

<sup>3)</sup> Толков. Еванг. отъ Матвея, стр. 158.

<sup>4)</sup> Qui Deum timet, nihil extra eum timere debet: qui Deum non timet, omnia extra eum timet,—говоритъ Бенгель. Gnomon, p. 77.



Спаситель выясняетъ чрезъ противопоставленіе ихъ съ малыми, дешевыми птицами, которыя парами продавались за самую ничтожную цѣну,—за ассарій, равнявшійся сперва  $\frac{1}{10}$  части динарія, или на наши деньги  $\frac{1}{2}$  коп., а позднѣе  $\frac{1}{16}$  <sup>1)</sup>). Не смотря на ничтожность этихъ птицъ, Богъ промыслялъ о нихъ, и ни одна изъ нихъ не могла безъ Его воли, безъ Его поущенія упасть на землю, т. е. погибнуть, попавъ въ сѣть, по толкованію отцевъ и учителей церкви <sup>2)</sup>); по изъясненію же новѣйшихъ толковниковъ,—свалившись на землю вслѣдствіе вліянія атмосферы, или же пораженная стрѣлою <sup>3)</sup>). Если же Богъ, небесный Отецъ учениковъ Христовыхъ, такъ промыслялъ о ничтожныхъ тваряхъ, то попеченіе Его о нихъ, Его дѣлахъ, настолько было велико, что и всѣ волосы на головѣ ихъ были исчислены Имъ, т. е. Онъ имѣлъ, по объясненію Евв. Зигабена, „о нихъ совершенное знаніе,—до мелочи зналъ все, касающееся ихъ, по причинѣ большой близости къ нимъ“ <sup>4)</sup>). Слѣдовательно, имъ нужно было быть твердо убѣжденнымъ, что безъ поущенія Божія они не могли погибнуть, быть убиты.

Обобщая сказанное апостоламъ объ угрожавшихъ имъ опасностяхъ, при которыхъ имъ предстояло показать свою твердую вѣру и неустрашимую смѣлость въ проповѣданіи евангельскаго ученія, Господь говорилъ: *Итакъ всякаго, кто исповѣдуетъ меня предъ людьми, того исповѣдаю и Я предъ Отцемъ Моимъ небеснымъ. А кто отречется отъ Меня предъ людьми; отрекусь отъ того и Я предъ Отцемъ Моимъ небеснымъ* (Мѡ. 10, 32—33). Всякій, а слѣдовательно и апостолы, только подъ условіемъ открытаго выраженія вѣры во Христа, какъ въ Мессію, словомъ и дѣломъ могли надѣяться, что Онъ объявитъ ихъ Своими вѣрными послѣдователями предъ Отцемъ небеснымъ на всемірномъ судѣ (Мѡ. 25, 31—40), признаетъ ихъ достойными вѣчной блаженной жизни; кто же изъ-за

<sup>1)</sup> Вигуру: Руков. къ чт. и изуч. Библии, Ветх. Зав., перев. Воронцова, т. I., Москва, 1897 года, стр. 204.

<sup>2)</sup> Златоуста, блж. Теофилакта, Евв. Зигабена.

<sup>3)</sup> Lange, S. 153.

<sup>4)</sup> Толков. Еванг. отъ Маттея, стр. 158.

страха предъ опасностями, изъ-за нежеланія имъ подвергаться отреченію бы отъ Него предъ людьми, тотъ не могъ ожидать, что и Онъ признаетъ его предъ Отцемъ своимъ истиннымъ послѣдователемъ, не могъ надѣяться на полученіе вѣчныхъ наградъ,—отвергшихся отъ Христа ждутъ вѣчныя муки. Судьею Спаситель представляетъ Бога Отца, но осужденіе Имъ однихъ къ блаженству, а другихъ къ гибели будетъ зависѣть отъ того, какое они будутъ имѣть отношеніе къ лицу и дѣлу І. Христа, какъ Мессіи, какъ Богочеловѣка, Испытателя рода человѣческаго.

*Исповѣдуетъ Меня и того исповѣдую и Я*—въ греческомъ текстѣ стоитъ: *ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ καὶ ὁμολογήσω ἁγῶ ἐν αὐτῷ*, т. е. признается во Мнѣ—въ вѣрѣ въ Меня, и признаюся и Я въ немъ, какъ въ Моемъ послѣдователѣ. Евѣ. Зигабентъ замѣчаетъ: „*Исповѣсть ἐν ἐμοὶ* (во Мнѣ), тоже-что Меня; и *исповѣтас ἐν αὐτῷ* (въ немъ) то же, что Его“ <sup>1)</sup>.

Апостоламъ и всѣмъ вѣрующимъ могли встрѣтиться многіе случаи, когда они были бы вынуждены къ открытому исповѣданію Христа, потому что ожидавшія ихъ гоненія стояли въ необходимой внутренней связи съ пришествіемъ Его на землю. Онъ пришелъ принести на землю не спокойствіе и благоденствіе, какъ ложно думали іудеи; *не миръ Она пришелъ принести, а мечъ* (Мѣ. 10, 34). Цѣлью пришествія Христа было, несомнѣнно, принесеніе мира, за что воинство ангеловъ по рожденіи Его и славilo Бога (Лк. 2, 14), и цѣлью этого не могло быть принесеніе меча, потому что Христосъ есть *князь мира* (Ис. 9, 6) и *миръ нашъ* (Ефес. 2, 14); но Господь, говоря, что онъ принесъ мечъ, указывалъ не цѣль Своего пришествія, а только тотъ путь, которымъ должно было идти водвореніе мира, принесеннаго Имъ, распространеніе евангельскаго ученія, имѣвшаго умиротворить людей въ отношеніи другъ къ другу. Путь этотъ долженъ былъ быть полнымъ неприязни, вражды и раздоровъ, потому что евангелію необходимо было побѣдить грѣховный міръ и уничтожить въ немъ зло. Христосъ принесъ въ міръ правду и любовь, міръ же

<sup>1)</sup> Толков. Еванг. отъ Маттея, стр. 159.

весь во злѣ лежалъ (I Иоан. 5, 19), а общенія праведности съ беззаконіемъ и свѣта со тьмою быть не могло (2 Кор. 6, 14). Слѣдовательно причиною того, что пришествіе Христа вносило въ міръ мечъ, было грѣховное состояніе самого человечества, а не Христосъ и Его ученіе. „Брань была не слѣдствіемъ Христова опредѣленія, говоритъ Св. Златоустъ, но расположенія самихъ людей. Не Христосъ былъ причиною этого (принесенія меча—на землю), но злоба людей“ <sup>1)</sup>).

*Принести мечъ* въ подлинномъ текстѣ читается: *βαλεῖν μάχραν*,—бросить мечъ. По объясненію новѣйшихъ толковниковъ, чрезъ *βαλεῖν* выражается случайность и неожиданность явленія <sup>2)</sup>. Иудеи ожидали, что Мессія принесетъ на землю миръ и благоденствіе, а Онъ, вопреки этому ожиданію, принесъ мечъ, или раздѣленіе, вражду (*διαμερισμόν*), по выраженію св. Луки (12, 51).

Такъ какъ Спаситель принесъ на землю мечъ, то съ пришествіемъ Его должна была обнаружиться такая сильная и упорная борьба вѣры съ невѣріемъ, что ею имѣли быть порваны даже самые тѣсные семейные узы, ибо она имѣла *раздѣлить* *человѣка съ отцемъ его и дочь съ матерью ея, и невестку съ свекровью ея* (Мѣ. 10, 35),—сдѣлать *врагами* *человѣку домашнихъ его* (Мѣ. 10, 36). По мнѣнію нѣкоторыхъ толковниковъ, сыновья, дочери и невестки представляются возстающими изъ за евангелія противъ старшихъ въ семьѣ потому, что молодымъ людямъ и женщинамъ легче было обратиться ко Христу <sup>3)</sup>).

*Раздѣлить*—въ греческомъ текстѣ поставлено *διχάζειν*, т. е. разъединить, поссорить, положить начало партійной враждѣ, возстановить однихъ противъ другихъ, основаніемъ къ чему должно было быть то, что одни увѣруютъ во Христа, а другіе—нѣтъ. Невѣстку по гречески *νύμφη*; *νύμφη* значитъ невеста, но у классиковъ часто употребляется въ смыслѣ молодой женщины, а у LXX—невѣстки, снохи, въ какомъ значеніи должно быть принимаемо и въ данномъ мѣстѣ <sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> Opp. ed. Montfaucon, p. 397; Русск. пер., стр. 112.

<sup>2)</sup> Keil, S. 262; Schanz, S. 302.

<sup>3)</sup> Lange, S. 156

<sup>4)</sup> Keil, S. 263; Meyer, S. 262.

Борьба съ невѣріемъ требовала отъ апостоловъ и всѣхъ вѣрующихъ отреченія отъ всѣхъ семейныхъ связей, враждебныхъ Христу, полного пренебреженія ими, если они препятствовали сохраненію вѣры въ Него. Въ противномъ случаѣ вѣрующіе оказались бы болѣе любящими своихъ семейныхъ, чѣмъ Христа, а *кто любитъ отца или мать, говоритъ Господь, болѣе, нежели Меня, не достоинъ Меня; и кто любитъ сына или дочь болѣе, нежели Меня, не достоинъ Меня* (Мѡ. 10, 37). *Не достоинъ Меня*—οὐκ ἔστι μου ἄξιος.—т. е. не достоинъ того, чтобы Господь призналъ его за Своего истиннаго послѣдователя, даровалъ ему Свое блаженство. Спаситель не хотѣлъ Своимъ требованіемъ порвать священные узы семейной любви, но понуждалъ Своихъ послѣдователей въ лицѣ апостоловъ къ искорененію тѣхъ грѣховныхъ склонностей, вслѣдствіе которыхъ они могли цѣнить любовь къ родителямъ, дѣтямъ и родственникамъ выше любви ко Христу, своему Спасителю и Искупителю, Которому обязана своимъ освещеніемъ и семейная любовь.

Вмѣстѣ съ отреченіемъ отъ семейныхъ привязанностей апостолы и всѣ вѣрующіе для побѣды вѣры надъ невѣріемъ, должны были отречься отъ всѣхъ земныхъ радостей и быть готовыми къ самоотверженному, терпѣливому и добровольному перенесенію предстоявшихъ имъ страданій за Христа. *И кто не беретъ креста своего и не слѣдуетъ за Мною, говоритъ Спаситель, тотъ не достоинъ Меня* (Мѡ. 10, 38). Образъ взятъ изъ римскаго обычая, по которому осужденный на распятіе долженъ былъ самъ нести до мѣста казни тотъ крестъ на которомъ ему предстояло быть распятымъ <sup>1)</sup>; вслѣдствіе такого обычая и на Иисуса Христа при отправленіи Его на Голгоѳу былъ возложенъ крестъ Его (Іоан. 19, 17). Несеніе креста,—орудія собственной казни,—было тяжкимъ и позорнымъ: оно причиняло несшему его, кромѣ физическаго утомленія, душевныя страданія, а посему λαμβάνειν τὸν σταυρὸν символически обозначаетъ самоотверженное перенесеніе страданій, какія будутъ посланы человѣку Богомъ.

<sup>1)</sup> Keil, S. 26; Meyer, S. 262; Schanz, стр. 303.

Отреченію отъ всего земнаго апостоловъ, а въ лицѣ ихъ и всѣхъ истинныхъ послѣдователей Христа надлежало быть настолько самоотверженнымъ, что они должны были быть готовыми принести въ жертву Спасителю даже свою земную жизнь, такъ какъ *сбережій душу свою потеряетъ ее, а потерявшій душу свою ради Меня сбережетъ ее* (Мѡ. 10, 39), говорилъ Господь. Сущность этой рѣчи Христа заключается въ различномъ значеніи словъ *душа* и *сберегать* и *терять* въ обоихъ предложеніяхъ рѣчи. Въ обоихъ въ нихъ *душу* (ψυχήν) означаетъ жизнь земную, а *ее* (αὐτήν) жизнь небесную; въ первомъ предложеніи сбереженіе (εὐρών) души для жизни временной означаетъ погибель (ἀπολέσει) ея для жизни вѣчной, а во второмъ погибель (ἀπαλέσας) для жизни временной означаетъ сбереженіе (εὐρήσει) души для жизни вѣчной. Отсюда смыслъ такой: кто сбережетъ душу свою для временной жизни чрезъ отреченіе отъ Христа изъ-за земныхъ выгодъ и благъ, тотъ потеряетъ ее для жизни вѣчной, лишится этой жизни; напротивъ, кто потеряетъ душу свою для жизни временной чрезъ самоотверженіе, тотъ сбережетъ ее для жизни вѣчной,—наслѣдуетъ жизнь вѣчную.

Въ заключеніи Своего наставленія апостоламъ Господь съ цѣлью укрѣпленія ихъ въ ихъ трудной миссіи говорить о великомъ достоинствѣ и великой важности ихъ проповѣди, имѣвшей обнаружиться въ тѣхъ благодатныхъ дарахъ, которые долженствовали ниспослаться на вѣрующихъ за принятіе ими апостоловъ. *Кто принимаетъ васъ, говорилъ Господь, принимаетъ Меня, а кто принимаетъ Меня, принимаетъ посланнаго Меня* (Мѡ. 10, 40), т. е. имѣвшихъ принять апостоловъ ожидала такая великая награда, какую они могли получить только за принятіе Самого Христа и Бога Отца. Отсюда для апостоловъ вытекало побужденіе съ твердостію и бодростію духа совершать свое служеніе, такъ какъ, не смотря на враждебное отношеніе къ нимъ міра, они имѣли найти пріемъ и гостепріимство у людей, расположенныхъ къ принятію евангельскаго ученія, а для этихъ послѣднихъ—побужденіе съ любовію и искреннимъ расположеніемъ принимать апостоловъ и оказывать имъ гостепріимство. Евѡ. Зигабенъ въ объясненіе

40 стиха справедливо говорить: „Сказалъ (Господь) это, открывая ученикамъ дома вѣрующихъ. Кто съ радостію не приметъ ихъ, имѣя чрезъ нихъ принять Сына, а чрезъ Сына—Отца?“<sup>1)</sup>

Общую мысль о наградѣ принимающимъ апостоловъ, какъ учениковъ Христовыхъ, Спаситель раскрываетъ для большей наглядности и убѣдительности рѣчи чрезъ сравненія. *Кто принимаетъ пророка, во имя пророка, получитъ награду пророка; и кто принимаетъ праведника во имя праведника, получитъ награду праведника. И кто напоитъ одного изъ малыхъ сихъ только чашею холодной воды, во имя ученика, истинно говорю вамъ, не потеряетъ награды своей* (Мѡ. 10, 41—42). *Во имя пророка—*εἰς ὄνομα προφήτου—*и во имя праведника—*εἰς ὄνομα δικαίου, т. е. съ уваженіемъ и достоинствомъ приличнымъ пророку и праведнику, съ признаніемъ въ нихъ истинныхъ пророка и праведника, каковы они на самомъ дѣлѣ и есть. *Получитъ награду пророка и праведника—*μισθὸν προφήτου καὶ δικαίου, т. е. награду, равную наградѣ пророка и праведника, которую они сами получаютъ отъ Бога,—первый за свое пророческое служеніе, а второй за свою праведность. *Малыми* Господь называетъ Своихъ учениковъ,—не потому, что они имѣли быть презрѣнными въ глазахъ своихъ враговъ и гонимыми отъ нихъ, какъ думаютъ нѣкоторые изъ толковниковъ<sup>2)</sup>, но, во 1-хъ, потому, что они были незначительными людьми въ мірѣ, простыми рыбаками, а во 2-хъ, потому, что были кроткими и смиренными, чуждыми надменности и превозношенія, подобно малымъ дѣтямъ. Но малые эти предъ Господомъ имѣли высокое и великое значеніе, а потому кто бы напоилъ хотя одного изъ нихъ чашею холодной воды, во имя ученика—какъ ученика Христа, т. е. оказалъ бы ему хотя незначительную помощь, тотъ получилъ бы за это награду въ вѣчной жизни,—не былъ бы лишенъ блаженства. Эта помощь свидѣтельствовала бы о вѣрѣ оказавшаго ее во Христа, о признаніи Его за Мессію, о той или другой степени его религіозно-нравственнаго совершенства<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Толков. Еванг. отъ Маттея, стр. 162.

<sup>2)</sup> Meyer, S. 266.

<sup>3)</sup> Keil, S. 264.

Многіе изъ новѣйшихъ толковниковъ наставленіе Спасителя апостоламъ при отправленіи ихъ на проповѣдь въ томъ видѣ, какъ оно изложено у ев. Маттея, признають не за отдѣльную рѣчь, сказанную Господомъ именно въ это время, а за обобщеніе всего того, о чемъ Онъ говорилъ Своимъ ученикамъ въ теченіе всей Своей земной дѣятельности въ разные времена и до послѣднихъ дней Своей жизни <sup>1)</sup>. Но такое предположеніе не оправдывается ни сравненіемъ повѣствованія ев. Маттея съ параллельными повѣствованіями евр. Марка и Луки, ни формою и содержаніемъ перваго, взятаго въ отдѣльности.

При сравненіи повѣствованія ев. Маттея съ параллельными повѣствованіями другихъ евангелистовъ можно видѣть, что ев. Маркъ (6, 7—11) кратко передаетъ наставленіе Господа апостоламъ при отправленіи ихъ на проповѣдь, а ев. Лука, излагая это наставленіе еще кратче (9, 1—6) и часть его помѣщая въ рѣчи Спасителя къ 70 ученикамъ при отправленіи ихъ на проповѣдь (10 гл.), сущность наставленія 12-ти апостоламъ,—именно объ отношеніи ихъ къ враждебному міру (Мѡ. 10, 16—36)—приводитъ въ частяхъ (12, 2—9 и 51—53), которыя связаны не хронологически, а представляютъ собою соединеніе рѣчей, выраженій и сравненій, объединенныхъ логическою связью и высказанныхъ Господомъ во время путешествія изъ Галилеи въ Іерусалимъ. Между тѣмъ, въ противоположность этимъ, крайне недостаточнымъ указаніямъ евр. Марка и Луки, подробное наставленіе, изложенное у ев. Маттея, представляется не какъ объединеніе изреченій различного времени, но какъ общее и стройно распредѣленное цѣлое, отдѣльныя части котораго тѣсно связаны между собою и строго проникають другъ друга. Правда, нѣкоторые толковники <sup>2)</sup> говорятъ, что стихи 16, 17, 24, 34 и преимущественно 19 и 20 не стоятъ въ связи съ другими, но это опровергается само собою изложеннымъ выше объясненіемъ этихъ стиховъ.

И содержаніе наставленія Христа 12-ти апостоламъ по изложенію сего ев. Маттеемъ не даетъ никакого основанія къ

<sup>1)</sup> Таково мнѣніе Блека, Гольцмана, Евальда, Гингельфельда, Кейма и др.

<sup>2)</sup> Напр. Кеймъ. Цит. у Keil'а, S. 265.

сомнѣнію въ первоначальномъ его единствѣ. Если же нѣкоторые изъ толковниковъ, напр. Вейсъ и Кеймъ, и возражаютъ противъ этого, то возраженія ихъ легко устраняются. Вейсъ находитъ непонятнымъ, какимъ образомъ Спаситель могъ предвозвѣщать апостоламъ вражду противъ нихъ, угрожавшую ихъ жизни, когда при первой проповѣди ихъ такой вражды не могло и быть <sup>1)</sup>. Но, во 1-хъ, мысль о грозившихъ апостоламъ опасностяхъ могла предноситься Господу при воспоминаніи Имъ того, что угрожало Ему Самому при выступленіи Его съ проповѣдью въ синагогѣ Назаретской, гдѣ Его рѣчь привела Его соотечественниковъ въ такой гнѣвъ, что они выгнали Его изъ города и хотѣли сбросить Его съ утесистой скалы (Лк. 4, 28—30); а во 2-хъ, Господь въ своихъ рѣчахъ нерѣдко отдаленныя будущія событія связывалъ съ непосредственною дѣйствительностію. Кеймъ думаетъ, что мрачныя воззрѣнія, которыя излагаются ев. Маттеемъ съ 16 стиха, — именно сравненіе учениковъ съ овцами, идущими къ волкамъ, указаніе на вражду, имѣвшую быть порожденной Христомъ на землѣ, указаніе на гоненія и ненависть въ отношеніи къ апостоламъ, на дурное обращеніе съ ними въ синагогахъ, на допросъ ихъ у правителей и царей, на необходимость для нихъ полнаго самоотверженія — противорѣчатъ благожелательному и радостному настроенію, изъ котораго вытекало первое посольство учениковъ, и указываютъ на характеръ болѣе поздней кровавой борьбы и послѣднихъ прощальныхъ рѣчей Христа <sup>2)</sup>. Съ этимъ мнѣніемъ нельзя согласиться потому, что предполагаемое „благожелательное и радостное настроеніе“ не подтверждается самою евангельскою исторіею. Ко времени перваго посольства апостоловъ на проповѣдь не только уже книжники и фарисеи были явными противниками Господа, но уже и народъ, обманутый въ своихъ ожиданіяхъ видѣть во Христѣ могущественнаго политическаго царя, былъ готовъ отворотиться отъ Него и примкнуть къ своимъ вождямъ. По мнѣнію того же Кейма, предвозвѣщеніе апостоламъ предстоявшихъ имъ бѣдствій, гоненій, страданій и

<sup>1)</sup> См. Keil, S. 265.

<sup>2)</sup> Ibid.



ненависти при первомъ ихъ отправленіи на проповѣдь не могло быть для нихъ понятнымъ, потому что Христосъ прежде ничего имъ не говорилъ объ ожидавшей ихъ печальной участи. Но, во 1-хъ, апостолы сами по себѣ знали, какова была участь ветхозавѣтныхъ провозвѣстниковъ воли Божіей—пророковъ и не могли ожидать лучшей участи для себя, а во 2-хъ, во время нагорной проповѣди Господь ясно говорилъ, что Его послѣдователей и въ особенности, конечно, апостоловъ ждетъ та же самая участь, какую испытали и пророки (Мѡ. 5, 10—12). Несомнѣнно, такимъ образомъ, въ рѣчи Господа объ ожидавшихъ апостоловъ бѣдствіяхъ не могло быть для нихъ ничего непонятнаго, а между тѣмъ предугазаніе этихъ бѣдствій было необходимо, потому что апостолы не были свободны отъ ложныхъ надеждъ на Мессію и не легко могли помириться съ мыслию о страданіяхъ и смерти; нужно было обо всемъ этомъ ихъ предупредить и ко всему этому приготовить. Св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: „посылаетъ ихъ (Христосъ апостоловъ) не на опасные подвиги, потому что не было еще никакой опасности въ Палестинѣ, а предстояло только имъ подвергаться злословіямъ. Впрочемъ, предсказываетъ имъ и объ опасностяхъ, чтобы заранѣе приготовить и частымъ напоминаніемъ приучить ихъ къ нимъ“<sup>1)</sup>.

*Ив. Перовъ.*

---

<sup>1)</sup> Opp. ed. Montfaucon, th. 7, p. 368; Русск. пер., стр. 54.

---

## Приготовленіе древняго міра къ принятію христіанства.

Переводъ съ англійскаго сочиненія Р. М. Уенли: The Preparation  
for Christianity in the ancient world.

(Проложеніе \*).

### ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

#### Спасеніе мудростью.

„Еллины ищутъ мудрости“ (I Кор. I, 22).

При обзорѣннй всей греческой исторіи, является очевиднымъ, что при дѣйствіи Провидѣнія, греки оказали двойную услугу приготовленію къ христіанству. Въ цвѣтущій періодъ они со-создали единственную въ своемъ родѣ организацію, хотя и ограниченную въ объемѣ, но такъ высоко развитую (специализованную), что она является одной изъ самыхъ замѣчательныхъ и поучительныхъ въ исторіи. Но этотъ славный вѣкъ миновалъ и съ его исчезновеніемъ одна услуга грековъ стала дѣломъ преданія. Обязанностью гражданина оставалось описать этотъ періодъ. Два писателя, одинъ близко стоящій къ этимъ обстоятельствамъ, другой разсматривающій ихъ издали, дали описаніе ихъ. Поздній—Плутархъ, говоритъ намъ въ своей „жизни Тезея“: „теперь послѣ смерти своего отца Егея, создавши въ своемъ умѣ великую и удивительную идею, Тезей собралъ вѣстѣ всѣхъ жителей города, между тѣмъ какъ прежде они жили въ разсѣяннй и нелегко имъ было собраться для ка-кого-либо дѣла“.

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 6.

„Онъ устроилъ всѣ извѣстныя государственныя зданія, залы для совѣтовъ и магистраты и выстроилъ одинъ общественный домъ и залу для собраній на мѣстѣ, возвышающемся надъ городомъ и далъ имя Аѳины всему государству, устроивши общій пиръ и жертву, названную Панатанея, или жертвой всѣхъ соединенныхъ Аѳинянъ“. Съ другой стороны, Платонъ указалъ принципъ единства, составлявшій центральный пунктъ общественной жизни. „Что въ началѣ мы положили, какъ общее (универсальное) правило дѣйствія, когда мы основывали наше государство, это, если я не ошибаюсь, есть справедливость. Мы утверждали и часто повторяли, что всякій индивидуумъ долженъ имѣть опредѣленное дѣло въ государствѣ и притомъ такое, къ которому больше склонна его природа... Этотъ четвертый принципъ отъ всякаго дитяти и женщины, отъ всякаго раба, свободного человѣка, ремесленника, управителя и подданнаго требуетъ исполненія своего дѣла“... Въ обществѣ, съ подобной организаціей каждый гражданинъ дорого платитъ за свои привилегіи, по новому воззрѣнію. Какъ человѣкъ, онъ пользуется немногимъ; его слава лежитъ въ томъ, что онъ членъ государства, въ замѣнъ чего онъ отдаетъ безсознательно ему всю свою жизнь. Мы говоримъ безсознательно, потому что грекъ не сознавалъ, сколько онъ отдавалъ своему городу-государству; оно удовлетворяло его и нисколько не тяготило его до тѣхъ поръ, пока нѣкоторыя обстоятельства не поколебали его міровоззрѣнія.

Это перерожденіе обязано отчасти внутреннимъ, а отчасти вѣшнымъ причинамъ. Внезапное возвышеніе Аѳинъ, послѣ того, какъ они сдержали страшный потокъ Персидскаго нашествія, оныянило ихъ народъ. У ихъ входа толпились чужеземцы и старая греческая добродѣтель оказалась привитой къ новому дереву. Завоеватель Ксеркса замѣненъ былъ „бродягой на рыночной площади и холмѣ Собраній, одинаково враждебно настроеннымъ и противъ личнаго служенія и противъ положенія налогами въ пользу своего государства. Онъ былъ мало чѣмъ лучше нищаго съ его постояннымъ крикомъ „хлѣба и зрѣлищъ“ (*panem et circenses*), замѣнивъ неразумную вѣру своихъ предковъ въ то, что личность существуетъ для

государства, другимъ убѣжденіемъ, что государство для того существуетъ, чтобы помогать и доставлять удовольствія личности.

Если бы его государство имѣло подчиненныя колоніи, которыя бы доставляли деньги для уплаты наемникамъ въ войскѣ, для платы за корабли, привозившіе хлѣбъ, за удовольствія въ театрѣ и циркѣ, то у него не было бы больше желаній. Онъ не желалъ служить въ войскѣ, ни платить за это другимъ. Своимъ празднымъ критицизмомъ, своимъ развращеннымъ характеромъ, своей любовью къ сутяжничеству и своей безпрестанной болтовней онъ такъ мѣшалъ дѣятельности государства, что уже не было возможности его спасти и немногіе благоразумные люди спѣшили поселиться внѣ его предѣловъ. Гордость—главный порокъ греческихъ моралистовъ, обуяла Аѳинянь, легкомысліе и отсутствіе удержа сопутствовали ей, и среди союзныхъ и враждебныхъ государствъ начала пробуждаться мстительность. Внутренніе раздоры между различными государствами, всегда тлѣвшіе, теперь начали обнаруживаться и скоро разразилась междоусобная борьба. Наконецъ, истощенная, обнищавшая и выродившаяся Еллада стала легкой добычей чужеземнаго завоевателя. Во времена Аристотеля, Филиппъ и Александръ совершили свое дѣло, свободная Греція была поглощена Македонскою имперіей.

Лишенные своего древняго самоуправленія, свободные граждане гибли. Они не имѣли тѣхъ условій, которыя сдѣлали греческія поколѣнія довольными окружавшей ихъ жизнью. Но приходя къ ясному сознанію постигшаго несчастія, отвергая почти все, что дѣлаетъ жизнь драгоцѣнной, они вступили на новый путь, совершенно отличный отъ перваго, несравненно менѣе живописный и поразительный, но зато предназначенный къ болѣе широко—распространенному вліянію. Лишившись своего государства, грекъ пошелъ еллинизировать извѣстный тогда міръ и отчасти не сознавая своего дѣла, открывать новую миссію для себя. Выступилъ на сцену вопросъ, какой смыслъ жизни? Эта новая задача не носила соціального характера; каждая личность въ отдѣльности должна была рѣшать ее для себя. Такъ создалась вторая услуга грековъ—раскрыть понятіе личности и

начертать съ помощью разума схему для достойнѣйшаго проведенія жизни. Въ этомъ исканіи греки дали законы своимъ побѣдителямъ. Изобразить этотъ переворотъ—это значить представить попытку спасенія мудростью. И исторія его есть исторія постепеннаго истощанія источниковъ, гдѣ бы человѣкъ своей собственной силой могъ найти самоудовлетвореніе и приобрести правильный взглядъ на конечное значеніе жизни и міра.

Лишенный наслѣдства и брошенный въ кипучій водоворотъ могущественной имперіи, человѣкъ, теперь уже не какъ Греческій гражданинъ, но какъ человѣческое существо сталъ лицомъ къ лицу съ вѣчными проблемами окружающаго его таинственнаго міра. Безъ поддержки, которую можно было находить въ ясно-опредѣленной общественной средѣ, эти вопросы являлись не только настоящими, но они являлись дѣломъ первостепенной важности для всякаго размышляющаго человѣка. Подавляющая трудность этихъ вопросовъ не имѣла никакого отношенія къ устройству государства. Гражданство въ старомъ смыслѣ, предполагавшее, что всякій свободный человѣкъ являлся судьей въ дѣлахъ высшей политики, выролдилось въ провинціальный муниципализмъ; мелочные вопросы городского хозяйства замѣнили собой значительные государственные вопросы и важныя рѣшенія иностранной политики. При такихъ обстоятельствахъ, самымъ насущнымъ вопросомъ являлось то, какъ человѣкъ долженъ жить, чтобы охранить свое собственное благосостояніе? Какъ онъ можетъ быть полезнымъ и какъ онъ долженъ употреблять свои силы? Постѣ—Аристотелевскія школы, какъ обыкновенно они называются, стремились дать на это отвѣтъ.

Крайняя настоятельность рѣшенія этихъ вопросовъ подтверждается тѣмъ удивительнымъ единодушіемъ, которое характеризуетъ эти школы, не взирая на ихъ взаимную полемику. Сознавали или не сознавали это соперничавшія философскія секты, тѣмъ не менѣе они служили одной общей цѣли. Эпикурейцы, стоики, скептики—все они (интенсивно, иногда даже патетически) стремились формулировать схему жизни, желая снабдить человѣка тѣмъ планомъ поведенія, благодаря которому онъ могъ бы сдѣлаться лучшимъ, теперь уже не гражд-

даниномъ, а человѣкомъ. Всѣ обнаруживали глубокую заботу о томъ, чтобы опредѣлить для всякаго самый достойный путь жизни. Насколько они были различны по средствамъ, рекомендуемымъ для этого, настолько наоборотъ они были тождественны по цѣли. Далѣе, когда время шло, а бѣдствія все увеличивались, явилось ясно опредѣленное стремленіе къ уменьшенію различія и къ объединенію полезныхъ указаній относительно желаемого результата. Такъ какъ люди являлись все меньше и меньше гражданами; то они приходили къ большому и большому сознанію, что они человѣческія существа.

Какъ я долженъ жить, какъ приготовиться къ смерти—эти вопросы являлись дѣломъ первостепенной важности для всякой личности. Поэтому, „индивидуализмъ въ этикѣ, подчиненіе всей науки этической цѣли и матеріалистическій реализмъ одинаково общи эпикурейцамъ и стоикамъ. Скептики, несмотря на то, что они критиковали и осмѣивали положительное ученіе остальныхъ, сходны съ ними въ своемъ индивидуализмѣ. Фактъ личнаго сознанія, личнаго существованія, есть самое выдающееся явленіе, которое не можетъ объяснить самый упорный скептикъ. Наконецъ, лозунги всѣхъ этихъ философскихъ сектъ имѣютъ постоянное значеніе, никакъ не потому, что они являются отчасти истинными, но скорѣе потому, что они въ дѣйствительности носятъ одинаковое отношеніе къ жизни своего времени. Всѣ они стремились установить вѣхи и опредѣлить направленіе той дѣятельности, для которой великіе мыслители-систематики Платонъ и Аристотель не оставили никакого руководства.

Видя, затѣмъ, что ихъ единственное государство исчезло, эпикуреизмъ и стоицизмъ пришли къ тому убѣжденію, что основаніе жизни должно полагаться не въ политическомъ, но въ естественномъ законѣ. Человѣкъ, индивидуумъ, имѣетъ естественное право—право, доходящее почти до повелѣнія—бороться своими собственными руками. И по легкой ассоціаціи идей, было признано, что человѣкъ долженъ стремиться получить что-либо осязаемое для себя; отсюда было усвоено матеріалистическое ученіе о внѣшнемъ мірѣ. Подъ естественнымъ человѣкомъ понимался не больше, какъ человѣкъ природы. Но

если матеріализмъ былъ основаніемъ индивидуалистически-этической теоріи, то ясно, что терминъ „естественный“, на которомъ покоится эта теорія, могъ принимать самое разнообразное толкованіе въ его примѣненіи къ человѣчеству. Этотъ фактъ вызвалъ большое разногласіе между двумя школами, къ которымъ мы теперь и обратимся.

Общепринятое употребленіе слова „эпикурецъ“, побуждаетъ насъ отождествлять систему Эпикура съ такими ученіями, которыя не имѣютъ къ ней никакого отношенія. Мы думаемъ, что эта школа состояла изъ сенсуалистовъ, которые жили для удовлетворенія своихъ собственныхъ склонностей; и мы часто смѣшиваемъ эпикуреизмъ съ теоріей средствъ лучше приспособленныхъ для такого удовлетворенія. Но если изучить обстоятельства, среди которыхъ возникла эта система, то станетъ очевиднымъ, что пониманіе такого рода и невѣрно и неточно. Всеобщимъ крикомъ среди паденія Греческаго государства и культуры было: кто покажетъ намъ благо? Къ опредѣленію природы этого желаемого блага и обратились эпикурейскіе мыслители. Они утверждали, что этимъ благомъ должно быть удовольствіе. Но въ то же самое время они не были такими новичками, чтобы отождествлять удовольствіе съ грубостью. „Цѣлью и концомъ всякаго дѣйствія“, училъ самъ эпикуръ, есть то, чтобы мы могли ни страдать, ни бояться; когда эта цѣль достигнута, всякое волненіе духа утихаетъ, ибо животная природа не имѣетъ тогда нужды въ удовольствіи, ничего тогда ей не достаетъ для полного достиженія блага, со стороны тѣла или души. Мы нуждаемся въ удовольствіи, когда чувствуемъ страданіе отъ его отсутствія; когда же мы не чувствуемъ страданія, тогда мы не нуждаемся въ удовольствіи. На этомъ основаніи мы видимъ, что удовольствіе есть начало и конецъ счастливой жизни“. И дальше Эпикуръ объясняетъ: „когда мы говоримъ, что удовольствіе есть цѣль, то мы не разумѣемъ удовольствій распутства, или простыхъ наслажденій, какъ нѣкоторые критики, или невѣжественные, или враги предполагаютъ, но *отсутствіе страданія въ тѣлѣ и смущенія въ умѣ*. Ибо оно не есть пьянство, или разумъ, но *трезвое размышленіе* относительно того, что должно быть допускаемо, а что избѣгаемо и поче-

му. Короче сказать, цѣлью жизни добраго человѣка является не удовольствіе, а спокойствіе духа, ясность (serenity). Здѣсь главное различіе между эпикуреизмомъ и стоицизмомъ. Ибо эпикурейское пониманіе термина „природа“ не есть суровая твердость, какъ у стоиковъ, но самообладаніе своей собственной жизнью.

Если истинная цѣль жизни ясность, то неудивительно, что эпикурейцы долгіе годы были философами протеста. Подобно тому, какъ Эпикуръ самъ жилъ въ уединеніи въ Аѣинахъ, осуществляя свой собственный идеалъ, такъ его позднѣйшіе послѣдователи въ Греціи и Римѣ пытались устроить свое собственное спасеніе внѣ государства, или религіи или культуры. Они стремились сдѣлать жизнь центромъ дѣйствительнаго удовольствія—именно удовольствія гармоніи съ самимъ собой. По этой причинѣ они были жестоко преслѣдуемы не только представителями языческой религіи, но также политиками и людьми культуры, для которыхъ старое язычество оставалось мертвой буквой. Поэтому, эпикурейцы утверждали, что ясность достигается только независимостью (эмансипаціей). Для того, чтобы придти къ тому состоянію гармоніи съ самимъ собою, въ которомъ характеристическими чертами является отсутствіе страданія и смятенія, человѣкъ долженъ освободиться отъ всѣхъ ограниченій, налагаемыхъ на него обществомъ, религіей, или культурой. Отсюда философія, являющаяся сама по себѣ дѣятельностью, должна чрезъ разумъ вести къ приобрѣтенію счастья. И какъ естественно, эта философія распадается на двѣ главныя части.

Человѣкъ чувствуетъ себя въ мірѣ „подобно дитяти, выброшенному на берегъ въ темнотѣ ночи“. Слѣдовательно, сначала должна быть создана теорія міра и человѣка, какъ части его. Съ другой стороны, философія есть дѣятельность разума, ведущая къ счастью. Такъ на второмъ мѣстѣ должно быть указано, какъ человѣкъ, пользуясь знаніемъ самого себя и міра, можетъ достигнуть ясности. Итакъ эпикуреизмъ преслѣдуетъ двѣ главныхъ цѣли—первая—дать свѣдѣнія о природѣ и человѣкѣ; вторая—примѣнить эти знанія къ каждому частному (индивидуальному) случаю для того, чтобы показать, какъ



всѣ люди пріобрѣтають счастье въ смыслѣ ясности, или гармоніи съ самимъ собой. Первая цѣль всецѣло подчинена второй. Тогда въ матеріалистической системѣ ощущеніе считалось единственнымъ критеріемъ реальности и все, что можетъ быть извѣстно, должно быть получаемо чрезъ его посредство. Осязаніе, говорилъ Лукрецій, есть чувство тѣла, всѣ другія чувства—только его видоизмѣненія. Міръ есть совокупность атомовъ и подобнымъ же образомъ духъ составленъ изъ элементовъ. Такъ какъ все есть только матеріалъ и является для насъ только чрезъ чувства, то очевидно, что основаніе поведенія должно быть находимо въ чувствахъ. Слѣдовательно, предметъ этики—научить людей познанію дѣйствительной природы ихъ чувствъ; другими словами, предупредить ихъ отъ ошибочнаго принятія меньшаго удовольствія за большое. Эта мысль находитъ для себя иллюстрацію во многихъ словахъ Эпикура, такъ напр. въ слѣдующихъ. „Пріучи себя думать, что смерть ничто для насъ, ибо добро и зло суть только тамъ, гдѣ они чувствуются, а смерть есть отсутствіе всякаго чувства; отсюда истинное пониманіе, что смерть есть ничто для насъ, дѣлаетъ радостной смертность жизни, не прибавляя къ годамъ безконечнаго времени, но удаляя скорбь по безсмертію“. Желать безсмертія есть зло, потому что это производитъ страданіе; оно создаетъ потребность, которая никогда не можетъ быть удовлетворена и отсюда понижаетъ удовольствіе жизни. Чувство есть единственный источникъ различія между добромъ и зломъ. Реакціонное стремленіе ученія въ смыслѣ противодѣйствія ученію прежнихъ великихъ философовъ, проглядываетъ уже здѣсь. Цѣлью Платона и Аристотеля было сообразоваться съ извѣстнымъ идеаломъ. Тогда же подразумевалось, что есть болѣе обширный организмъ, къ которому принадлежитъ индивидуумъ; онъ есть только выраженіе извѣстнаго отправления (функціи) этого организма. Но такъ какъ жизнь государства, главнаго примѣра такого организма, уже прошла, то эпикурейцы не знали на опытѣ ни его необходимости, ни его цѣны. Для нихъ человѣкъ стоялъ одиноко; онъ есть существо, которое владѣетъ извѣстными чувствами и которое, безъ сомнѣнія, случайно вступаетъ въ отношенія съ себѣ по-

добными. Но такія отношенія случайны и мимолетны. Обязанности, налагаемыя ими, никоимъ образомъ не связываютъ человѣка. Индивидуальный человѣкъ, только потому, что его чувства есть именно его собственныя, является центромъ міра. Состояніе близкое къ природѣ есть идеальное состояніе. „Тѣло, свободное отъ страданія и умъ, освобожденный отъ волненій“ могутъ быть только у изолировавшагося человѣка. Самообладаніе является прелюдіей къ ясности. Человѣкъ, который видитъ это ясно, достоинъ названія „мудраго“ и мудростью своей спасается.

Стоицизмъ, подобно эпикуреизму, основывается на пониманіи природы, только совершенно другого рода. Стоическія воззрѣнія пантеистичны. Отличительная природа человѣка лежитъ въ его обладаніи разумомъ. Онъ одинъ только можетъ понять, что міръ управляется вездѣсущимъ разумнымъ началомъ. Обладаніе этой особенной способностью, составляющей его преимущество, ставитъ его выше всѣхъ другихъ существъ. Человѣкъ долженъ заботиться о томъ, чтобы его разумъ могъ обузывать страсти. Жить согласно природѣ, это значитъ жить согласно разуму. Но, подобно своимъ современникамъ, стоики были также индивидуалисты. Каждый человѣкъ долженъ управляться своимъ собственнымъ разумомъ. Онъ не только отдѣленъ отъ своихъ сосѣдей, но даже въ его жизни дѣйствія отдѣлены одно отъ другого. Награда, или осужденіе, распределяются согласно добрымъ, или злымъ намѣреніямъ дѣйствія. Никакая градація невозможна. Всѣ пороки въ одинаковой степени дурны, ибо всѣ они обязаны своимъ происхожденіемъ присутствію неразумія въ духѣ; но „мудрый человѣкъ есть абсолютно совершенный, господинъ самого себя и хозяинъ міра“. Мудрый человѣкъ не просто индивидуумъ, живущій для самаго себя, но больше, онъ не ограниченъ какими-нибудь связующими узами расы или страны. Онъ выбираетъ поприще своей дѣятельности по своему собственному произволу и для своихъ собственныхъ цѣлей.

Стоическая философія, по ея собственному признанію, есть всецѣло практическая философія. И такъ, является вопросъ, какими средствами человѣкъ можетъ успѣшнѣе всего обезпе-

читать внутренній миръ и счастье? Это задача главнымъ образомъ—этическая и объясненіе міра можетъ быть допускаемо настолько, насколько это служить цѣлямъ морали. Пользуясь словами Позидонія, стойка, скажемъ: „логика—скорлупа, физика—бѣлокъ, а этика—желтокъ“. Разсмотрѣніе природы составляетъ введеніе къ разсужденію о человѣкѣ. Матерія пассивна, въ ней происходитъ всякое движеніе; сила—активна, она является дѣйствующимъ и движущимъ началомъ. Сила и матерія не могутъ быть отдѣляемы. Міръ есть совершенно-опредѣленный вѣчный порядокъ явленій. Въ немъ каждая вещь имѣетъ свою цѣль для выполненія. Такъ вещь, или лицо, которое лучше исполняетъ свое назначеніе, является добродѣтельнымъ—т. е. оно разумно, и достигаетъ высшаго блага. При свѣтѣ такой теоріи, между человѣкомъ и природой есть только одна ступень, и аналогія между ними можетъ быть легко проведена. Какъ въ видимомъ феноменальномъ мірѣ все подчинено одной главной управляющей силѣ, такъ должно быть у въ личной индивидуальной жизни. Страсти—единственные возмутители; разумъ—управитель. Это ясно показываетъ, что разумъ способенъ подчинять себѣ страсти. Стоики, исходя изъ логическаго положенія, что сила познается только въ отношеніи къ матеріи, а добро въ отношеніи къ злу, всегда употребляли антитезы разума и страсти, когда имъ приходилось толковать о жизни. „Разумъ“, говоритъ Сенека, „ничто иное, какъ часть божественнаго духа, погруженная въ человѣческое тѣло“. Поэтому, онъ долженъ развиваться во всѣхъ его возрастахъ безъ помѣхи и препятствія. Отсюда придается величайшая важность его росту во всякомъ случаѣ. У всякаго человѣка разумъ является единственнымъ началомъ добродѣтельнаго дѣйствія. „Для человѣка благословенная жизнь состоитъ въ совершенствованіи его разума, который одинъ только можетъ сдѣлать его независимымъ и стоящимъ выше всѣхъ посягательствъ фортуны; который сообщаетъ понятіе о всякой истинѣ и даетъ порядокъ, умѣренность и достоинство въ дѣйствіи... Это есть добродѣтельная жизнь и она только одна добра“. Можно сказать, что всѣ намѣренія и цѣли въ стоической этикѣ обобщались въ двухъ положеніяхъ. Добродѣтель

заключается въ согласіи съ природой; и эта добродѣтель достаточна для счастья.

Мы уже видѣли, что природа есть соединеніе матеріи и разумной силы, всѣмъ управляющей. Въ мірѣ господствуетъ извѣстный рокъ. Но, какъ одинъ изъ стойковъ выразился, „рокъ ведетъ насъ такъ, что даже часъ нашего рожденія былъ опредѣленъ изъ начала... Много тому времени назадъ были опредѣлены наши радости и наши печали... Причина зависитъ отъ причины... ничто не случается, но происходитъ“. Высшая обязанность мудраго человѣка состоитъ въ добровольномъ подчиненіи этому порядку. Въ этомъ подчиненіи заключается добродѣтель. Она начинается признаніемъ существованія разумнаго порядка, который можетъ понять только разумный человѣкъ; а оканчивается она добровольнымъ подчиненіемъ этому порядку, послушаніемъ, которое можетъ имѣть только одинъ мудрый человѣкъ. Но, второе, добродѣтель достаточна для счастья—т. е., только въ подчиненіи природѣ можетъ быть найдено истинное счастье. Высочайшее благо есть гармонія духа“. Счастье есть та гармонія духа, которая происходитъ изъ совершеннаго пониманія его собственныхъ требованій и полнаго подчиненія имъ. Разумъ здѣсь есть законъ самому себѣ и жизнь, вдохновленная имъ, отличается полнымъ согласіемъ съ природой разумнаго порядка міра. Мудрый человѣкъ долженъ необходимо избѣгать всякой страсти. Это предполагаетъ отрицаніе удовольствія. Удовольствіе зависитъ отъ вѣншихъ условій, между тѣмъ какъ дѣйствительная добродѣтель имѣетъ цѣль сама въ себѣ. Это опредѣленіе добродѣтели есть одно изъ самыхъ важныхъ и замѣчательныхъ стоическихъ воззрѣній. Хотя добродѣтель можетъ принести счастье, но она должна быть цѣнна сама по себѣ. Разъ хоть одно мгновеніе кто-нибудь ищетъ ее ради счастья, она перестаетъ быть добродѣтелью. „Вы ошибаетесь, когда спрашиваете, ради чего я ищу добродѣтели? Ради нея самой; ибо нѣтъ ничего лучше ея; она есть своя собственная награда“. Или, какъ выразили это стоики въ одномъ изъ самыхъ извѣстныхъ ложныхъ положеній (парадоксовъ): „не нуждаться въ счастьи, это значитъ быть счастливымъ“. Всякое истинное благо внутреннее. Съ этой точки зрѣнія, потеря

всякаго земнаго блаженства, даже сама смерть можетъ быть сдѣлана пригодной для счастья. „Бѣдствія жизни, говорится въ другомъ положеніи, не суть бѣдствія, исключая развѣ тѣхъ, кому они приносятъ бѣдствіе“. Далѣе, самыя бѣдствія жизни могутъ быть благомъ. „Благоденствіе главнымъ образомъ нужно для массъ, для людей низшихъ талантовъ“. „Никогда не быть несчастнымъ“, гласитъ другой парадоксъ, „значить быть несчастнымъ“.

Но въ самой личности есть нѣкоторый элементъ, который возстаетъ противъ достиженія этого согласія съ природой—противъ этой добродѣтели съ ея послѣдующимъ счастьемъ. Въ человѣческомъ существѣ господствуетъ раздѣленіе, точно также какъ и въ физическомъ мірѣ существуетъ раздѣленіе между разумомъ и страстью. Страсть есть то, что портитъ жизнь: она не можетъ существовать вмѣстѣ съ разумнымъ взглядомъ на вещи. Страсти съ ихъ пустыми мечтами касательно настоящаго и будущаго возбуждаютъ всѣ удовольствія и желанія, всѣ бѣдствія, заботы и опасенія. Въ результатѣ изъ такого представленія является не только раздѣленіе природы человѣка на двѣ противоположныя половины, но также сведеніе стоиками добродѣтели къ чисто теоретическому уровню, который является чисто внутреннимъ и индивидуалистическимъ; иначе сказать, онъ не можетъ быть никогда осуществленъ на практикѣ въ жизни. Ибо если кто желаетъ слѣдовать своему долгу, то онъ долженъ уничтожить этотъ противоположный элементъ, который при томъ въ каждомъ человѣкѣ различенъ. „Что можетъ быть лучше для насъ, получившихъ раціональную природу, пишетъ Сенека, какъ не разумъ... Всѣ вещи созданы и рождены спокойнымъ умомъ“. Гармонія съ самимъ собою и міровымъ порядкомъ, равнодушіе, спокойствіе при всѣхъ обстоятельствахъ—вотъ отличительныя черты стоическаго идеала. Но осуществленіе его предполагаетъ извѣстныя условія и такъ возникаетъ вопросъ: каковы условія совершенной жизни? Они могутъ быть обобщены въ четырехъ положеніяхъ. Первое, страсти должны быть искоренены. Второе, человекъ долженъ удалиться отъ общественной жизни съ ея много-

численными заботами. Третье, онъ долженъ приучить себя къ суровости, онъ долженъ сдѣлаться аскетомъ. „Мы должны приучить себя удаляться отъ всякаго хвастовства... сдерживать всякое проявленіе роскоши, управлять нашими стремленіями, измѣрять вещи по ихъ полезности, а не по ихъ красотѣ“,— такъ пишетъ одинъ стоикъ, который, довольно любопытно, былъ миллионеръ. „Богатства мы не должны искать. Насколько мало мы должны удаляться отъ бѣдности, на столько много отъ богатства, такъ чтобы наша независимость не приносила въ жертву одной рукой и наше тщеславіе не искушало другой—вотъ предѣлы нашихъ желаній“. Наконецъ, „мы должны отказаться отъ желаній, мы должны жить въ себѣ самихъ“. Ибо тогда только мудрый не будетъ бояться капризовъ фортуны.

Имѣя въ виду, что эпикуреизмъ и стоицизмъ были главныя теоріи, на которыхъ древній міръ покоился предъ пришествіемъ Іисуса Христа, мы должны спросить, какова сила и полезность ихъ „евангелій“?

У самого Эпикура удовольствіе является результатомъ собственнаго поведенія человѣка. Короче сказать, оно совпадаетъ съ совокупностью извѣстныхъ условій; оно предполагаетъ ясное состояніе тѣла и ума, которое можетъ быть достигнуто только освобожденіемъ отъ тѣхъ требованій, которыя общество налагаетъ на личность. Поэтому, его ученіе можетъ быть обобщено въ такомъ краткомъ положеніи—удовольствіе отождествляется съ счастьемъ; а счастье покоится на свободѣ; свобода же доступна только для мудраго человѣка, который, въ силу своей мудрости, знаетъ, какъ ее получить. Цѣль системы та, чтобы руководить человѣка къ тому, чтобы онъ могъ быть мудрымъ и позналъ какъ достигнуть счастья. „Греки искали мудрости“. Свобода основывается на жизни, которая „въ нѣкоторой степени является особой для каждого индивидуума“. Поэтому, для полученія ея, онъ долженъ прежде приобрести знаніе—своей собственной личности. Когда это условіе осуществлено, тогда только человѣкъ, можно сказать, живетъ. Тотъ, кто успѣваетъ въ этомъ, есть „мудрый человѣкъ“.

Онъ въ ясномъ сознаніи всего того, что онъ дѣлаетъ, подчиняетъ всякое размышленіе достиженію свободы и чрезъ нее достигаетъ отрицательнаго счастья, состоящаго въ отсутствіи безпокойства. Названіе добродѣтельнаго дается ему не потому, что онъ добръ, но потому, что онъ знаетъ, какъ жить.

Когда онъ вполне достигнетъ того, что его ничто не будетъ смущать, тогда онъ въ дѣйствительности будетъ въ гармоніи съ самимъ собою. Такъ живя, онъ пользуется тѣмъ великимъ міромъ, который вытекаетъ изъ постояннаго ограниченія себя такимъ путемъ, что ничто не входитъ въ него и ничто не возбуждаетъ безпокойства. Ясность жизни есть его доброта. Не нравственность, не самопожертвованіе, не интересъ добра, но постоянное спокойствіе, уединеніе, стремленіе къ совершенной индивидуализаціи—вотъ отличительные признаки мудреца. Потому что онъ счастливъ, онъ добродѣтеленъ; если онъ дѣлается добычей страха, его порочность является совершенно очевидной.

Оставляя въ сторонѣ, что это ученіе обращено къ очень ограниченному классу, который можетъ имѣть всѣ требуемыя имъ условія, мы легко видимъ, что оно полно противорѣчій. Удовольствіе, или счастье, свобода, мудрый человѣкъ—все это не существовало въ человѣческомъ опытѣ. Полное отдѣленіе личности совершенно невозможно. Независимость, въ смыслѣ удаленія отъ людей и отъ міра, не можетъ представляться ничѣмъ инымъ, какъ простымъ вымысломъ фантазіи. Наша свобода можетъ быть достигнута только съ свободой другихъ; счастье можетъ быть приобрѣтаемо только тѣмъ человѣкомъ, который знаетъ, какъ нужно соединяться съ своими сосѣдями; индивидуальность во всей ея полнотѣ можетъ только развиваться въ общественной средѣ, съ ея обязанностями, необходимо сопровождающими ея права. Уничтожьте всѣ потребности, исключите всѣ общественныя отношенія и вы создадите независимость. Только, въ сущности-то, это будетъ пустое имя. Она не содержитъ ничего, она пустая форма безъ матеріи; она такъ пуста, что ее можно именовать, какъ кому угодно. Сдѣлайте пустыню и назовите это міромъ, если вамъ угодно, хотя сюда подойдетъ почти всякое названіе. Подобнымъ же образомъ и

счастіе, которое есть не больше, какъ самозависимость, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Полное обладаніе жизнью, которая происходитъ въ самоограниченномъ духѣ, есть простая иллюзія. Мало удивительнаго въ томъ, что отчаяніе являлось часто отличительной особенностью тѣхъ, которые принимали это ученіе. Желая бѣжать отъ самихъ себя, они предавались чувственнымъ удовольствіямъ, дополняя и коверкая для этой цѣли оригинальное ученіе. Все, что оно обѣщало, оказалось тѣнью, все, чѣмъ оно обнадеживало смущенное человѣчество, явилось пустотой и моральное самоубійство въ распутствѣ и физическое явилось естественнымъ слѣдствіемъ того сознанія, что высочайшій идеалъ жизни въ дѣйствительности оказался пустымъ ничтожествомъ. И древній міръ приходилъ постепенно къ сознанію, что его силъ недостаточно для спасенія.

Школа Зенона была болѣе научна, она стремилась дать болѣе систематическое ученіе о мірѣ и о человѣкѣ. Сознавая недостаточную гибкость эпикуреизма, она первая создала принципъ, который могъ быть примѣненъ ко всякому случаю. Достигать идеала независимости, всегда созерцаемаго мудрымъ, это значитъ „жить согласно природѣ“. Отличительная особенность міроваго порядка это его измѣняемость. И когда это будетъ вполне сознано, человѣкъ не можетъ не убѣдиться, что одинъ лишь опредѣленный характеръ поведенія остается возможнымъ для него. Самообладаніе вытекаетъ прямо изъ самоубѣжденія, что этотъ міръ есть совершенно цѣлое, въ которомъ все происходящее совершается неизбежно. Понять это и стать выше измѣняемости явленій это высочайшая миссія человѣка. Когда онъ имѣетъ это необходимое знаніе, онъ въ состояніи покорить всѣ бѣдствія, которымъ подчинена плоть и такъ обладать теченіями своей жизни, что они не смогутъ причинить страданія, или вреда на его святой горѣ.

Является вопросъ, какъ достигнуть этой независимости? Отвѣтъ на этотъ вопросъ былъ таковъ, какъ мы видѣли, искорененіемъ страсти. Страсти—великіе враги того разумаго пониманія, которое одно способно возвысить человѣческое существо къ достоинству его природы, помѣстивъ его рядомъ съ разу-



момъ, управляющимъ всѣми вещами. Они разрушаютъ гармонію, или, употребляя общепринятое выраженіе, они становятся между разумомъ и его разсудкомъ. Отсюда, человѣкъ долженъ отрицаться всѣхъ тѣхъ случаевъ, которые ему представляетъ жизнь, онъ долженъ освободить свое существо отъ всѣхъ тѣхъ условій, которыя обыкновенно ведутъ къ дѣйствию, ибо тогда и только тогда его разумъ будетъ имѣть свободное развитіе. Подобно эпикуреизму, это ученіе не давало „евангелія“ доступнаго для массы. Какъ отецъ, мать, дитя, гражданинъ, солдатъ могутъ удалиться въ самобезстрастіе? Какъ громадное большинство человѣчества можетъ поставить себя въ такое положеніе, гдѣ бы оно могло развивать созерцательную жизнь? Вещь невозможная. Далѣе, когда человѣкъ возрастетъ въ мудрости, когда онъ познаетъ, какъ оставаться въ закодированномъ кругѣ чисто рациональнаго я, куда онъ можетъ удалиться? Что останется духу, освобожденному отъ обязанностей по отношенію къ сосѣдямъ, отъ тѣлесныхъ потребностей, наконецъ отъ тѣхъ безконечныхъ интересовъ, которыми такъ богата жизнь? Совершенно ничего. Въ тотъ моментъ, когда онъ приобрѣтаетъ единеніе съ міровымъ разумомъ, мудрый человѣкъ найдетъ, что это единеніе есть согласіе съ тѣнью. Освободившись отъ всего того, что дѣлаетъ жизнь жизнью, онъ не можетъ не впасть въ отчаяніе. Полное равнодушіе ко всему, индифферентизмъ, а не дѣятельность, является той цѣлью, для которой онъ работалъ; поэтому, онъ начинаетъ смотрѣть на самоубійство, какъ на средство избѣжать той пустоты, въ жертву которой онъ принесть все. Иначе поступить онъ не можетъ. Ибо никакое человѣческое существо, по самой природѣ, не можетъ созерцать процесса уничтоженія, не полагая его въ смерти. Я не можетъ быть не я, до тѣхъ поръ, пока личность не будетъ уничтожена совершенно. Сила такой системы лежитъ, конечно, въ ея протестѣ противъ безумія и слабости вѣка. Она имѣла значеніе какъ критическое, а не какъ положительное конструктивное ученіе. Она оставалась отрицательной даже тамъ, гдѣ требовалось положительное ученіе, такъ что даже стала вызывать себѣ сильное противодѣйствіе,

какъ это мы увидимъ дальше. Познать, что всѣ бѣдствія происходятъ изъ заранее предопредѣленнаго стеченія обстоятельствъ, не могущаго быть измѣненнымъ—это не значитъ облегчить бѣдствія. Учить человѣка тому, что онъ долженъ искоренить свои страсти—это не значитъ сдѣлать его жизнь, сосредоточенной на новомъ идеалѣ и измѣнить ее для болѣе достойныхъ цѣлей—великій секретъ Христіанства—но скорѣе заставить его бѣжать отъ жизни, какъ она есть.

Съ какой бы точки зрѣнія мы ни посмотрѣли, спасеніе мудростью недостаточно. Доступное только для мудрыхъ и привилегированныхъ на землѣ оно лишено той непосредственной и общей пригодности, на которой покоится всякое вліятельное ученіе; оно не даетъ новаго руководства для дѣятельности; оно предлагаетъ отвлеченныя правила для жизни, которая во всякомъ случаѣ невозможна для человѣческаго существа. Главная бѣда въ томъ, что эти позднѣйшія философскія школы (индивидуалистическія), будучи ограничены условіями своего времени, недостаточно поняли значеніе личности. Этотъ недостатокъ у нихъ общъ со всей классической цивилизаціей. Они побуждали людей утверждать свои „естественныя права“, но они не представили тѣхъ обязанностей, которыя эти права предполагаютъ. Достоинство человѣческаго духа, его глубина, богатство и сложность не могли проявиться тогда вполне. Указать путь къ совершенной жизни не могли даже самые мудрейшіе изъ тогдашнихъ людей. Лишивши гражданина всего того, что дѣлало его значительнымъ, какъ органическую часть общества, новыя школы пытались найти другое поприще для него; но это поприще не можетъ быть построено на отрицательныхъ началахъ. Имъ не доставало понятія, что новое начало обязательно требуетъ новой инициативы, которая всецѣло бы измѣнила понятіе жизни. Стремясь сдѣлать человѣка свободнымъ отъ бѣдствій вѣка, они освободили его отъ одного зла, подчинивъ его господству другого. Ихъ мудрый человѣкъ оставался простымъ понятіемъ; ихъ ученія не произвели глубокаго слѣдствія, потому что они сдѣлали человѣчество, уже жалкое прежде, еще болѣе несчаст-

стнымъ. Они отняли отъ него все, что оно имѣло. И для него ничего не оставалось, кромѣ полнаго отчаянія или презрѣнія къ той жизни, которая требовала такъ много и давала такъ мало. Въ кризисѣ самопротиворѣчія жизнь, которая могла быть такъ достойна, легко находила свое окончаніе. Смерть Зенона, Клеана, Эмпедокла, Катона Младшаго, Сенеки и другихъ показываетъ, какъ страдно дѣйствительность противорѣчила идеалу. Это необходимо и должно было быть.

*К. Г. Воблый.*

(Продолженіе будетъ).

---

## Мѣры правительства къ улучшенію состоянія духовенства въ царствованіе Императора НИКОЛАЯ I-го.

Вопросъ о матеріальномъ состояніи православнаго духовенства, какъ извѣстно, является однимъ изъ больныхъ мѣстъ во всѣ періоды русской церковной исторіи. Нельзя признать удовлетворительнымъ и современное обезпеченіе нашего духовенства, особенно сельскаго. Однако, хотя современное обезпеченіе духовенства и не можетъ быть признано нормальнымъ, выполнѣ отвѣчающимъ его нуждамъ и положенію, тѣмъ не менѣе оно не кажется такимъ безотраднымъ, какимъ являлось въ прежнее время. Всего отраднѣе въ современномъ положеніи дѣла то, что въ немъ заложены прочныя основанія къ достиженію всѣхъ желательныхъ результатовъ въ будущемъ. Не утопіями, не мечтами о несбыточномъ можно утѣшать себя въ данномъ случаѣ, а серьезнымъ и единственно вѣрнымъ направленіемъ рѣшенія вопроса о способахъ для улучшенія состоянія духовенства, принятымъ въ самое послѣднее время. Въ Божѣ почившій Императоръ Александръ III-й, равно стремившійся къ удовлетворенію нуждъ и потребностей всѣхъ сословій, не исключая и духовнаго, въ цѣляхъ умиротворенія русскаго духовенства и большаго обезпеченія его матеріальной жизни, рѣшилъ встать на тотъ путь, какой указанъ былъ Его Государственнымъ дѣдомъ Императоромъ Николаемъ I-мъ. 28 декабря 1892 года Высочайше было утверждено представленіе г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода объ ассигнованіи въ 1893 году изъ казны на содержаніе духовенства 250,000 руб. и о дальнѣйшемъ продолженіи дополнительныхъ ассигнованій

до тѣхъ поръ, пока не будетъ обезпечено содержаніемъ духовенство всей Россіи <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, со времени Александра III-го, вопросъ о содержаніи духовенства вновь поставленъ на тотъ путь, на которомъ былъ въ царствованіи Николая I-го и съ котораго былъ сдвинутъ въ царствованіе Александра II-го; вновь принять тотъ порядокъ относительно постепеннаго отпуска суммъ изъ государственнаго казначейства для назначенія содержанія духовенству, который впервые былъ примѣненъ въ 1830-мъ году и который продолжался до 1860 года. Богъ дастъ, не за горами уже тѣ дни, когда и православное духовенство будетъ пользоваться такою-же обезпеченностію, какою по милости Русскаго Правительства пользуются не только римско-католическіе патеры, но даже іудейскіе (т. н. казенные) раввины и духовныя лица исповѣдниковъ ламаизма. Конечно, окончательнаго рѣшенія дѣла ждать долго; далеко еще не на всѣ нужды православнаго духовенства обращено вниманіе. Но важно и то, что главнѣйшія изъ предначертаній Николая I-го уже осуществляются. Можно надѣяться, что и другія дождутъ своей очереди, если первыя осуществляются согласно предположеніямъ, утвержденнымъ державной волей царя Николая I-го. И по истинѣ было бы дорого для православнаго духовенства полное осуществленіе всѣхъ предначертаній сдѣланныхъ въ его пользу Императоромъ Николаемъ Павловичемъ.

Сказаннымъ опредѣляется интересъ тѣхъ данныхъ, которыя сообщаются читателю въ нижеслѣдующихъ строкахъ. Тѣмъ съ большей смѣлостію мы предлагаемъ вниманію читателя эти данныя, что въ повременной печати большинство изъ нихъ являются впервые и извѣстны развѣ только спеціалистамъ <sup>2)</sup>.

По смерти Императора Александра I-го, въ его кабинетѣ были найдены между другими бумагами различные проекты объ измѣненіяхъ во многихъ частяхъ Государственнаго Управленія. Для обсужденія содержавшихся въ проектахъ предпо-

<sup>1)</sup> Съ 1895 г. отпускается на тотъ же предметъ 500,000 рублей.

<sup>2)</sup> Да и то, надо думать, не всѣмъ. По крайній мѣрѣ, мы не нашли въ самомъ полномъ изъ всѣхъ изслѣдованій о Митроп. Моск. Филаретѣ—проф. И. Н. Корсунскаго тѣхъ свѣдѣній изъ жизни святителя, которыя сообщаются ниже по 74 тому Сборника Импер. Рус. Ист. Общества.

ложеній Императоръ Николай I-й нашелъ нужнымъ учредить особый Секретный Комитетъ, которому онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, поручилъ заняться пересмотромъ государственнаго устройства и управленія и представить свое заключеніе о необходимыхъ въ этомъ отношеніи преобразованіяхъ. Дѣло, порученное Секретному Комитету, Николай Павловичъ считалъ однимъ изъ важнѣйшихъ своихъ занятій и обязанностей. Въ собственно-ручной запискѣ своей Императоръ писалъ, между прочимъ, слѣдующее: „Еженедѣльно увѣдомлять объ успѣхахъ дѣла, которое я почитаю изъ важнѣйшихъ моихъ занятій и обязанностей“.

Комитетъ былъ учрежденъ 6 Декабря 1826 года Высочайшимъ рескриптомъ на имя бывшаго тогда Предсѣдателемъ Государственнаго Совѣта гр. В. П. Кочубея, назначеннаго вмѣстѣ съ тѣмъ Предсѣдателемъ и Секретнаго Комитета. Составъ Комитета образовался изъ самыхъ видныхъ государственныхъ дѣятелей своего времени. Именно, членами новообразованнаго Комитета были члены Государственнаго Совѣта: гр. П. А. Толстой, И. В. Васильчиковъ, кн. А. Н. Голицынъ, бар. И. И. Дибичъ, М. М. Сперанскій (впослѣдствіи графъ). Дѣлопроизводителями комитета были: Д. Н. Блудовъ и Д. В. Дашковъ, а съ 1831 года бар. М. А. Корфъ. Любопытно отмѣтить, что изъ числа членовъ Комитета двое—кн. А. Н. Голицынъ и Д. Н. Блудовъ были въ разное время Оберъ-Прокурорами Святѣйшаго Синода.

Дѣятельность Секретнаго Комитета выразилась въ выработкѣ цѣлаго ряда проектовъ преобразованія какъ центральныхъ, такъ и губернскихъ учреждений. Практическаго значенія дѣятельность Комитета не имѣла почти никакого; Комитетскія мѣропріятія въ томъ видѣ, въ какомъ они были выработаны Комитетомъ, никогда не примѣнялись къ жизни и навсегда сохранили лишь одинъ видъ проектовъ. Даже болѣе того, они не представлялись на разсмотрѣніе Государственнаго Совѣта, и если можно говорить о ихъ значеніи, то лишь о значеніи подготовительномъ. Единственнымъ изъ всѣхъ Комитетскихъ проектовъ, который представлялся на разсмотрѣніе Государственнаго Совѣта, былъ обширный проектъ дополнительнаго закона о состояніяхъ, заключавшій въ себѣ предположенія о

лучшемъ устройствѣ всѣхъ сословій Россіи. Но и проектъ закона о состояніяхъ практическаго значенія не получилъ вслѣдствіе сомнѣній, возбужденныхъ противъ него Великимъ Княземъ Константиномъ Павловичемъ.

Секретный Комитетъ существовалъ недолго. Послѣ 1830 года засѣданія Комитета были очень рѣдки, а чрезъ два года и совсѣмъ прекратились, хотя самый Комитетъ формально никогда не былъ закрытъ. Дѣла Комитета въ 1834 году были переданы въ 1-е отдѣленіе Собственной Его Величества Канцеляріи, въ 1856 году—во 2-е, а 1857 году въ Государственную Канцелярію. Журналы Комитета частію были отпечатаны Императорскимъ Русскимъ Историческимъ Обществомъ въ его Сборникѣ, 74-й томъ котораго и далъ матеріалъ для настоящей статьи.

Хотя, какъ выше сказано, дѣятельность Секретнаго Комитета практическаго значенія и не имѣла вообще, въ отношеніи духовнаго сословія она была далеко не бесполезной. Мѣропріятія, выработанныя Комитетомъ относительно способовъ улучшенія содержанія духовенства, не остались только на бумагѣ, но дали и болѣе осязательные результаты, вызвавъ извѣстный указъ 11-го января 1828 года, который, собственно, и положилъ прочное начало улучшенію матеріальнаго состоянія духовенства. Указъ 11 января 1828 года былъ подготовленъ Секретнымъ Комитетомъ и выработанъ имъ же. За одно это дѣло, столь важное по своимъ практическимъ послѣдствіямъ, нельзя не помянуть добрымъ словомъ Секретнаго Комитета 6 Декабря 1826 года.

Ниже мы увидимъ, что ровно черезъ три года послѣ открытія Комитета, благодаря сдѣланной имъ разработкѣ вопроса о содержаніи духовенства, 6 Декабря 1829 г. Именнымъ указомъ былъ установленъ съ 1830 г. вышеупомянутый отпускъ 500000 руб. изъ Государственнаго Казначейства на содержаніе причтовъ бѣдныхъ приходовъ.

Учреждая Комитетъ, Правительство желало обратить свое попечительное вниманіе на всѣ классы подданныхъ, безъ исключеній и предпочтенія однихъ другимъ. Потому-то очень скоро въ ряду всевозможныхъ мѣропріятій было положено и

„назначеніе способовъ для улучшенія состоянія духовенства. Первый разъ вопросъ о немъ былъ поднятъ предсѣдателемъ Комитета въ засѣданіи послѣдняго 31 Августа 1827 года <sup>1)</sup>. Явившись 31 Августа какъ одно изъ предположеній Предсѣдателя Комитета, „назначеніе способовъ для улучшенія состоянія духовенства“ 30 Октября стало предметомъ спеціальнаго разсмотрѣнія. Засѣданіе Комитета 30 Октября почти всецѣло было посвящено именно разсужденію о необходимости улучшить состояніе православнаго духовенства. Вполнѣ естественно, что члены Комитета, при всей своей компетентности въ разсужденіи о дѣлахъ обще государственныхъ, по вопросу объ улучшеніи состоянія духовенства почувствовали необходимость въ указаніяхъ высшихъ его представителей, близко знакомыхъ съ бытомъ и нуждами своего сословія. Вотъ почему 30 Октября 1827 года Комитетъ разсудилъ войти въ объясненія съ однимъ изъ членовъ Святѣйшаго Синода, извѣстнымъ по своему благоразумію, свѣдѣніямъ и безпристрастію, чтобы точнѣйшимъ образомъ опредѣлить положеніе духовнаго сословія—„сего многочисленнаго и важнаго класса подданныхъ Его Императорскаго Величества“ и вмѣстѣ съ тѣмъ съ вѣроятностію успѣха предначертать мѣры какъ для доставленія духовенству средствъ безбѣднаго существованія, такъ и для возвышенія его, а съ нимъ и самаго священническаго сана въ общемъ мнѣніи. Выборъ Комитета палъ на приснопамятнаго святителя Московскаго Филарета, бывшаго тогда въ С.-Петербургѣ и участвовавшаго въ засѣданіяхъ Святѣйшаго Синода. По мнѣнію Комитета, Филаретъ Митрополитъ Московскій соединялъ въ себѣ всѣ тѣ качества (благоразуміе, свѣдѣнія и безпристрастіе), которыя были вѣрнымъ залогомъ успѣха дѣла, почему и найдено было возможнымъ, если на то будетъ Высочайшее соизволеніе, пригласить Владыку Филарета на совѣщаніе, впрочемъ, не давая послѣднему ни какой гласности и не обращая его въ формальное засѣданіе. О предположеніи Комитета было постановлено довести черезъ Предсѣдателя графа Кочубея до свѣдѣнія Государя Императора. Любопытно, что Николай Павловичъ не только утвер-

<sup>1)</sup> Сборникъ Имп. Рус. Ист. Общ., томъ 74, СПб. 1891, стр. 151.



диль сношенія Комитета съ Митрополитомъ Московскимъ, но и указаль членамъ Комитета съѣзжаться у него для совѣщаній. Такъ, значить, велико было вниманіе Государя къ Митрополиту Филарету,—и какъ всѣ,—даже вышіе государственные дѣатели Россіи того времени—прислушивались къ его голосу, уважая его благоразуміе, свѣдѣнія и безпристрастіе! На подлинномъ журналѣ Комитета сохранилась слѣдующая надпись, сдѣланная рукою графа Кочубея. „Его Величество, соизволяя на сношенія Комитета съ Преосвященнымъ Митрополитомъ Московскимъ, желаетъ, что-бы они были сколько можно сокровенны и не имѣли въ виду какого либо особо установленнаго комитета, полагая для сего удобнѣйшимъ съѣхаться у него“ <sup>1)</sup>. Эта резолюція Государя была заслушана въ засѣданіи комитета 9 Ноября 1827 года.

Согласно съ Высочайшей волей относительно предположеннаго совѣщанія съ Митрополитомъ Московскимъ, комитетъ въ засѣданіи 16 Ноября 1827 года поручилъ графу Кочубею и князю Голицыну посѣтить вмѣстѣ Преосвященнаго Филарета и узнать отъ него, какія мѣры имѣетъ въ виду Святѣйшій Синодъ, чтобы улучшить состояніе и воспитаніе благаго духовенства и особенно сельскаго, и какіе способы, по собственному Филарета мнѣнію, могли бы приняты быть съ большимъ удобствомъ и пользою для достиженія этой важной цѣли, обратившей на себя *особенное вниманіе* Государя Императора <sup>2)</sup>. Полученныя, такимъ образомъ, отъ Митрополита свѣдѣнія должны были служить основаніемъ къ дальнѣйшимъ сужденіямъ по данному вопросу. Нельзя здѣсь не обратить вниманія на то, что Комитетъ желаетъ узнать одновременно и мѣры, предположенныя Св. Синодомъ, и собственное мнѣніе Святителя Филарета: такъ, видимо, онъ дорожилъ послѣднимъ.

Въ засѣданіяхъ 2, 5 и 9 ноябля того же 1827 г. въ цѣляхъ осуществленія общихъ предначертаній и задачъ Комитета былъ выработанъ и прочитанъ проектъ манифеста съ дополнительнымъ закономъ о состояніяхъ. При докладѣ о немъ Государю, послѣдній выразилъ сомнѣніе относительно того, что говорилось

<sup>1)</sup> Ibid, стр. 191—192.

<sup>2)</sup> Ibid, стр. 197—198.

въ проектѣ манифеста о духовенствѣ. Николай Павловичъ находилъ, что правительству въ своихъ актахъ неудобно объявлять о томъ уничтоженіи, въ какомъ находится наше духовенство, хотя бы это и было справедливо. Независимо отъ этого замѣчанія, касавшагося лишь редакціи манифеста, Императоръ Николай указалъ на то, что въ манифестѣ не опредѣлялось въ пользу духовенства ничего положительнаго, но давались лишь обѣщанія. Государь, занимавшійся уже способами улучшенія состоянія духовенства, затруднялся тѣмъ, что къ улучшенію не представлялось ни какихъ почти средствъ. Несомнѣнно, что такое участливое отношеніе Николая Павловича къ вопросу о способахъ улучшенія состоянія духовенства, предупреждавшее всѣ возможныя непріятныя случаи и столкновенія, и обнаруживавшее его несомнѣнную и глубокую заботу о духовенствѣ, побуждало и членовъ комитета къ болѣе дѣятельному и внимательному обсужденію вопроса объ улучшеніи участи духовенства.

По полученіи указанныхъ замѣчаній Николая Павловича „въ соображеніе“,—въ комитетѣ тотчасъ-же начинается и болѣе детальная разработка нашего вопроса. Сообразно съ замѣчаніями Императора, комитетъ 20-го ноября 1827 г. положилъ исключить изъ манифеста всѣ выраженія, означающія униженіе духовенства передъ другими сословіями, и сказать „что съ перемѣнами, въ оныхъ происшедшими, съ распространеніемъ промышленности и народнаго богатства, сіе званіе, особенно въ селеніяхъ, лишилось надлежащей съ прочими соразмѣрности въ выгодахъ гражданской жизни и самыхъ средствахъ безбѣднаго существованія“. Вмѣстѣ съ тѣмъ Комитетъ находилъ необходимо нужнымъ упомянуть о духовенствѣ въ такомъ законѣ, который долженъ былъ коснуться всѣхъ государственныхъ состояній, хотя-бы пока и не предвидѣлось возможности сдѣлать что-либо положительное въ пользу духовенства. Важно было уже и одно то, что духовенство не исключалось, его не обходили и нужды его признавали на ряду со всѣми другими общегосударственными нуждами. Комитетъ находилъ полезнымъ объявить въ манифестѣ, что Государь изъявляетъ свое попеченіе о благѣ духовенства—„сей важной части Его вѣрно-

поданныхъ“, поручая Святѣйшему Синоду приведеніе въ исполненіе своихъ намѣреній. Святѣйшій Синодъ преимущественно долженъ былъ, по мнѣнію Комитета, знать нужды духовенства и способы къ удовлетворенію этихъ—нуждъ, Императору же надлежало только дать обѣщаніе принять во вниманіе всѣ Синодальныя представленія по сему дѣлу. Комитетъ не скрывалъ отъ себя всѣхъ трудностей въ достиженіи желаемой цѣли и не надѣялся осуществленіе ея видѣть въ близкомъ будущемъ, но въ то же время онъ убѣжденно выражалъ то, что „благотворные виды Его Императорскаго Величества не останутся безъ исполненія“. Комитетъ ожидалъ также, что предназначенное совѣщаніе съ Митрополитомъ Московскимъ не будетъ бесполезно и приведетъ къ опредѣленію какихъ либо положительныхъ мѣръ въ пользу духовенства, о которыхъ тоже можно было-бы упомянуть въ манифестѣ <sup>1)</sup>.

Очень скоро состоялось и совѣщаніе Комитета съ Преосвященнымъ Филаретомъ. Комитетъ, видимо, работалъ весьма усердно. 9 ноября онъ узналъ о Высочайшемъ соизволеніи на сношенія съ Митрополитомъ Московскимъ, а на засѣданіи 21 декабря того же года въ Комитетѣ уже обсуждали результаты этихъ сношеній. Разсужденія графа Кочубея и князя Голицына, назначенныхъ къ Митрополиту Филарету для совѣщанія, были изложены въ особой запискѣ и представлены Митрополиту. Преосвященный Филаретъ исправилъ и дополнилъ эту записку и она въ обновленномъ своемъ видѣ была подана Николаю Павловичу. Николай Павловичъ, вмѣстѣ съ этой запиской, велѣлъ внести въ Комитетъ и другую, еще прежде составленную Митрополитомъ Филаретомъ <sup>2)</sup>, а также и секретную записку министра финансовъ, заключающую въ себѣ предначертаніе нѣкоторыхъ мѣръ для доставленія лучшаго содержанія сельскому духовенству. Посвятивъ засѣданіе 21 декабря чтенію этихъ записокъ, Комитетъ, по его собственному выраженію, старался, „болѣе и болѣе вникнуть въ суще-

<sup>1)</sup> Ibid. стр. 202—203.

<sup>2)</sup> Обѣ записки м. Филарета напечатаны въ „собраніи его мнѣній и отзывовъ“, изданномъ арх. Саввою, т. 2.

ство представлявшихся разсмотрѣнію его вопросовъ и обозрѣть оныя во всѣхъ отношеніяхъ“<sup>1)</sup>).

Всѣ разсужденія и замѣчанія митрополита Филарета Комитетъ нашелъ достойными величайшаго уваженія, признавая ихъ основанными на долготѣннемъ наблюденіи и опытѣ въ дѣлахъ управленія церковію и отличающимся благоразуміемъ и дальновидностію. Неудивительно поэтому, что онъ, не колеблясь, призналъ возможнымъ осуществить большую часть предложеній Преосвященнаго „безъ неудобствъ, безъ отягощенія государственной казны и съ вѣроятностію желаемого успѣха“. Для достиженія совершенной правильности въ дальнѣйшемъ движеніи дѣла, Комитетъ находилъ нужнымъ вновь предписать Святѣйшему Синоду немедленно заняться изысканіемъ средствъ для улучшенія состоянія и воспитанія духовенства, причемъ предоставить митрополиту Филарету выработанный имъ планъ улучшенія матеріальнаго положенія духовнаго сословія внести въ Синодъ въ видѣ особаго мнѣнія. Предположенія Филарета, по соображеніи ихъ съ мнѣніями другихъ членовъ Святѣйшаго Синода, должны были стать предметомъ новыхъ разсужденій Комитета. Пока же Комитетъ ограничился лишь слѣдующими двумя незначительными замѣчаніями на записки митрополита Филарета.

Первое замѣчаніе относилось къ обычаю такъ называемыхъ добродѣтельныхъ даваній за исправленіе требъ. Преосвященный Филаретъ высказался за оставленіе въ силѣ этого обычая, лишь только съ увеличеніемъ самыхъ даваній. Комитетъ, съ своей стороны, предъявилъ по данному вопросу слѣдующія соображенія.—Необходимость не измѣнять сего обычая, говорилъ Комитетъ, по крайней мѣрѣ еще нѣсколько времени, достаточно доказана, ибо нѣтъ сомнѣнія, что если вмѣсто даваній установить какой либо, даже и самый легкій налогъ для жалованья священникамъ, то, съ одной стороны, это можетъ изораздивыхъ между ними сдѣлать вовсе неисправными, съ другой-же, произвести ропотъ, возбудить негодованіе крестьянъ на священнослужителей и еще болѣе ослабить, къ сожалѣнію, уже весьма слабую въ Россіи связь между пастырями церквей

<sup>1)</sup> Сборн. т. 74, стр. 222.

и прихожанами ихъ. Комитетъ, однако же, полагаетъ и отчасти по тѣмъ же самымъ причинамъ, что не должно спѣшить возвышеніемъ цѣны установленныхъ нынѣ за духовныя требы даяній и что для избѣжанія новыхъ поводовъ къ злоупотребленіямъ и нераздѣльнымъ съ ними неудовольствіямъ и жалобамъ, нужно будетъ прежде разрѣшенія сего вопроса, еще разъ внимательно разсмотрѣть его, а, можетъ быть, и собрать нѣкоторые дополнительные свѣдѣнія о порядкѣ исправленія требъ, о взносѣ даяній и о томъ, что въ самомъ дѣлѣ платятъ за требы крестьяне.

Въ другомъ мѣстѣ преосвященный Филаретъ, исчисляя недостатки прежней схоластической системы ученія въ духовныхъ академіяхъ и семинаріяхъ, предположилъ въ богословскихъ классахъ преподаванію быть исключительно на русскомъ языкѣ, употребленіе же латинскаго языка оставить только въ классахъ краснорѣчія и философіи. Комитетъ, находя это мнѣніе совершенно основательнымъ, въ отношеніи къ практическому богословію и церковной исторіи, относительно преподаванія богословія догматическаго и герменевтики, высказался за оставленіе латинскаго языка, чтобы изданіемъ новыхъ русскихъ книгъ о предметахъ высшаго богословія, обративъ на нихъ вниманіе людей мало просвѣщенныхъ, не подать случая къ неосновательнымъ толкованіямъ и догадкамъ, нерѣдко ведущимъ за собой пагубныя заблужденія въ мнѣніяхъ о самыхъ высшихъ истинахъ религіи.

Этимъ ограничились замѣчанія Комитета на записки Преосвященнаго митрополита Московскаго Филарета. Всѣ прочія предположенія его: о приличнѣйшемъ размѣщеніи воспитанниковъ духовныхъ семинарій, о соединеніи бѣднѣйшихъ приходовъ, о порядкѣ назначенія священниковъ въ оныя, о жалованьѣ священникамъ и о средствахъ къ предупрежденію злоупотребленій и безпорядковъ въ сборѣ даяній за требы, къ отстраненію отъ сего сбора всего, что въ немъ могло казаться униженнымъ, Комитетъ снова призналъ не только полезнымъ, но и въ точности соответствующимъ предназначенной Правительствомъ благотворной цѣли. Оставалось лишь желать, чтобы, по достаточномъ соображеніи ихъ, были приняты надежнѣй-

шя мѣры исполненія и чтобы дѣйствіе этихъ мѣръ было надлежащимъ образомъ обезпечено.

Въ засѣданіи 21 Декабря была рассмотрѣна и секретная записка министра финансовъ, касавшаяся главнымъ образомъ надѣла причтовъ землею. Комитетъ призналъ, что предлагавшіяся въ ней мѣры могли быть приведены лишь въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, гдѣ есть пустопорожнія казенныя земли, отрѣзывать же у крестьянъ и даже заводовъ не казалось удобнымъ, потому что отъ такого распоряженія можно было ожидать тѣхъ же послѣдствій, что и, по замѣчанію митрополита Филарета, отъ установленія налога. Предположеніе министра финансовъ поставлено было препроводить въ Святѣйшій Синодъ для рассмотрѣнія, отдѣльно впрочемъ отъ указа о возложеніи на Святѣйшій Синодъ обязанности составленія общаго плана для улучшенія состоянія русскаго приходскаго духовенства <sup>1)</sup>).

Дѣло на этомъ не остановилось, продолжая съ удвоенной скоростью двигаться впередъ. Предначертанія Комитета весьма скоро стали Высочайшими повелѣніями. Въ первомъ же послѣ того засѣданіи—4 Января 1828 года, графъ Кочубей объявилъ слѣдующіе отзывы и приказанія Николая Павловича на журналъ 21 Декабря 1827 года: а) заготовить указъ Святѣйшему Синоду и поднести на Высочайшее усмотрѣніе; б) сообщить Оберъ-прокурору Свят. Синода князю Мещерскому о предположеніяхъ министра финансовъ; а также в) предоставить графу Кочубею и князю Голицыну, на прежнемъ основаніи, объясниться съ митрополитомъ Московскимъ о сдѣланныхъ Комитетомъ замѣчаніяхъ и объявить ему, что Государь Императоръ принялъ съ особеннымъ благоволеніемъ виды, содержащіяся въ представленныхъ имъ запискахъ. При этомъ Государь выражалъ желаніе, чтобы преосвященный Филаретъ, когда послѣдуетъ указъ Святѣйшему Синоду, предложилъ ему свои замѣчанія въ видѣ частнаго мнѣнія <sup>2)</sup>).

На четвертый день, въ засѣданіи 8-го Января 1828 года, членами Комитета уже разсматривали и одобрили проектъ указа Свят. Синоду объ улучшеніи состоянія приходскаго и сель-

<sup>1)</sup> ibid, стр. 222—224.

<sup>2)</sup> ibid., 228—9..

скаго духовенства, составленный на основаніи Высочайше утвержденныхъ заключеній Комитета. Какъ видимъ, въ Комитетѣ исполненіе воли Императора не заставило себя ждать, и проектъ указа Свят. Синоду былъ составленъ безотлагательно. Графъ Кочубей представилъ проектъ указа на Высочайшее усмотрѣніе <sup>1)</sup>, и 11 Января 1828 года Святѣйшему Синоду былъ данъ нижеслѣдующій Именной указъ Государя Императора Николая Павловича—„объ изысканіи способовъ къ успѣшнѣйшему образованію духовнаго юношества и къ обезпеченію содержанія лицъ, духовному званію себя посвящающихъ“:

„Въ постоянномъ Нашемъ попеченіи о благѣ всѣхъ Нашихъ вѣроподданныхъ, состояніе духовенства всегда привлекало на себя особенное Наше вниманіе. Въ твердой увѣренности, что добрые христіанскіе нравы составляютъ первое основаніе общественнаго благоденствія, а нравы назидаются наставленіемъ и примѣромъ духовенства, Мы всегда желали, чтобы чинъ духовный имѣлъ всѣ средства и къ образованію юношества, церкви посвящаемаго, и къ прохожденію служенія его съ ревностію и свойственнымъ ему достоинствомъ, не препинаясь заботами жизни и безбѣднаго своего содержанія.—Изъявивъ уже въ разныхъ случаяхъ Святѣйшему Синоду мысль и волю Нашу о сихъ важныхъ предметахъ, Мы признали за благо, симъ снова повелѣть, дабы Святѣйшій Синодъ неукоснительно представилъ Намъ способы, какіе найдетъ онъ нужными, съ одной стороны, къ успѣшнѣйшему образованію духовнаго юношества, а съ другой, дабы лица, духовному званію себя посвящающіе, особливо же приходскаго духовенства, обезпечены были въ средствахъ содержанія ихъ вездѣ и особенно въ приходахъ бѣдныхъ“ <sup>2)</sup>.

Какъ того требовалъ Императоръ, Свят. Синодъ, дѣйствительно, „неукоснительно“ представилъ Николаю Павловичу свой всеподданный докладъ о способахъ улучшенія состоянія блага духовенства, воспользовавшись для сего главнымъ образомъ записками преосвящ. Филарета. Мы видимъ, что 18 Апрѣля 1828 года члены Комитета на своемъ засѣданіи раз-

<sup>1)</sup> *ibid.*, стр. 231.

<sup>2)</sup> 2) Полн. Собр. Зак. Рос. Имп. т. III, 1828 г. № 1697-й.

сматривали уже полученный ими отъ Государя докладъ Святейшаго Синода. Комитетъ нашелъ мѣры, предлагаемыя Свят. Синодомъ, полезными, требованія-же для приведенія ихъ въ дѣйствіе весьма умѣренными, почему и передалъ все дѣло въ Государственный Совѣтъ для окончательнаго рѣшенія. Къ Синодальному докладу была приложена и записка митрополита Филарета.

Въ Государственномъ Совѣтѣ, куда былъ сданъ Синодальный докладъ, дѣло затянулось до Декабря 1829 года. Можно однако не жаловаться на долгое разсмотрѣніе доклада Совѣтомъ, такъ какъ оно было для духовенства весьма благопріятнымъ. Результатомъ совокупной дѣятельности Комитета, Святейшаго Филарета, Свят. Синода и Государственного Совѣта явился Именной указъ Николая I-го, данный Свят. Синоду 6 Декабря 1829 года—„объ усиленіи вѣдшихъ способовъ къ образованію духовнаго юношества и къ обезпеченію церковныхъ причтовъ въ бездѣльномъ содержаніи“<sup>1)</sup>. Это, именно, и былъ тотъ указъ, въ силу котораго былъ принятъ порядокъ постепеннаго отпуска суммъ изъ Государственного Казначейства для назначенія содержанія духовенству. Несомнѣнно, что такой порядокъ является и доселѣ самымъ вѣрнымъ ручательствомъ обезпеченія духовенства: отсюда значеніе указа 6 Декабря 1829 года видно само собой. Въ исторіи нашего вопроса ему принадлежитъ безспорно первое мѣсто, такъ какъ имъ собственно и положено прочное основаніе для улучшенія участи духовенства. Вотъ почему намъ кажется естественнымъ подробно ознакомиться съ содержаніемъ этого указа<sup>2)</sup>, а равно и съ приложенными къ нему „Положеніями о способахъ къ улучшенію состоянія духовенства“.—Многія изъ прекрасныхъ предначертаній „указа“ и „Положеній“ и для нашего времени не

<sup>1)</sup> *ibid.*, т. IV, 1829 г. № 3323.

<sup>2)</sup> „Въ виду важности для духовенства заботъ Николая Павловича о сословіи духовномъ“ указъ 6-го Декабря 1829 года цѣлкомъ напечатанъ еще, кромѣ 2 П. С. З. Р. И., въ Майской и Іюньской книжкѣ „Страника“ за 1898 г. въ статьѣ г. Н. Солюева „Заботы Имп. Николая I-го о приходскомъ духовенствѣ“, но здѣсь нѣтъ исторіи происхожденія указа, такъ какъ данныя 74-го т. Сбор. Имп. Рус. Ист. Общ., очевидно, не были извѣстны автору статьи.



являются отжившими свой вѣкъ, хотя все еще ждутъ осуществленія на дѣлѣ.

Способы улучшенія состоянія духовенства, о которыхъ говорятъ „Указъ“ и „Положеніе“, имѣютъ въ виду а) образованіе кандидатовъ священства и опредѣленіе ихъ къ мѣстамъ, б) надѣленіе церковей землями и устроеніе домовъ для причтовъ и, наконецъ, в) обезпеченіе духовенства въ приходахъ бѣдныхъ.

а.

Для возвышенія образованія духовнаго юношества указъ 6 Дек. 1829 г. повелѣвалъ 1) пересмотрѣть, дополнить и исправить Уставъ духовныхъ училищъ; 2) составить новые штаты семинарій съ тѣмъ, чтобы всѣ воспитанники были на казенномъ иждивеніи, и 3) составить, сообразно этому, смѣты издержекъ, какія и представить на Высочайшее утвержденіе. Распредѣленіе воспитанниковъ на мѣста должно было производиться по слѣдующимъ правиламъ (§§ 1—9 „Положенія“) Во священники производить кончившихъ въ духовныхъ академіяхъ или семинаріяхъ. Гдѣ мало своихъ кандидатовъ, заимствовать изъ другихъ епархій. Гдѣ кончившихъ не будетъ, тамъ производить и изъ неокончившихъ, но имѣющихъ добрыя умственные и нравственные качества. Академисты имѣютъ преимущество предъ семинаристами. Окончившихъ семинарію, но не получившихъ назначеній, оставлять въ вѣдомствѣ семинарій, чтобы повторяли богословскія науки, читали Свящ. Писаніе и проч. По случаю недостатка книгъ—семинаристъ, поступающій въ богословскій классъ, долженъ получать Библію отъ Синода, а при церквахъ должно заводить необходимое число книгъ, списокъ которыхъ долженъ быть составленъ въ Синодѣ. Чтобы обучающіеся въ духовныхъ училищахъ получали болѣе зрѣлое образованіе, епархіальные Архіереи должны наблюдать, чтобы къ философіи и богословію допускаемы были достаточно наставленные въ подготовительныхъ наукахъ и не слишкомъ малолѣтніе. Такъ какъ очень многіе не поступаютъ въ духовное званіе, то постановить, чтобы получившіе образованіе на средства духовныхъ училищъ служили по ду-

ховному вѣдомству не менѣе четырехъ лѣтъ; кто же пожелаетъ быть свободнымъ отъ этой обязанности, тотъ не можетъ пользоваться содержаніемъ Семинаріи. Архіереи чрезъ благочинныхъ должны наблюдать, чтобы дѣти духовенства, не обучающіяся въ школахъ, были наставляемы въ чтеніи и пѣніи, въ катихизисѣ и церковномъ уставѣ. Тѣ же, которые окажутся неспособными къ прохожденію церковныхъ должностей, должны быть увольняемы изъ духовнаго званія по желанію, или отсылаемы въ Губернскія Правленія для избранія другого рода жизни.

## б.

Такъ какъ многія церкви еще не были снабжены землей, а также немало было церквей, владѣвшихъ землей лишь номинально, потому что относительно отмежеванныхъ имъ земель производились спорныя дѣла, то указъ строго подтверждаетъ о точномъ исполненіи всѣхъ законовъ касательно надѣленія церковныхъ причтовъ землею и устроенія для ихъ жительства домовъ. Гражданскія Начальства должны были неопустительно и немедленно производить отмежеваніе церквамъ указаннаго количества земли и дополненій оной, а равно ускорять рѣшеніе всѣхъ спорныхъ дѣлъ о церковныхъ угодіяхъ. Земли, отмежеванныя церквамъ, навсегда признавались ихъ неприкосновенной собственностію; постороннихъ притязаній къ нимъ не допускалось. Не отчуждалась земля и въ томъ случаѣ, если церковь упразднялась, или приписывалась къ другой, а переходила въ собственность этой послѣдней. Прихожане и помѣщики призывались къ устроенію и поддержанію домовъ для церковныхъ причтовъ, начиная съ домовъ священниковъ. Кромѣ того, для приходовъ казенныхъ селеній, горныхъ и соляныхъ заводовъ устанавливались тройныя, двойныя, полуторныя и др. нарѣзки земли сверхъ узаконенной пропорціи. Гдѣ крестьяне имѣли надѣлъ свыше 15 десятинъ, тамъ съ 33 десятинъ церковный надѣлъ увеличивался до 99 десятинъ; гдѣ крестьяне имѣли отъ 12 до 15 десятинъ, тамъ церкви получали 66 дес.; гдѣ крестьяне имѣли отъ 8 до 12 дес., тамъ церковная земля увеличивалась до 49<sup>1</sup>/<sub>2</sub> десятинъ, гдѣ же крестьяне имѣли менѣе

8 десятинъ, тамъ нарѣзка къ церковному надѣлу должна была производиться по усмотрѣнію министра финансовъ. Опредѣлялся положеніемъ и самый характеръ земли, отводившейся для церквей: она должна была находиться возможно ближе къ жительству духовенства, требовалась земля пахатная, или способная къ хлѣбопашеству, съ надлежащей припорціей сѣнокосовъ; какъ надѣлъ, такъ и прирѣзки назначались для одного причта, если же гдѣ было два или три причта, то каждый получалъ особый надѣлъ. Указанный порядокъ имѣлъ силу для тѣхъ губерній, гдѣ было уже произведено межеваніе земель, въ другихъ же губерніяхъ онъ вступалъ въ силу, какъ только и здѣсь межеваніе приходило къ концу.

## 6.

Обеспеченію духовенства въ приходахъ бѣдныхъ было удѣлено особенное вниманіе. Если представлялось возможнымъ малолюдный и бѣдный приходъ закрыть и приписать къ другому, то Епархіальное начальство такъ и должно было поступить. Но если такъ дѣлать представлялось неудобнымъ по отдаленности прихода отъ другихъ, или вслѣдствіе плохихъ путей сообщенія, или изъ предосторожности противъ охлажденія прихожанъ къ церкви, то Епархіальный Архіерей докладывалъ объ этомъ Св. Синоду, при чемъ сообщалъ подробныя свѣдѣнія о приходѣ и указывалъ, какой годовой окладъ нужно присовокупить къ собственнымъ той или другой церкви способамъ для безбѣднаго содержанія причта. При такой церкви діакона не полагалось. Если же прихожане желали имѣть, то для исполненія своего желанія должны были обезпечить содержаніе всему причту, послѣ чего церковь выходила изъ разряда бѣдныхъ и окладъ для нея отменялся. Точно также церковь не признавалась болѣе нуждающейся и прекращался для нея вспомогательный окладъ и тогда, когда мѣсто при ней, въ случаѣ его открытія, какой нибудь проситель соглашался занять безъ вспомогательнаго оклада. Окладъ назначался или для всего причта или только для священника; въ послѣднемъ случаѣ священникъ лишался права пользованія церковной землей, которая вся поступала другимъ членамъ причта. Размѣръ окладовъ для

причтовъ бѣдныхъ приходовъ опредѣлялся разный, отъ 300 до 500 рублей. На производство этихъ окладовъ по указу 6 декабря 1829 г. вѣльно было отпускать въ распоряженіе Святейшаго Синода, начиная съ 1830 года, по пятисотъ тысячъ рублей ежегодно изъ Государственнаго казначейства, съ тѣмъ, чтобы эта сумма на другіе предметы не расходовалась и чтобы къ ней присоединялись всѣ остатки отъ суммъ, состоявшихся въ распоряженіи Комиссіи духовныхъ училищъ.

Такъ въ сравнительно недолгой промежутокъ времени волей Николая Павловича осуществилось одно изъ самыхъ важныхъ мѣропріятій въ исторіи обезпеченія нашего духовенства. Не оставилъ добрый Царь своей милостію духовенство и послѣ, хотя къ сожалѣнію, Комитетъ 6 декабря 1826 г. вскорѣ и прекратилъ свою полезную для духовенства дѣятельность. Съ открытіемъ въ 1837 г. Министерства Государственныхъ Имуществъ Николай I-й передалъ ему къ исполненію существеннѣйшую часть своихъ заботъ о матеріальномъ обезпеченіи духовенства<sup>1)</sup>. И здѣсь общее направленіе мѣръ по обезпеченію содержанія сельскаго духовенства было то же, что и въ Комитетѣ 6 декабря 1826 года, такъ какъ оно опредѣлялось одной и той же державной волей Николая Павловича. Въ первый же годъ основанія министерства были представлены на Высочайшее усмотрѣніе и утвержденіе слѣдующія соображенія: 1) о примѣненіи образованія духовнаго юношества къ условіямъ сельской жизни, т. е. о введеніи въ Семинаріяхъ преподаванія сельскаго хозяйства и медицины; 2) о содержаніи духовенству отъ казны, съ постройкой домовъ и съ отводомъ земельныхъ участковъ, и 3) о возложеніи на духовенство образованія сельскаго юношества. Съ введеніемъ этого послѣдняго мѣропріятія добавочное содержаніе духовенству за обученіе сельскихъ дѣтей доходило по исчисленію Минист. Государ. Имущ. до 100.000 руб. въ годъ. Далѣе, въ особомъ комитетѣ было выработано положеніе, утвержденное Николаемъ Павловичемъ въ 1839 г., по которому опредѣлялось жалованье сельскимъ причтамъ, при чемъ

<sup>1)</sup> Историческое обозрѣніе 50-ти лѣтней дѣятельности Мин. Гос. Имущ. 1837—87 гг. ч. II, Спб. 1888 г. стр. 44—46.

Епархіальное Начальство должно было заботиться о прекращеніи, съ введеніемъ этого положенія, взиманія платы за требы. Это положеніе практически осуществляться начало съ 20 іюля 1842 года. Прежде всего оно было введено въ западныхъ губерніяхъ, гдѣ воссоединенное духовенство при помѣщикахъ—католикахъ особенно нуждалось въ правительственной поддержкѣ, затѣмъ постепенно стало вводиться и въ губерніяхъ великорусскихъ, такъ что „къ концу царствованія Николая I въ 32 епархіяхъ пользовались казеннымъ жалованьемъ причты 13.214 церквей“ <sup>1)</sup>. Изъ другихъ пособій духовенству, осуществлявшихся въ Мин. Гос. Имущ., слѣдуетъ отмѣтить еще бесплатный отпускъ дровъ, начало которому было положено съ 1852 г. Для рѣшенія дѣлъ, касавшихся обезпеченія духовенства, въ великорусскихъ губерніяхъ были учреждены особые Губернскіе комитеты, съ участіемъ управляющихъ палатами государственныхъ имуществъ. Въ первые 17 лѣтъ съ основанія Мин. Гос. Имущ. причтамъ было отведено земли 102.634 десятины; съ прежде отведенными всего было у церквей 403.635 десятинъ.

Такъ широка и многостороння была помощь, оказанная нашему духовенству щедрой рукой одного изъ лучшихъ государей Россіи, Императора Николая Павловича; да будетъ же ему отъ насъ вѣчная молитвенная память!

*Свящ. І. Кречетовичъ.*

---

<sup>1)</sup> Доброклонскій. Ист. Рус. Цер., вып. 4-й Москва 1893, стр. 184.

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.

πιστει νοοῦμεν.

*Върою разумъваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Апрѣля 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

---

## Догматическія опредѣленія о богодухновенности и употребленіи св. Писанія въ римско-католической церкви (IX — XVI вв.).

Насколько часто ученіе о богодухновенности св. Писанія излагалось въ богословскихъ трудахъ и проповѣдяхъ римско-католическихъ богослововъ въ средніе вѣка, настолько рѣдки были догматическія опредѣленія его самой церкви. Одною изъ причинъ было то, что догматъ о богодухновенности не подвергался въ средніе вѣка какимъ-либо существеннымъ измѣненіямъ до появленія лютеранскаго ученія о безусловномъ значеніи св. Писанія, какъ единственнаго источника религиозныхъ вѣрованій. Недостатокъ этихъ опредѣленій показываетъ, что и къ религиозной жизни Запада отчасти примѣнимъ тотъ законъ, что церковныя опредѣленія догматовъ появляются въ связи съ ересями и сектами, враждебными имъ.

Общей характерной чертой догматическихъ опредѣленій о св. Писаніи римской церкви была та неподвижность, та полная бездѣятельность религиозной мысли, на которую осуждались ими простые міряне въ отношеніи къ богооткровенному ученію. Въ этихъ опредѣленіяхъ проводится самая рѣзкая грань между двумя частями церкви: духовными лицами и мірянами; міряне слѣпо должны подчиняться авторитету іерархіи и не только не имѣютъ права разсуждать о предметахъ вѣры, но даже и не должны читать св. Писаніе, подъ опасеніемъ впасть въ ересь. Многія изъ подобныхъ запретительныхъ мѣръ служатъ яркимъ выраженіемъ суроваго деспотизма римской іерархіи, особенно главы ея—папы, возникшаго изъ строгой



дисциплины ея надъ грубою массою варварскихъ народовъ, принявшихъ христіанство отъ Рима. Нельзя сомнѣваться, что этотъ деспотизмъ не согласенъ съ взглядами православныхъ богослововъ: они вовсе не исключаютъ дѣятельность человѣческаго разума въ дѣлѣ усвоенія св. Писанія, а только ставятъ ее въ извѣстныя границы, опредѣляемыя вселенскимъ сознаніемъ Церкви.

Въ догматическихъ опредѣленіяхъ западной Церкви о св. Писаніи часто повторяется формула: „Credimus (или credo), Novi et Veteris Testamenti unum esse auctorem Deum et Dominum omnipotentem“. Употребленіе этой формулы на Западѣ весьма древне. Она встрѣчается еще въ V-мъ вѣкѣ въ актахъ четвертаго карфагенскаго собора (419)<sup>1)</sup>, который безъ сомнѣнія, направлялъ ее противъ дуалистическаго раздѣленія Ветхаго и Новаго Завѣта гностиками. Слово „Testamentum“ соборъ употреблялъ именно въ смыслѣ книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта, а не въ общемъ значеніи ученія о спасеніи людей. Это доказывается уже тѣмъ, что свои возраженія гностики прежде всего направляли противъ ветхозавѣтной письменности, а уже потомъ противъ содержанія ея<sup>2)</sup>. Въ томъ же пятomъ вѣкѣ папа Левъ великій († 461) употребляетъ выраженія: Богъ есть авторъ св. Писанія (Deus est auctor Scripturae)<sup>3)</sup>; Писанія написаны перстомъ Божиимъ (digito Dei scriptae)<sup>4)</sup>. Въ шестомъ вѣкѣ папа Григорій великій († 604), по вопросу объ авторѣ книги Іова, писалъ слѣдующее: „Совершенно излишне разсуждать о томъ, кто написалъ это, такъ какъ авторомъ книги справедливо должно почитать св. Духа“ (cum tamen auctor libri Spiritus Sanctus fideliter creditur)<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Credo etiam Novi et Veteris Testamenti, Legis et Prophetarum et Apostolorum unum esse auctorem Deum et Dominum omnipotentem (См. Hordouin. Tom. I pag. 97<sup>s</sup>).

<sup>2)</sup> Подробный анализъ выраженія „auctor Testamenti“ см. Bleek, Einleitung ins Alte Testament § 16 и Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift. Seit 2. Aufl. I. Уже Тертуліанъ употреблялъ слово Testamentum въ указанномъ нами смыслѣ: (Adv. Marc. IV, 1): duos deos dividens (Marcion) alterum alterius instrumenti vel quod magis usui est dicere Testamenti. Cnfr. Иринеи: Adv. haer. Lib. IV, cap. 12. n 3 (Migne VII. 1005).

<sup>3)</sup> Appendix (Migne LVI. 880).

<sup>4)</sup> De Pass. Dom. serm. 18. n. 3.

<sup>5)</sup> Praef. ad Moral. n. 2. 3 (Migne LXXV. 517).

Собственно въ средніе вѣка формулой ученія о Богѣ, какъ авторѣ св. Писанія, пользуется папа Левъ IX (1054) въ вѣроисповѣданіи, предложенномъ антиохійскому епископу Петру. Въ этомъ вѣроисповѣданіи, которое съ тѣхъ поръ и до настоящаго времени читается католическими епископами, при посвященіи ихъ въ епископскій санъ, папа говоритъ: „Я вѣрую также въ Духа Святаго, говорившаго чрезъ пророковъ. Я вѣрую, что только одинъ—авторъ Новаго и Ветхаго Завета, закона, пророковъ и Апостола: всемогущій Господь и Богъ“<sup>1)</sup>.

Какой смыслъ этой догматической формулы? не тождественно ли ученіе объ авторствѣ Бога съ вербальной теоріей вдохновенія (*inspirationis verbalis*)? не исключается ли имъ самодѣятельность и авторскій трудъ самихъ св. писателей? Латинское слово „auctor“, тождественное съ французскимъ „auteur“, англійскимъ „author“ и нѣмецкимъ „Autor“, по употребленію въ классической прозѣ, означаетъ того, отъ котораго происходитъ что-либо (=originator). Въ католическихъ догматикахъ оно весьма часто имѣетъ общее значеніе и, въ приложеніи къ Богу, предполагаетъ, что Богъ есть общая и первая причина всѣхъ тварей, поскольку онѣ зависятъ отъ Него въ своемъ бытіи и дѣйствіяхъ, а Самъ Онъ пребываетъ безусловно независимъ. Въ приложеніи же къ Богу, какъ автору св. Писанія, слово это получаетъ частное значеніе, а именно: Богъ есть первый и важнѣйшій виновникъ св. книгъ (*causa principalis*), въ отличіе отъ св. писателей, какъ второстепенныхъ причинъ (*causae secundariae, causae instrumentales*)<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Н. Denzinger: *Enchiridion symbolorum*. 1888. pag. 104. nr. 296.

<sup>2)</sup> Кардиналъ Францелинъ слѣдующимъ образомъ описываетъ взаимоотношеніе двухъ причинъ: *Si Deus (causa prima) dicitur auctor (adeoque per se causa) libri, excluditur causa secunda agens ut causa per se, h. e. virtute propria sibi inhaerente: unde vicissim si homo (causa secunda) sensu proprio est et dicitur auctor libri, eo ipso negatur Deum (causam primam) esse libri auctorem, non tamen excluditur, ut per se constat, generalis concursus causae primae, qui nulloatenus importat Deum esse auctorem libri, nisi absurde loquendo Deum dicere velis auctorem omnium librorum. Sive vero Deus sive homo sit auctor libri, in neutra hypothesi excluditur causa instrumentalis, per quam causa principalis (Deus vel homo) agat et efficiat sui libri existentiam“ (Francelin. *Tractat. de div. Scripturae thes.* III pag. 342) Cnfr. „De divina biblicorum inspiratione“ *Dissertatio dogmatica*. Ios. Crets. Lovanii. 1886. Caput II. Articuli. I pag. 105—116 u *De inspirationis Biblicorum vi ac ratione*. Schmid. Brixinae. 1885. Lib. II cap. 3. n. 73. 74 и др.*

Въ этомъ смыслѣ догматическая формула: „*Deus est auctor Testamenti*“ отнюдь не заключаетъ въ себѣ одобренія вербальной теоріи, но говоритъ только, что св. книги написаны подъ Божественнымъ вліяніемъ, такъ что Богъ есть „*auctor primarius*“ священныхъ книгъ, а писатель той или другой книги есть „*auctor secundarius*“.

Въ началѣ XIII-го вѣка, по распоряженію папы Иннокентія III (1198—1216), вальденсы при возвращеніи въ католичество обязаны были произносить слѣдующее исповѣданіе: „Мы вѣруемъ, что одинъ и тотъ же Господь есть авторъ Новаго и Ветхаго Завета (*novi et Veteris Testamenti unum eundem auctorem esse Dominum credimus*) <sup>1)</sup>“.

Соблазнительное злоупотребленіе св. книгами вальденсовъ и альбигойцевъ побудили того же папу въ 1199 году обратиться къ епископу Меца съ слѣдующимъ посланіемъ: „Достопочтенный братъ нашъ, епископъ Меца, въ своемъ письмѣ извѣстилъ насъ, что значительное число мірянъ и даже женщинъ въ его епископствѣ и городѣ желаетъ читать св. Писаніе, евангелія, посланія ап. Павла, псалмы и книгу Іова, въ переводѣ на французскій языкъ. Въ то время, какъ нѣкоторые приходскіе священники хотѣли вразумить ихъ въ этомъ, они въ лицо имъ противостали и утверждали, что они могли бы въ св. Писаніи найти основанія, доказывающія, что стремленіямъ ихъ препятствовать не должно. Нѣкоторые изъ нихъ даже высокомерно презираютъ простодушіе этихъ священниковъ. Когда же чрезъ нихъ предлагается имъ слово спасенія, они съ тайнымъ сѣтованіемъ говорятъ, что оно гораздо яснѣе выражено въ ихъ книгахъ, что они сами сумѣютъ объяснить его гораздо лучше, чѣмъ священники. Хотя ихъ желаніе понимать св. Писанія и давать по нимъ наставленія—не достойно порицанія, а наоборотъ заслуживаетъ уваженіе, однако нѣкоторые міряне въ этомъ отношеніи справедливо достойны порицанія: они препятствуютъ св. собраніямъ и присвоиваютъ себѣ званіе проповѣдниковъ Христа. Справедливо нѣкогда опредѣлено въ Божественномъ законѣ, чтобы никто необразованный и неученый не присвоивалъ себѣ право

<sup>1)</sup> H. Denzinger. Enchiridion symbolorum. 1888. num. 367.

понимать высочайшія тайны св. Писанія (*sublimitatem Scripturae sacrae*) или даже проповѣдывать Христа<sup>1)</sup>.

Въ этомъ посланіи папы Иннокентія III собственно нѣтъ еще рѣшительнаго осужденія переводовъ Библіи на національные языки. Однако, общій духъ этого посланія весьма благопріятенъ католическимъ священникамъ, осуждавшимъ желаніе мірянъ имѣть Библію на родномъ французскомъ языкѣ. Законно отрицая стремленія мірянъ быть самозванными учителями въ Церкви, папа уже слишкомъ сурово противопоставляетъ римско-католическую іерархію необразованнымъ и неученымъ массамъ народа.

Односторонняя забота о внѣшнемъ единствѣ католической Церкви послужила поводомъ провинціальному собору французскихъ епископовъ, происходившему въ 1229 году въ Тулузѣ, совершенно запретить читать Библію мірянамъ въ странахъ, взволнованныхъ сектами. „Мы запрещаемъ мірянамъ обладать книгами Ветхаго и Новаго Завѣта, развѣ только когда кто, по благоговѣнію, пожелаетъ имѣть псалтирь или молитвенникъ для священной службы. Строго воспрещаемъ имѣть книги, переведенныя на народный языкъ“<sup>2)</sup>. Здѣсь выражено первое подлинное запрещеніе мірянамъ читать св. Писаніе. Хотя римско-католическіе богословы пытаются оправдать его тѣмъ гибельнымъ состояніемъ, въ которомъ находилась современная южная Франція, благодаря многочисленнымъ сектамъ, однако попытки эти не могутъ быть признаны удачными.

Общее Божественное вдохновеніе св. книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта выражено въ вѣроисповѣданіи папы Климента IV, предложенномъ имъ въ 1267 году византійскому императору Михайлу Палеологу. Оно было читано императоромъ предъ папою Григоріемъ X-мъ на ліонскомъ соборѣ въ 1274 году. „Мы вѣруемъ также“, говорится здѣсь, „что одинъ авторъ Новаго и Ветхаго Завѣта, закона, пророковъ и Апостола: Богъ и всемогущій Господь“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Migne, ser. lat. T. 214, pag. 695. Cnfr.: Stimmen aus Maria Laach. 1893. Band II, Seit 396.

<sup>2)</sup> Mansi T. XXIII, pag. 194. Labb. XI. 430. can. XIV.

<sup>3)</sup> H. Denzinger. Enchirid. symbol. 1888. pag. 133. numer. 386.

Въ 1277 году парижскій епископъ Стефанъ, съ согласія папы Іоанна XXI, осудилъ догматическія заблужденія нѣкоего лжеучителя Бентуса (Bentus), проповѣдывавшаго авергоевскую ересь. Какъ одно изъ заблужденій его указано то, что послѣдователи его предпочитаютъ ученіе философовъ католической вѣрѣ и мнѣнія уже осужденныхъ язычниковъ истинамъ св. Писанія <sup>1)</sup>.

Однако, запрещая чтеніе и объясненіе Библіи простымъ мірянамъ, римско-католическая церковь заботилась о методическомъ изученіи ея въ высшихъ школахъ, служившихъ разсадниками іерархіи. Въ этомъ отношеніи весьма характерно опредѣленіе вѣнскаго собора (1311), принятое въ „*Corpus iuris canonici*“ западной церкви. Соборъ этотъ призналъ необходимымъ объясненіе св. Писанія въ богословскихъ трудахъ и пастырскихъ проповѣдяхъ, а для лучшей постановки дѣла находилъ весьма цѣлесообразнымъ изученіе восточныхъ языковъ. „А чтобы знаніе языковъ чрезъ дѣйствительное изученіе ихъ могло надлежащимъ образомъ достигать цѣли, мы предписываемъ опредѣленіемъ сего священнаго собора, чтобы въ школахъ были учреждены отдѣленія нижепоименованныхъ языковъ тамъ, гдѣ всегда имѣетъ свое мѣстопробываніе римскій дворъ, а также въ высшихъ школахъ Парижа, Оксфорда, Болоньи и Саламанки, и опредѣляемъ, чтобы въ каждомъ изъ названныхъ мѣстъ были поставлены католическіе мужи, которые бы обладали достаточнымъ знаніемъ еврейскаго, арабскаго и халдейскаго языковъ, и именно по два—для каждого. Они должны руководить школами, вѣрно переводить книги съ этихъ языковъ на латинскій, усердно учить названнымъ языкамъ другихъ и чрезъ тщательное преподаваніе распространять знаніе ихъ, такъ чтобы достаточно наученные въ этихъ языкахъ сами могли достигнуть ожидаемыхъ послѣдствій“ <sup>2)</sup>.

Если сопоставить это опредѣленіе вѣнскаго собора съ совершеннымъ запрещеніемъ мірянамъ читать Библію тулузскимъ соборомъ, то станетъ понятно, какимъ образомъ могла быть вырыта непроходимая пропасть между паствою и іерархіей католической церкви.

<sup>1)</sup> Denzinger. Enchirid. symbolorum num. 398. pag. 135.

<sup>2)</sup> Clement. Lib. V. I. cap. 1.

На абсолютную достовѣрность св. Писанія указывалъ папа Іоаннъ XII (1334). Поводомъ къ этому были односторонне-аскетическія требованія нѣкоторыхъ монашескихъ орденовъ, совершенно отрицавшихъ, на основаніи ложно понятыхъ примѣровъ Христа и апостоловъ, право на владѣніе какою-либо собственностью. Подобный ригоризмъ папа объявилъ предосудительнымъ, такъ какъ, во-первыхъ, онъ явно противорѣчитъ св. Писанію, а, во-вторыхъ, защитники его открыто предполагаютъ, что и самое св. Писаніе, на которомъ основываются члены вѣры, содержитъ въ себѣ примѣсы лжи, подрывающей достовѣрность св. Писанія <sup>1)</sup>.

Вообще папы среднихъ вѣковъ проводили весьма строгіе взгляды на богодухновенность и непогрѣшимость св. Писанія. Такъ Бенедиктъ XII (въ XIV в.) въ посланіи къ армянамъ приписывалъ одинаковую богодухновенность какъ непосредственно относящимся къ религіи истинамъ, такъ и нерелигіознымъ, въ родѣ, напр., извѣстія книги Бытія, что Богъ положилъ знакъ на Каина, чтобы никто, встрѣтившись, не убилъ его (Быт. IV, 15) <sup>2)</sup>.

Противъ переводовъ Библіи и религіозныхъ трактатовъ Джона Уиклифа провинціальный соборъ англійскихъ епископовъ въ Оксфордѣ (1408) опредѣлилъ: на будущее время никто не долженъ переводить текстъ св. Писаній на англійскій или какой-либо другой народный языкъ; никто не долженъ также читать составленный Уиклифомъ переводъ, подъ угрозою отлученія отъ Церкви. Соборъ сдѣлалъ исключеніе только для переводовъ, одобренныхъ епископами мѣстнаго діоцеза или даже, въ случаѣ надобности, провинціальнымъ соборомъ <sup>3)</sup>. Хотя это

<sup>1)</sup> Denzinger. *Enchiridion symbolorum*. 1888 pag. 139. num. 419: Cum Scripturae (haec sententia) contradicat expresse, ipsamque Scripturam Sanctam, per quam utique fidei orthodoxae probantur articuli, quoad praemissa fermentum aperte supponat continere mendacii, ac per consequens, quantum, in ea est, ejus in totum fidem evacuant.

<sup>2)</sup> Item dicunt, quod signum posuit Deus non occidendi Cain, et ita fuit ad literam, quia secundum eos nullus eum occidit, sed ipse se de praecipito submitit. Ex quo innuunt Scripturas Geneseos quoad haec esse falsa, quae videtur dicere, quod Lamech interfecit eum. Это мѣсто у Raynald 1341, pag. 278.

<sup>3)</sup> Quousque per loci diocesanum, seu si res exegerit, per concilium provinciale ipsa translatio fuerit approbata. Labb. XI. 2095.

постановленіе оксфордскаго собора составлено въ духѣ римско-католической курии, однако у англійскихъ епископовъ замѣчается меньше нетерпимости къ переводной Библии, нежели какъ у епископовъ французскихъ и нѣмецкихъ.

Въ видахъ распространенія положительныхъ знаній св. Писанія, соборъ базельскій (1434) возобновилъ опредѣленіе вѣнскаго. „Начальники церкви должны поставить въ своихъ діоцезахъ и провинціяхъ особыхъ наставниковъ св. наукъ, а въ общественныхъ гимназіяхъ—учителей четырехъ языковъ: греческаго, еврейскаго, арабскаго и халдейскаго, знаніе которыхъ могло бы помочь при обращеніи въ христіанство невѣрующихъ народовъ“.

Особое догматическое опредѣленіе о богодухновенности св. Писанія дано въ декретѣ о яковитахъ: „Cantate Domino“, постановленномъ на флорентійскомъ соборѣ папою Евгениемъ IV въ 1442 году. „Римская церковь твердо вѣруетъ, исповѣдуетъ и объявляетъ, что одинъ Богъ, Отецъ, Сынъ и Святый Духъ,—творецъ всего видимаго и невидимаго. Одного и того же Бога она признаетъ авторомъ Ветхаго и Новаго Завѣта, то есть, закона, пророковъ и евангелія, такъ какъ тѣмъ же самымъ Духомъ Святымъ говорили святые обоихъ заветовъ, книги которыхъ принимаетъ и почитаетъ церковь. (Слѣдуетъ перечень св. книгъ). Кромѣ того, она отвергаетъ неразумное ученіе манихеевъ, признающихъ два первыя начала: одно—для видимыхъ вещей, другое—для невидимыхъ, и утверждающихъ, что одинъ былъ Богъ Новаго Завѣта и другой—Ветхаго“ <sup>1)</sup>. По объясненію католическихъ богослововъ, выраженіе о Богѣ, какъ авторѣ Новаго и Ветхаго Завѣта, равносильно: Богъ есть авторъ св. книгъ обоихъ Завѣтовъ. Добавочное разъясненіе: авторъ закона, пророковъ и евангелія, предполагаетъ обычное раздѣленіе св. книгъ. Выраженіе: „quoniam eodem Spiritu

<sup>1)</sup> Decretum pro Iacobitis „Cantate Domino“: „Firmissime credit, profitetur et praedicat (sacrosancta Romana Ecclesia) unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse omnium visibilium et invisibilium creatorem... Unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est Legis, Prophetarum atque Evangelii profitetur auctorem, quoniam eodem Spiritu Sancto utriusque Testamenti sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur, qui titulis sequentibus continentur. См. Denzinger. Enchirid. symbol. 166. nv. 600.

*Sancto utriusque Testamenti sancti locuti sunt*“ несомнѣнно взято изъ второго посланія ап. Петра (I, 21). Само по себѣ изреченіе св. апостола можетъ относиться какъ къ устной, такъ и къ письменной рѣчи богодухновенныхъ авторовъ, но здѣсь оно, очевидно, указываетъ на св. книги. Это видно изъ дальнѣйшей прибавки: „*quorum libros suscipit et veneratur*“, а также изъ прилагаемаго перечисленія самыхъ книгъ <sup>1)</sup>.

На безусловную непогрѣшимость св. Писанія указывалъ папа Климентъ VI въ четырнадцатомъ вопросѣ, предложенномъ въ числѣ другихъ армянскому патріарху: „Вѣрилъ ли ты и еще вѣришь ли, что Новый и Ветхій Завѣтъ во всѣхъ книгахъ, которыя передалъ намъ авторитетъ римской Церкви, содержитъ во всемъ (*per omnia*) несомнѣнную истину“? <sup>2)</sup>.

Въ концѣ XV-го вѣка архіепископъ майнцкій (1485), по поводу появленія нѣмецкихъ переводовъ св. Писанія и богослужебныхъ книгъ, писалъ слѣдующее: „Мы видимъ, что книги Христа, которыя содержатъ въ себѣ службы литургіи и, кромѣ того, написаны о Божественныхъ вещахъ и возвышеннѣйшихъ тайнахъ нашей вѣры, переведены съ латинскаго языка на нѣмецкій, и не безъ вины противъ религіи ходятъ по рукамъ въ народѣ. Кто изъ мірянъ, необразованныхъ и женскаго пола, въ рукахъ которыхъ находились книги св. Писанія, получилъ вѣрное пониманіе ихъ? Видятъ только текстъ евангелія или посланій ап. Павла, но не дается никакого вразумленія о томъ, что многое къ нимъ должно дополнить изъ другихъ писаній“ <sup>3)</sup>.

Однако, эти слова католическаго прелата вовсе не убѣдительны, какъ доказательство вреда, приносимаго простому народу переводами Библии. Наоборотъ, они свидѣтельствуютъ о томъ, съ какимъ пагубнымъ равнодушіемъ римско-католическая

<sup>1)</sup> См. напр. комментарий на этотъ декретъ папы Евгенія IV у Crets'a, *De divina bibliorum inspiratione. Diss. dogmatica. Lovanii. 1886. pag. 52.*

<sup>2)</sup> „*Quartodecimo, si credidisti et adhuc credis, Novum et Vetus Testamentum in omnibus libris, quos Romanae Ecclesiae nobis tradidit auctoritas, veritatem indubiam per omnia continere*“. Raynald 1351 pag. 529. Cnfr. Natalis Alex. *Hist. eccles. XV. 105. editio Ringen. 1789.*

<sup>3)</sup> Walther. W. „*Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters. Band. I. Seit. 207.*



іерархія среднихъ вѣковъ относилась къ религіознымъ потребностямъ мірянъ читать Библію на общепонятномъ нарѣчій. Въ словахъ архіепископа замѣтно только горделивое сознаніе іерархическаго превосходства предъ необразованными мірянами, но нѣтъ ни малѣйшаго признака заботы о томъ, чтобы дать народу Библію въ хорошемъ и исправленномъ переводѣ.

Завершеніемъ зданія средневѣковаго католичества былъ тридентскій соборъ (1545—1563), на которомъ римская церковь окончательно обособила себя не только отъ протестанскаго общества, но и отъ святой восточной церкви. На этомъ соборѣ были даны догматическія опредѣленія понятія о богодухновенности, а также установлены подробныя дисциплинарныя правила объ изъясненіи его. Направляя и тѣ и другія собственно противъ крайностей религіозной революціи XVI вѣка, тридентскій соборъ въ свою очередь допустилъ отступленія отъ вселенской нераздѣльной церкви, а именно: онъ употребилъ неточную и неправильную формулу для выраженія догмата о богодухновенности, произвольно расширилъ канонъ св. писаній и оказалъ предпочтеніе латинскому тексту Вульгаты предъ оригинальнымъ текстомъ св. Писанія.

Должно, впрочемъ, замѣтить, что опредѣленія тридентскаго собора имѣютъ совершенно практическій характеръ и относятся не къ идеальному образу св. Писанія, а къ исторически-конкретной формѣ его <sup>1)</sup>. Такъ какъ протестанты, отвергнувъ св. Преданіе, тѣмъ болѣе цѣнили авторитетъ св. Писанія и *implicite* вдохновеніе его, то богословы тридентскаго собора не считали нужнымъ подробно излагать ученіе о самомъ существѣ Божественнаго вдохновенія. Наоборотъ, нападки протестантовъ на канонъ св. Писанія побуждали ихъ особенно настаивать на каноническомъ достоинствѣ книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта, а среди измѣнчивыхъ формъ св. текста указать опредѣленную норму въ латинской Вульгатѣ. Таковы были цѣли, которыя поставилъ себѣ тридентскій соборъ въ чет

<sup>1)</sup> Въ этомъ отношеніи декреты тридентскаго собора были совершенною противоположностью диссертациямъ католическихъ богослововъ, напр. Шмидта, Кресса и др., пытавшихся *ex professo* опредѣлять существо вдохновенія путемъ схоластическихъ спекуляцій и абстракцій отъ исторически-конкретной формы Библии.

вертомъ засѣданіи <sup>1)</sup>). Соотвѣтственно ходу занятій собора, здѣсь были постановлены два декрета: догматическій и дисциплинарный, имѣющіе отношеніе къ ученію о богодухновенности.

Въ первомъ декретѣ, постановленномъ 8-го апрѣля 1546 года, „*de canonicis scripturis*“ говорится слѣдующее: „Господь нашъ Іисусъ Христосъ, Сынъ Божій, сперва собственными устами проповѣдалъ евангеліе, обѣщанное въ св. Писаніи чрезъ пророковъ, потомъ повелѣлъ проповѣдать его своимъ апостоламъ всей твари, какъ источникъ всякой спасительной истины и правило нравственности. Тридентскій соборъ исповѣдуетъ, что эта истина и ученіе содержатся въ писанныхъ книгахъ и неписанныхъ преданіяхъ (*et sine scripto traditionibus*), которыя приняты апостолами изъ устъ самого Христа или же дошли до насъ отъ самихъ апостоловъ подъ диктантъ св. Духа, какъ бы переданныя изъ рукъ въ руки (*Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae*). Послѣдую примѣру православныхъ отцевъ, соборъ съ одинаково-благочестивою готовностью и благоговѣніемъ принимаетъ и почитаетъ всѣ книги Ветхаго и Новаго Завета—такъ какъ одинъ Богъ—авторъ обоихъ, а также принимаетъ и самыя преданія какъ тѣ, которыя относятся къ вѣрѣ и нравственности, такъ и тѣ, которыя продиктованы изъ устъ Христа или же Святымъ Духомъ, и съ непрерывною послѣдовательностью сохраняются въ католической церкви. Соборъ возлагаетъ, что къ этому опредѣленію должно присоединить перечень св. книгъ, чтобы ни для кого не оставалось сомнѣнія, какія книги приняты Синодомъ (слѣдуетъ перечень ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ книгъ).—А если кто всѣ эти книги, въ ихъ цѣломъ объемѣ, со всѣми ихъ частями, какъ онѣ обыкновенно читаются въ католической церкви и содержатся въ древнемъ латинскомъ изданіи Вульгаты, не принимаетъ какъ священные и каноническія—тотъ да будетъ отлученъ“ <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> Кроме того, соборъ выражается о богодухновенности въ Sess. V, cap. I в princ.: *ne coelestis ille sacrorum librorum thesaurus, quem Spiritus Sanctus summa liberalitate hominibus tradidit...*

<sup>2)</sup> Concil. Trident. IV. Sessionis. Decret. I: „*Sac. occumenica et generalis Tridentina Synodus.... percipiens, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab Apostolis*

Этотъ декретъ подвергался многочисленнымъ толкованіямъ со стороны католическихъ богослововъ <sup>1)</sup>. Что касается выраженія „cum utriusque Testamenti unus Deus sit auctor“, то по общему признанію оно относится къ Богу, какъ виновникъ св. книгъ, а не только ветхозавѣтнаго домостроительства вообще. По мнѣнію Паллавичини, историка тридентскаго собора это ясно уже изъ того, что выраженіемъ этимъ въ сущность возобновлялась тождественная формула флорентійскаго собора о Богѣ, какъ авторѣ св. книгъ <sup>2)</sup>. Начальныя слова декрета о евангеліи, обѣщанномъ прежде чрезъ пророковъ въ св. писаніяхъ (Evangeliū... promissum ante per prophetas inscriptis sanctis), имѣютъ тотъ смыслъ, что св. писатели были богодухновенны, при самомъ написаніи св. книгъ. Божественное происхожденіе соборъ приписываетъ не только св. книгамъ, но и неписаннымъ преданіямъ (quippe a Christo vel a Spiritu Sancto dictatae). Всѣ эти отдѣльныя положенія декрета не заключаютъ въ себѣ что-либо новое, несогласное съ древнецерковными взглядами на богодухновенность св. Писанія.

Но въ декретѣ о богодухновенности употреблено неудачно и неточное выраженіе, которое, къ сожалѣнію, получило весьма широкое употребленіе у многихъ изъ католическихъ догматиковъ.

acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti (cum utriusque unus Deus sit auctor) nec non traditiones illas, cum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas, et continua successione in ecclesia Catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur... (Sequitur index Libr. sacr.: „Genesis... Esdrae primus et secundus... qui dicitur Nehemias, Tobias, Iudith, Esther... Sapientia, Ecclesiasticus... duo Machabaeorum primus et secundus“...). Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur pro sacris et canonicis non susceperit... anathema sit“.

<sup>1)</sup> См. напр. Crets De divina biblicorum inspiratione. Dissertatio dogmatica. Lovanii. 1886 pag. 53—56 и др.; Schmid, De inspirat. biblicorum vi ac ratione. Brixinae. 1885 pag. 4—6; num 6—7; Kleuten, Institut. theol. num. 852; Francelin, De Trinit. thes. IV. num. I; Die Schriftinspiration. Dausch. Freiburg in Breisgau. Seite 227—233; § 1; Loisy, Histoire du Canon de l' Ancien Testament. Paris. 1890 p. 212 и др.

<sup>2)</sup> V. Pallavicini. Hist. Concil. Trid. I. VI, cap. XI пп. 11—15. Cnfr. Crets. Loc. cit. pag 53: „Synodus Tridentina renovare voluit decretum Florentinum“.

ство, а именно: „Scripturas esse a Spiritu Sancto dictatas“. Какой смысл имѣетъ примѣненіе глагола „dictare“ (диктовать) къ таинственному акту богодухновенности? Сами католическіе богословы—не согласны въ рѣшеніи этого вопроса. Одни изъ нихъ сознаются, что выраженія: „Spiritu Sancto dictante“, или „Scripturae a Spiritu Sancto dictatae“ благопріятствуютъ вербальной теоріи вдохновенія, а потому рѣшительно предостерегаютъ отъ объясненій ихъ, въ духѣ старо-протестанскихъ теорій <sup>1)</sup>. Но другіе защищаютъ терминологию собора. Объ употребленіи „dictatae a Spiritu Sancto“ говорятъ: „должно предупреждать употребленіе его лишь въ томъ случаѣ, если бы диктованіе можно было представлять не иначе, какъ диктованіе на кафедрѣ профессора, который только чрезъ произнесеніе словъ сообщаетъ ученикамъ свои мысли и диктуетъ ихъ подъ перья. Диктованіе св. Духа именно можно понимать иначе, чѣмъ какъ думали древніе протестанты“ <sup>2)</sup>. Въ пользу примѣненія глагола: „dictare“ къ ученію о богодухновенности приводятъ будто-бы интересы вѣры и богословія, а также исторія употребленія этого слова до Тридентскаго собора <sup>3)</sup>. Нужно замѣтить, что самъ нынѣшній папа Левъ XIII одобрилъ терминологию собора. Въ не такъ давно обнародованной энцикликѣ: „De studiis Scripturae Sacrae“ онъ пишетъ слѣдующее: „Всѣ книги и притомъ цѣлыя, которыя Церковь принимаетъ какъ книги священные и каноническія, со всѣми ихъ частями написаны подъ диктантъ св. Духа“ <sup>4)</sup>.

Вопросъ о правильности догматической формулы тридентскаго собора можетъ быть разрѣшенъ только при посредствѣ той же исторіи богословской терминологіи, на которую ссыла-

<sup>1)</sup> См. критическія замѣчанія на книгу Langen „Einleitung ins Neue Testament“ въ Nr. 28 des Bonner Literaturblattes vom Jahre 1868, Seit 640.

<sup>2)</sup> In „Katholik“ Jahrg. 1868. Seit 640.

<sup>3)</sup> Im „Katholik“ zur Inspirationslehre des heiligen Concils von Trient vom Jahre. 1868. December. Seit. 672.

<sup>4)</sup> „Libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus Spiritu Sancto dictante conscripti sunt“. На основаніи главнѣйш. образомъ этихъ словъ старокатоликъ Рейшъ, защитникъ теоріи „ограниченнаго вдохновенія“, причисляетъ папу Льва XIII къ вербалистамъ въ духѣ старо-протестантскихъ ортодоксаловъ (См. „Revue internationale de Theologie“. Его „тезисы о богодухновенности св. Писанія“. Іюнь).

ются ея защитники. Что касается Библии, то она отнюдь не благопріятствуетъ выраженію: „*Scripturae a Spiritu Sancto dictatae*“. Св. апостолъ Павелъ пользуется для выраженія мысли о богодухновенности словомъ „θεοπνευστία“ (2 Тим. III, 16), заимствованнымъ, вѣроятно, изъ книги Ветхаго Завѣта <sup>1)</sup>. Въ Вулгатѣ это слово переведено чрезъ: „*inspiratio*“ <sup>2)</sup>. Всѣ важнѣйшіе переводы этого понятія, а именно Пешито эѳіопскій и арабскій—весьма близки къ оригиналу <sup>3)</sup>. Они предполагаютъ мысль о Божественномъ внушеніи, о личномъ вдохновеніи св. писателей, даже о нѣкоторомъ ощущеніи какъ бы Божественнаго дыханія <sup>4)</sup>. Св. ап. Петрѣ называетъ св. писателей движимыми Духомъ Святымъ (ὁπὸ Πνεύματος Ἁγίου φερόμενοι) (2 Пет. I, 21), что предполагаетъ мысль о господствующемъ воздѣйствіи св. Духа, Который какъ бы восхиталъ св. людей и дѣлалъ ихъ послушными орудіями Своей всесвятой воли. Аналогичныя выраженія о Божественномъ вдохновеніи представляютъ у ап. Іоанна „*διδαχτικοὶ τοῦ Θεοῦ*“ (VI, 45) и у ап. Павла „*θεοδιδάκτοι*“ (1 Θεсс. IV, 9). Какъ безсодержательна и бѣдна, сравнительно съ подобными выраженіями самого св. Писанія формула тридентскаго собора, даже въ той смягченной редакціи, которую даетъ ей энциклика Льва XIII! Образы, употребленные въ Божественномъ Откровеніи о богодухновенности св. писателей, далеко не могутъ быть признаны равнозначущими съ писаніемъ подъ диктовку (*dictamen*).

<sup>1)</sup> См. напр.: Числз., XXIV, 2; 1 Цар. X, 6. 10; 2 Парал. XV, 1; Іезек. XI, 5; Иса. LXI, 1; ἡ ἁγία καὶ θεοκτιστὴ νοοθεσία. 2 Мак. VI, 23. Отсюда выраженіе Евангелій: „ἐν πνεύματι“ (Мате. XXII, 43 (и Апокалипсиса (I, 10; IV, 2; XVII, 3 и др.) и „θεόκλητος λόγος“ Филона Александрійскаго.

<sup>2)</sup> „The Vulgate“, говоритъ Вильямъ Ли, „translates θεοπνευστος, 2 Тим. III, 16 „*divinitus inspirata*“; and φερόμενοι 2 Петр. 1, 21: „*inspirati*“ The „*versio itala*“ employs the substantive, „*inspiratio Omnipotentis*“ (Іов. XXXII, 8; XXXIII, 4); where the LXX has πρὸς πάντοκράτορος;—in the former of these texts the Vulgate employs „*inspiratio*“, in the latter: „*spiraculum Omnipotentis*“ (The Inspiration of Holy Scripture. William Lee. Dublin. Fifth edition. pag. 246).

<sup>3)</sup> Эти переводы можно видѣть въ „*Real-encyklopädie*“. Herzog'a. 1 Aufl. Band. sechster. Leipzig 1887. Seit. 747.

<sup>4)</sup> Болѣе подробныя свѣдѣнія о значеніи слова „θεοπνευστία“ для вопроса о взаимоотношеніи между св. писателями и св. Духомъ См. Winer Grammatik. § 16. Seit 88. 6-e Aufl. 1885, и Baumgarten-Crusius. Grundzüge der bibl. Theologie. Seit. 235.

Словоупотребленіе отцевъ восточной Церкви также весьма близко къ библейскому. Въ немъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на диктованіе св. Духомъ мыслей и словъ св. писателямъ. Изъ мужей апостольскихъ св. Игнатій Богоносецъ учитъ, что пророки вдохновлялись, благодатію Божіей. (ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ)<sup>1)</sup>. Св. Теофилъ Антиохійскій два раза называетъ св. писателей вдохновенными (πνευματοφόροι)<sup>2)</sup> Мураторіевъ фрагментъ говоритъ о важнѣйшихъ фактахъ жизни Господа, какъ открытыхъ въ евангеліяхъ „владычественнымъ, высочайшимъ Духомъ“ (uno ac principali Spiritu declarata)<sup>3)</sup>. Климентъ Александрійскій называетъ евангелія составленными по вдохновенію св. Духа (Πνεύματι Θεοδωρηθέντα)<sup>4)</sup>. Оригенъ опредѣляетъ самый процессъ вдохновенія, когда учитъ, что св. книги „были написаны по вдохновенію (ἐξ ἐμπνοίας) св. Духа, по волѣ Отца всѣхъ, чрезъ Иисуса Христа“<sup>5)</sup>. Подобными же терминами пользуется Ипполитъ: онъ называетъ св. писателей „получившими вдохновение силы Отца“ (τῆς πατρῴας δυνάμεως τὴν ἀποπνοίαν λαβόντες)<sup>6)</sup>. Вообще же для выраженія мысли о богодухновенности св. отцы греко-восточной Церкви пользуются словомъ: „θεοπνευστία“. Оно часто употребляется у Іустина Философа<sup>7)</sup>, Климента Александрійскаго<sup>8)</sup>, Оригена<sup>9)</sup>, Евсевія Кесарійскаго<sup>10)</sup>, Григорія Нисскаго<sup>11)</sup>, Афанасія Александрійскаго<sup>12)</sup>, Василия

<sup>1)</sup> Epistol. ad Magnes. cap. VIII, 2 (Opera patr. apostol. Func. 1878. Tubingae).

<sup>2)</sup> Ad Autol. II, 22; III, 12. Два раза онъ прилагаетъ этотъ эпитетъ къ писателямъ Новаго Завѣта. Сюда же можно отнести весьма большое мѣсто, относящееся преимущественно къ пророкамъ Ветхаго Завѣта: οἱ δὲ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωποι, πνευματοφόροι Πνεύματος Ἁγίου καὶ προφῆται γενόμενοι, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι καὶ ὅσοι καὶ διδακτοὶ (II, 9 pag. 354. Editio Bened. Paris. 1742).

<sup>3)</sup> Это выраженіе напоминаетъ Псал. L, 14 ст. ἡγεμονικῶ πνεύματι (по LXX).

<sup>4)</sup> У Евсевія Кесарійскаго Histor. Eccles. VI, 14, 7.

<sup>5)</sup> De princip. IV, 9.

<sup>6)</sup> Contr. Noet. 11.

<sup>7)</sup> Cohort. ad Graec. cap. 38 pag. 35. Cnfr. Dialog. cum Tryph. cap. VII p 109. (Edit. Bened. Paris. 1742).

<sup>8)</sup> Strom. VII, 16. §§ 101. 103; I, 20 § 98; Protrept.\*9. § 87=θεοποιούντα γράμματα; Coh. cap. VI и др.

<sup>9)</sup> De princip. IV, 8; Lommatszsch XXI. 496 и др.

<sup>10)</sup> Histor. eccles. III. 4, 7.

<sup>11)</sup> Contr. Eunom. Orat. VI; Tom. II, pag. 605; Orat. V, tom. I pag. 300 (Paris. 1638).

<sup>12)</sup> Epist. Festal. T. I pag. 962; De incarn. cap. XIV T. I pag. 881; ibid. cap. LVIII. pag. 884 (Edit. Bened. 1698).

Великаго <sup>1)</sup>, Иоанна Златоуста <sup>2)</sup> и многихъ другихъ. Слово это встрѣчается даже въ рѣчи, обращенной императоромъ Константиномъ къ епископамъ, собравшимся на никейскомъ соборѣ <sup>3)</sup>. Полагаемъ, что изложенная нами краткая историческая справка—вполнѣ достаточна для доказательства, что восточному богословію было чуждо ученіе о вдохновеніи, какъ о своего рода Божественномъ диктованіи, или диктантѣ.

Но и у отцевъ и учителей Церкви западной, вплоть до бл. Августина, по большей части, если не исключительно, употребляется для выраженія мысли о богодухновенности слова: „divina inspiratio“, или afflatus. Такъ Климентъ Римскій называетъ св. писанія написанными по вдохновенію (πνευματικῶς = afflatu) <sup>4)</sup>. Св. Иринеи Ліонскій говоритъ о св. апостолахъ, что они, послѣ того какъ облечены были силою св. Духа, сошедшаго на нихъ свыше, были исполнены и обладали совершеннымъ знаніемъ во всемъ <sup>5)</sup>. Тертуліанъ описываетъ св. писателей, какъ имѣющихъ души, преисполненныя (inundatos) св. Духомъ <sup>6)</sup>. По мнѣнію Баура, именно благодаря Тертуліану, слово „inspiratio“ вошло во всеобщее догматическое употребленіе на Западѣ <sup>7)</sup>. Для примѣра можно указать на выраженіе еге: „Legimus omnem Scripturam aedificationi habilem, divinitus inspirari“ <sup>8)</sup>. Тертуліанъ никогда не называетъ св. Писанія продиктованными (dictatae) св. Духомъ; обычныя у него названія для св. книгъ—слѣдующія: „Dei voces, Scriptura divina, divinum instrumentum, divina literatura, sacrosanctus stilus“ <sup>9)</sup>. То же нужно сказать и о св. Клипріанѣ: онъ называетъ св. Писанія: „divini fontes, divina magisteria,

<sup>1)</sup> Regula XXVI. t. II pag. 256 (Edit. Bened. 1721. Paris).

<sup>2)</sup> Homil. IX in 2 Tim. T. XI pag. 715 (Edit. Ben. 1718).

<sup>3)</sup> Theodoret. Hist. Eccles. I. 6. (edit. Schulze).

<sup>4)</sup> Epistol. I, XLVII.

<sup>5)</sup> Adv. Haer. III. 1. 1: de omnibus adimpleti sunt (=ἐμπληροφόρησαν).

<sup>6)</sup> Apol. cap. 18.

<sup>7)</sup> Dogmengeschichte Seit 387.

<sup>8)</sup> De cultu Fem. Lib. I, cap. III pag. 171 (Editio Rigalt. Paris. 1634). Справ.: Nec mirum, si Apostolus eodem utique Spiritu actus, quo cum omnis Scriptura Divina, tum et illa Genesis.. (De oratione cap XXI (ap. Routh, „Script. Eccl. Opusc. T. I p. 114).

<sup>9)</sup> Справ. Inspiration. Ficht lectures. W. Sanday. London. 1894. Pag. 29.

praesepta divina, divina et sancta traditio, а иногда опредѣляетъ его, какъ „illa, quae Deus loquitur“ <sup>1)</sup>. Св. Амвросій Медиоланскій характеризуетъ иногда актъ богодухновенности, какъ управление (ministerium) св. Духомъ св. писателей, безъ всякаго напряженія ихъ силъ <sup>2)</sup>. Наконецъ, даже о бл. Августиѣ можно съ увѣренностью сказать, что обычнымъ и наиболѣе употребительнымъ выраженіемъ для богодухновенности св. Писанія у него было: „divina inspiratio“, но не „dictamen“. Сверхъестественные акты сообщенія Откровенія св. писателямъ, равно какъ и самаго написанія св. книгъ у бл. Августина обыкновенно называются Божественнымъ вдохновеніемъ (divina inspiratio) <sup>3)</sup>, Божественнымъ внушеніемъ (Spiritus <sup>4)</sup>, divinitus suggestio) <sup>5)</sup>, а сами св. писатели—мужами богопросвѣщенными, людьми вдохновенными (homines inspirati) <sup>6)</sup>. Въ многочисленныхъ мѣстахъ своихъ твореній бл. Августинъ выражается, что Духъ Святый вдохновлялъ пророковъ и апостоловъ <sup>7)</sup>, дѣйствовалъ въ св. писателяхъ <sup>8)</sup>, былъ во пророкахъ, когда они изрекали Писанія <sup>9)</sup> и т. п. Очевидно, что и исторія западнаго богословія далеко не можетъ служить къ оправданію словоупотребленія тридентскаго собора. Западъ, несомнѣнно, не считалъ слово „dictamen“ вполне точнымъ и соответствующимъ для выраженія акта вдохновенія, а потому еще болѣе неосновательнымъ и неоправданнымъ является употребленіе его въ декретѣ собора, гдѣ требовалась особая осторожность и разборчивость въ выраженіяхъ.

Собственно употребленіе слова „dictamen“, какъ техническаго, хотя и далеко неточнаго, термина, въ приложеніи къ

1) Ad Fortun. cap. 4.

2) In Luc. proem. num. 3 „Divino Spiritu ubertatem dictorum rerumque omnium ministrante sine ullo molimine coepta compleverunt“. Но особенно: „In Scriptura Divina „θεόπνευστος“ omnis ex hoc dicitur, quod Deus inspiret, quae loquutus est Spiritus (De Spiritu Sancto, Lib. II, cap. 16. T. II. pag. 688; Edit. Ben. Paris. 1686).

3) De cons. evang. Lib. III, cap. 13, num. 48 и др.

4) Confess. Lib. VI; cap. 5 n. 7 (Edit. Ben. Paris. 1679).

5) De cons. evangel. Lib. II, cap. 19. n. 44.

6) Tractatus in Ioann. evang. I; num. 1.

7) De incarnatione Verbi ab Iannuario. Lib. I, cap. 1.

8) De doct. christ. Lib. III, cap. 38; De civit. Dei Lib. XVIII, cap. 42.

9) De civitate Dei Lib. XVIII, cap. 43.



ученію о богодухновенности, не восходитъ ранѣе IV-го вѣка. Правда, еще Иринеѣ Ліонскій называлъ св. Писанія „a Verbo Dei et Spiritu Ejus dictae“ <sup>1)</sup>, но глаголь „dicere“, хотя и одного корня съ „dictare“, существенно отличается отъ послѣдняго по значенію. Наболѣе часто употреблялъ слово „dictamen“ бл. Августинъ. Классическимъ считается то мѣсто въ сочиненіи: „De consensu evangelistarum“, гдѣ онъ называетъ св. писателей руками Господа и говоритъ о диктованіи главы—Христа своимъ членамъ апостоламъ <sup>2)</sup>. Однако, если прочитаемъ это мѣсто въ контекстѣ, то прежде всего увидимъ здѣсь образное указаніе на отношеніе, бывшее между Христомъ—учителемъ и апостолами—учениками. Между Богочеловѣкомъ и Его избранными учениками, по мысли бл. Августина, была такая же органическая связь, какая существуетъ между главою и руками въ человѣческомъ тѣлѣ <sup>3)</sup>. Поэтому, если апостолы суть руки Христа, то только въ томъ смыслѣ, что они суть члены того тѣла, котораго глава—Христосъ. Если апостолы писали то, что узнали отъ главы диктующей (*dictante capite cognoverunt*), то это значить, что въ своихъ писаніяхъ они передали намъ то ученіе, какое преподавалъ имъ Господь, когда жилъ съ ними на землѣ. Слова „*dictante capite cognoverunt*“ не указываютъ на актъ вдохновенія, но имѣютъ отношеніе только къ ученію Господа, преподаванному апостоламъ во время земной Его жизни. Ясно говоритъ бл. Августинъ: „чему Онъ хотѣлъ научить насъ о своихъ дѣлахъ и словахъ, то повелѣлъ записать апостоламъ, какъ своимъ рукамъ“ <sup>4)</sup>.

Слово „dictamen“ употребляетъ также Григорій Великій, когда говоритъ о книгѣ Іова, что ее написалъ собственно тотъ, кто диктовалъ то, что должно было писать (*ipse haec*

<sup>1)</sup> S. Irenaeus. Contr. haer. Lib. II cap. XXVIII. 2. (Edit. Bened. Paris. 1710).

<sup>2)</sup> Itaque cum illi scripserunt, quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit, quandoquidem membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tamquam suis manibus imperavit. (De cons. evang. Lib. I, cap. 35. n. 54; Editio Ben. Paris. 1879).

<sup>3)</sup> De cons. evang. Lib. I, cap. 35 num. 54.

<sup>4)</sup> Ibidem. n. 54.

scripsit, qui scribenda dictavit) <sup>1)</sup>. У бл. Иеронима встрѣчается выраженіе: „non tantum donante, verum etiam dictante Spiritu <sup>2)</sup>“. Исиходоръ Испалійскій, подобно Григорію Великому, называетъ авторомъ св. Писанія св. Духа, Который и диктовалъ св. писателямъ то, что должно было писать <sup>3)</sup>. Однако, въ другомъ мѣстѣ онъ называетъ самихъ св. писателей авторами <sup>4)</sup>. Въ средніе вѣка выраженія о Божественномъ диктантѣ встрѣчаются у Рабана Мавра, архіепископа майнцкаго <sup>5)</sup>, у Валафрида Страбона <sup>6)</sup> и др. Вообще же относительно употребленія слова „dictamen“ можно сказать слѣдующее: слово это собственно получило широкое распространеніе въ средніе вѣка, благодаря твореніямъ бл. Августина; при позднѣйшемъ своемъ происхожденіи, оно встрѣчается сравнительно довольно рѣдко, такъ какъ техническими выраженіями все же остаются: inspiratio или afflatus. У бл. Августина слово „dictamen“ было такимъ же метафорическимъ образомъ, какимъ была лира, смычекъ, артистъ, перо—у древнѣйшихъ отцевъ церкви. Самый смыслъ этого слова опредѣлить довольно трудно: въ классической прозѣ и у св. отцевъ церкви оно часто означаетъ не диктованіе, а повелѣніе и побужденіе къ чему-либо <sup>7)</sup>.

Все это, вмѣстѣ взятое,—образный характеръ слова, неопредѣленность смысла, позднѣйшее употребленіе—достаточно характеризуетъ неточность и неопредѣленность догматической формулы тридентскаго собора. Во всякомъ случаѣ, само по себѣ выраженіе собора: „Scripturae a Spiritu Sancto dictatae“ весьма близко къ крайнему ученію о вербальномъ вдохновеніи св. книгъ, и не можетъ быть оправдано ни исторіей догмата, ни интересами вѣры, такъ какъ далеко не выражаетъ существа Божественнаго вдохновенія.

<sup>1)</sup> Praef. ad Moral. n. 2. 3. (Migne LXXV. 517).

<sup>2)</sup> Epistol. 82, 2. (XXXIII. 276).

<sup>3)</sup> Lib. I de offic. cap. 12 n. 13. (Romae 1802, tom. VI p. 377). Сравни: Lib. III. cap. 50 (Migne LXXXII. 235).

<sup>4)</sup> Etymol. Lib. VI. cap. 2. n. I.

<sup>5)</sup> Migne T. 107. pag. 367. De cleric. instit. cap. 54.

<sup>6)</sup> Praef. de canonicis et non canonicis libris (въ „Bibl. sacr. cum gloss. ordinar. Duaci.“ 1617): „Canonici libri sunt confecti Spiritu Sancto dictante“.

<sup>7)</sup> Die Schriftinspiration. Dausch. 1891. Seit 86: „Ist wahrscheinlich, dass „dictare“ bei den Vatern oft befehlen, veranlassen bedeutet.“

Но римско-католическіе богословы пытаются оправдать сло-  
воупотребленіе тридентскаго собора не одною исторіею, но и  
цѣлію самаго декрета приравнять устное преданіе письмен-  
ному <sup>1)</sup>. Это основаніе еще слабѣе перваго. Для опроверженія  
его достаточно замѣтить, что самое грамматическое построеніе  
декрета настолько неудачно, что нѣкоторые изъ римско-като-  
лическихъ богослововъ приходили къ неслыханному заключе-  
нію, будто неписанное слово Божіе—преданіе—продиктовано  
св. Духомъ, а писанное—Библия—не продиктовано! <sup>2)</sup>

*Д. Леонардовъ.*

(Окончаніе будетъ).

<sup>1)</sup> Обоснованіе этого положенія см. у V. Pallavicini. *Histor. concil. Trid.* pag. 672.

<sup>2)</sup> Die Schriftinspiration. Dausch. 1891. Seit 229. Нужно замѣтить, что про-  
тестанты видятъ въ этомъ декретѣ четвертой сессіи Тридентскаго собора полную  
канонизацію (die völlige Kanonisation) ложнаго понятія о полномъ тождествѣ  
Преданія съ вѣросознаніемъ церкви. Если бы смыслъ декрета былъ только тотъ,  
что одно и то же ученіе евангелія, первоначально проповѣданное живымъ голо-  
сомъ апостоловъ, было потомъ изложено и передано въ писаніяхъ, то съ проте-  
стантской стороны нечего было бы желать большаго. „Videri posset, hoc tantum  
velle, unam et eandem esse doctrinam Evangelii, quam Apostoli primum voce  
tradiderunt, et postea libris scriptis complexi sunt“, говорилъ Хемницій (Еха-  
men Concilii Trident. Pars. I. pag. 5). Къ сожалѣнію, на тридентскомъ соборѣ  
принципъ св. Преданія, дѣйствительно, возвышенъ до крайности въ ущербъ Сло-  
ву Божію, точно такъ же, какъ у протестантовъ это сдѣлано наоборотъ. Крити-  
ка протестантовъ имѣетъ основаніе въ томъ, что чрезъ всю систему средневѣко-  
ваго католичества, вплоть до кардинала Беллармина, проходятъ ложные взгляды  
на св. Преданіе, напѣренные искаженія его, даже вставки и подлоги, унаслѣдо-  
ванные затѣмъ папами новыхъ временъ.

---

## Историческія судьбы буддизма въ Азіи со времени возникновенія его до VII вѣка по Р. Хр.

---

Отличительною особенностію общественнаго быта древняго міра служила національная разобщенность. Въ древности каждый народъ мыслилъ себя отдѣльной единицей, не искалъ духовнаго общенія съ сосѣдями, замыкаясь въ тѣсномъ кругѣ своего міросозерцанія. Мысль объ единствѣ и недѣлимости человѣческаго рода, даже лучшимъ людямъ древняго міра не была доступна: тогда каждый мыслилъ себя только гражданиномъ своей страны, но никакъ не членомъ общечеловѣческой семьи; до этого представленія человѣкъ древняго міра возвышался столь же мало, какъ ребенокъ, растущій въ кругу своей семьи, внѣ которой для него всѣ люди „чужіе“. Но духовная связь была неодинакова и между людьми, принадлежавшими къ одному народу: просвѣщеніе, какъ одно изъ условій, определяющихъ разницу классовъ, было въ древности не достоинствомъ человѣчества, а привилегіей, обыкновенно, жреческой; если истина и ревностно искалась, то не для общей пользы, а для возвышенія немногихъ, обладающихъ ею, надъ массой невѣдущихъ, она была не небеснымъ свѣтомъ въ земномъ мракѣ, а орудіемъ для достиженія честолюбивыхъ плановъ. Такъ какъ языческія религіи находились въ тѣсной зависимости отъ естественныхъ условій, то онѣ въ древности получали повсюду строго національный характеръ, чуждались пропаганды между сосѣдними народами, у которыхъ, по понятіямъ древняго человѣка, свои боги, свой культъ, освященный воспоминаніемъ

наніями сѣдой, отечественной старины; до всего строя духовной и умственной жизни его сосѣдей ему не было ни малѣйшаго дѣла. Этимъ объясняется тотъ важный историческій фактъ, что язычникамъ трудно было возвыситься до сознанія всемірнаго значенія религіи христіанской. Римская языческая власть положительно недоумѣвала, какимъ образомъ христіанство стремится стать религіей всемірной, такъ какъ древній міръ зналъ и понималъ лишь религіи опредѣленныхъ народовъ; онъ, такъ сказать, держалъ боговъ въ узкихъ границахъ государственныхъ территорій. Просвѣщеніе, какъ уже выше сказано, сосредоточивалось въ жреческомъ классѣ (такъ было по крайней мѣрѣ въ древній періодъ),—отсюда особыя преимущества жреческой власти, безусловное признаніе истинности всего, что объявлялось жрецами, нерѣдко выдававшими искусно сотканныя для оплетенія неопытныхъ умовъ сѣти за божественныя откровенія. Кратко резюмируя все приведенное, можемъ сказать, что главными особенностями древняго міра служили: религіозная обособленность народовъ и кастовое устройство; только къ концу древняго періода всемірной исторіи Римъ дѣлается пантеономъ всѣхъ культовъ. Совершенно иныхъ взглядовъ держались буддійскіе миссіонеры. Явившись за 5 столѣтій до начала нашей эры въ странѣ, гдѣ кастовая обособленность наиболѣе ясно выразилась, гдѣ сама природа препятствуетъ всякой пропагандѣ у сосѣдей, взгромоздивъ на границахъ снѣговыя горы, буддизмъ преодолѣлъ всѣ эти внѣшнія и внутреннія препятствія для своего развитія только въ силу провозглашенной имъ идеи, что онъ назначенъ, какъ откровеніе истины (конечно, мнимое), не для одного какого-либо народа, а для всего человѣчества: „Мой законъ“, говоритъ Будда: „законъ милости для всѣхъ“. Умирая, Будда повелѣлъ своимъ ученикамъ пропагандировать его ученіе, поставляя имъ это въ священную обязанность. Такимъ образомъ эта индійская религія, одна изъ древнѣйшихъ, составляетъ единственное отступленіе отъ возрѣвній, преобладавшихъ въ древнемъ мірѣ. Буддизмъ относился терпимо и къ религіямъ другихъ народовъ: признавая себя мечтательно за полное откровеніе истины, онъ видѣлъ ея проблески и въ дру-

гихъ религіозныхъ системахъ, что обезпечивало ему возможность соглашенія и сліянія съ религіозными понятіями тѣхъ странъ, куда онъ проникалъ. Такъ, проникнувъ задолго до начала нашей эры въ Китай и окончательно тамъ утвердившись въ первой половинѣ перваго вѣка по Р. Х., буддизмъ соединяется съ Конфуціанствомъ и ученіями мѣстныхъ сектъ и получаетъ названіе *Фоизма*; проникнувъ отсюда въ Японію въ половинѣ 6-го вѣка, онъ искусно восполняетъ пробѣлы въ туземной религіи Синто; появившись въ VII вѣкѣ въ Тибетѣ, онъ сливается съ мѣстнымъ шаманизмомъ и принимаетъ названіе *ламаизма*; въ послѣднемъ уже очень мало чертъ нравственнаго ученія Будды, и Тибетскіе ламы издревле были способны поступаться самыми основными традиціями, унаслѣдованными ими отъ первыхъ провозвѣстниковъ буддизма въ этой странѣ снѣговъ. Изъ послѣдняго замѣчанія ясно, что такое сліяніе буддизма съ національными религіями вредило чистотѣ его первоначальной неискаженной этики, иногда обращая идеальный образъ буддійскаго аскета въ хитраго, чистолюбиваго интригана или празднаго заклинателя духовъ, а самое ученіе о Нирванѣ въ представленіе такого состоянія, когда можно имѣть много рису безъ всякой работы. Исканіе буддизма при его распространеніи на южныхъ индійскихъ островахъ (на Цейлонѣ, Целебесѣ и др.) такъ значительно, что иногда изображенія Будды встрѣчаются въ туземныхъ храмахъ наряду съ индійской Тримурти, признается кастическій общественный строй, кровавыя жертвы и т. п. Такимъ образомъ стремленіе къ широкой міровой пропагандѣ, къ искупленію всего человѣчества отъ печальной участи нести иго „*Sansage*“, этого цикла послѣдовательныхъ рожденій и смерти, склонность къ синкретизму, т. е. къ примиренію съ собой противорѣчій въ другихъ религіозныхъ системахъ, ловкая эксплуатація недоумковъ другихъ религій въ свою пользу, перенесеніе центра тяжести своего ученія изъ сферы догматической въ сферу нравственно-практическую—все это обезпечивало буддизму жизненность и въ вѣкахъ, далекихъ отъ эпохи его возникновенія (Asmus, Indogermanische Religion, 2 B. s. 294). Какъ на особо счастливыя для распространенія буддизма мѣстныя

условія при его движеніи на сѣверо—и юго-востокъ можно указать на отсутствіе кастическаго строя въ Китаѣ (Dr. Lohbell, Weltgeschichte 1 Abtheil-China), на непризнание Конфуціанствомъ особаго жреческаго класса (Stuhr, Geschichte der orientalischen Religionen, 1 B. S. 19), на малоразвитость религиозныхъ понятій у Азіатскихъ народовъ, поднавшихъ вліянію буддизма, въ частности на полное отсутствіе опредѣленныхъ понятій о бытіи души по смерти. Независимо отъ этого, буддизмъ могъ достигать значительныхъ успѣховъ и потому, что выводилъ человѣка изъ приниженности предъ природой, указывалъ человѣку возможность возвыситься надъ всѣмъ матеріальнымъ: буддистъ, чувствуя приближеніе Нирваны, сознавая себя свободнымъ отъ неизбѣжныхъ въ жизни страданій, могъ свысока смотрѣть на природу; онъ не чувствуетъ предъ ней страха, смерть для него только желанный переходъ изъ скорбнаго состоянія бытія въ Нирвану, когда у него угаснетъ сознаніе такъ же, какъ угасаетъ свѣтильникъ безъ масла. Животный міръ, обреченный на неизбѣжныя страданія, не заслуживаетъ обоготворенія, а требуетъ къ себѣ со стороны человѣка снисходительной любви; Будда не отвергъ браминскаго ученія метемпсихозиса, т. е. душепереселенія, а поэтому долженъ былъ признать и для животнаго возможность, возрождаясь въ стадіяхъ высшихъ, достигнуть наконецъ и послѣдней ступени своей лѣстницы восхожденія, т. е. стадіи человѣка, но для достиженія этой ступени душѣ животнаго приходилось много страдать въ промежуточныхъ стадіяхъ ея странствованія; для нея невозможенъ, какъ для человѣка, непосредственный переходъ въ Нирвану. (Asmos. Indogermanische Religion, 1 B. S. 48).

Всѣ вышеприведенныя условія несомнѣнно содѣйствовали успѣшности буддійской миссіи, но не составляютъ единственнаго рычага, направляющаго умственно-нравственную жизнь общества на тотъ или другой путь: дѣло въ соотвѣтствіи известной религиозной дисциплины съ настроеніемъ человѣческой души, чтобы увлечь ее чѣмъ-либо ей сроднымъ и для нея важнымъ въ данное время. Самая высокая истина можетъ упасть на бесплодную почву, если душа въ данный моментъ

отвлечена отъ ея созерцанія и воспріятія какими-либо вопросами, не соприкасающимися съ этою истиною; лживая доктрина можетъ вербовать себѣ сторонниковъ въ эпоху, когда она отвѣчаетъ настроенію умовъ и сердець. Но запросы духовной жизни одни—вѣчны, какъ вѣченъ человѣческій духъ, другіе создаются современной жизнью. Историческое изученіе буддизма показываетъ, что тотчасъ же по своемъ возникновеніи онъ пытался рѣшить задачу общественнаго строя: законна ли каста? Въ остальные вѣка нерѣдко важнымъ условіемъ въ дѣлѣ распространенія буддизма являлась государственная власть; возможные мотивы ея дѣятельности въ этомъ дѣлѣ будутъ въ соотвѣтственныхъ мѣстахъ выяснены, теперь ограничимся приведеніемъ тѣхъ случаевъ, когда государственная власть являлась выразительницей общественнаго мнѣнія. Сандракоттъ, бывшій судра, основываетъ новое индійское царство, объединивъ мелкія владѣнія, управлявшіяся своими раджами, въ области Инда и Пенджаба: буддизмъ оправдывалъ и утверждалъ новый порядокъ, основанный на равноправности каждаго. Дармасока, внукъ Сандракотта, не можетъ достигнуть религіознаго единенія подданныхъ: буддизмъ ему внушаетъ новый духъ религіозной терпимости и сообщаетъ его эдиктамъ, касающимся религіозныхъ дѣлъ, окраску великой хартіи религіозной свободы (Лесевичъ, эдикты царя Асоки).

Въ этомъ отношеніи заслуги буддизма въ исторіи культурнаго развитія народовъ южной, сѣверо-восточной и средней Азіи, несомнѣнны. Канишка, царь индо-скиеской державы, объ образованіи которой въ своемъ мѣстѣ будетъ сказано, ищетъ средства культурнаго развитія для тѣхъ дикихъ народовъ, которые населяли южный склонъ Гималаевъ и склонны были къ людоедству: буддизмъ своимъ требованіемъ воздвигать храмы, своимъ сочувственнымъ и сострадательнымъ отношеніямъ къ природѣ, своею проповѣдью о воздержаніи, о драгоцѣнности жизни даже мелкой букашки является могучимъ орудіемъ для культурнаго и моральнаго развитія этихъ дикарей. Непаль и Бутанъ, обратившіеся въ буддизмъ, и въ настоящее время рѣзко отличаются своею гражданственностью отъ сосѣднихъ владѣній. Буддизмъ, проникнувъ въ Тибетъ, учитъ туземцевъ грамотѣ, создаетъ



для нихъ письменные знаки и переводить на ихъ языкъ свои священные книги. Кублай-ханъ, внукъ Чингизъ-хана, стараясь мирно овладѣть Тибетомъ, ищетъ религіознаго единенія своихъ монголовъ съ его обитателями: буддійскіе миссіонеры первые говорятъ дикимъ номадамъ, заливавшимъ сѣверную Азію потоками крови и оставлявшимъ всюду по себѣ ужасные памятники въ видѣ пирамидъ череповъ, о милосердіи, сострадательной любви и добродѣтели. Это благотворное вліяніе буддизма станетъ еще яснѣе, если мы сравнимъ его съ вліяніемъ магометанства на тѣхъ же монголовъ и ихъ собратій по расѣ; магометанство крайне усилило ихъ естественную склонность къ убійству и дикому насилию, буддизмъ же привелъ ихъ къ мирнымъ заботамъ о стадахъ и тихой созерцательной жизни (Stuhr, Geschichte der orientalischen Religionen, S. 270). Магометанство общало павшимъ на полѣ битвы благоуханіе ихъ ранъ и крылья серафимовъ въ замѣну оторванныхъ членовъ, буддизмъ общалъ Нирвану лишь строгимъ аскетамъ, для которыхъ средствомъ распространенія ихъ убѣжденій могла служить лишь одушевленная проповѣдь. И такъ буддизмъ, представлявшій своей задачей заботу о соединеніи разлученныхъ и закрѣпленіи соединенныхъ (Ольденбергъ, Будда и его ученіе, стр. 240), умѣлъ повсюду уживаться въ мирѣ съ уже раиѣ господствовавшими религіями, время сглаживало постепенно его различіе отъ этихъ религій, и паутинная его связь съ ними мало по малу обратилась въ прочную ткань.

Въ эпоху, когда буддизмъ сталъ распространяться въ окрестныхъ странахъ Индостана, онъ пересталъ уже быть только извѣстной моралью и аскетизмомъ, въ немъ явился уже и внѣшній культъ; разумѣмъ реликвіи и фетиши Будды. Богослуженіе буддистовъ могло производить благопріятное впечатлѣніе: здѣсь были на лицо горящіе свѣтильники, куреніе бальзамическими смолами, фетиши Будды, украшенные гирляндами благоухающихъ цвѣтовъ (Rohde, die Hindus S. 47).

Образованіе буддійской общины совпадаетъ со временемъ проповѣди Будды въ Бенаресѣ, ея проникновеніе въ окрестныя страны—со временемъ собора въ Патнѣ при Дармасакѣ. Но можно думать, что бывшія гоненія на буддистовъ въ 3

вѣкъ до Р. Х. не остались безъ вліянія на распространеніе ученія Будды.

### Индійскій буддизмъ.

Для выясненія причинъ укорененія буддизма въ Индіи намъ необходимо обратить вниманіе на общественный строй индійскаго народа и на его вѣрованія. Индія—страна кастъ, но какъ онѣ образовались, чѣмъ поддерживался такой искусственный строй общества, почему безправные и малоправные не производили волненій и не пытались силой установить нормальныя отношенія классовъ народа?—Отвѣтъ тотъ, что кастовое устройство было тѣсно связано съ вѣрованіями населенія. Индусы—арійцы; они не коренные жители Индостана, а несомнѣнно пришельцы съ запада; коренные жители страны были ими подчинены силой оружія, а впослѣдствіи при мало-развитости своей религіи и грубой необразованности подчинились культурному вліянію своихъ поработителей: они составили касту „судра“ и классъ отверженныхъ *парій*; послѣдніе оставались чуждыми всякому вліянію аріидцевъ, а поѣтому даже прикосновеніе къ нимъ считалось оскверненіемъ. Общеизвѣстно, какъ брамины объясняли происхожденіе кастовыхъ различій: человекъ, какъ и весь міръ, не произошелъ изъ небытія по творческому глаголу, онъ не нѣчто отдѣльное отъ Творца: онъ эманация самого творца (законы Ману I кн., 19): <sup>1)</sup> брамины у него вышли изъ рта, кшатріи изъ рукъ, вайсиі изъ бедръ, судры изъ ногъ (законы Ману I кн., 31 у Pauthier. Livres sacres de l'Orient). Искусственность подобнаго объясненія очевидна. Брамины, сознавая это, выдвинули ученіе о душепереселеніи, или метемпсихозисѣ, долженствовавшее обезпечить неизмѣняемость кастъ и дѣлавшее всякіе протесты противъ кастоваго строя не требованіями соціальной реформы, а попытками увлечь общество въ безнравственность и атеизмъ. Вотъ что говоритъ Ману о „судрѣ“: „каждый купленный или не купленный судра долженъ исполнять обязанности раба,

<sup>1)</sup> Le perissable univers—emanation d'imperissable source. Временія появленія законовъ Ману нельзя опредѣлять даже приблизительно, но нѣкоторые указавія въ нихъ находящіяся, заставляютъ ихъ относить къ 8 или 7 вѣку до Р. Х. (Pauthier, Livres sacres de l'orient p. 332).

ибо онъ произошелъ для услугъ брамина изъ того, кто существуетъ вѣчно; если судра и будетъ объявленъ своимъ владыкой—браминомъ свободнымъ, то не можетъ однако считаться исключеннымъ изъ класса рабовъ, ибо это состояніе ему *прирожденно, и никто его изъ него изъять не можетъ*“ (З. М., кн. 8, 413, 414). Рожденіе человѣка въ той или другой кастѣ обусловливается жизнью его души въ другомъ тѣлѣ, съ которымъ ее разлучила смерть: добродѣтельные возрождаются въ кастахъ болѣе высокихъ, порочные—въ болѣе низкихъ, даже въ животныхъ: въ растенія, черви, насѣкомыя, рыбы, змѣи, черепахи—самыя низкія степени состоянія души, зависяція отъ ея преступности (*obscurité*) (З. М., кн. 12, 42). Когда люди 4 кастъ уклоняются отъ своихъ обязанностей, души ихъ переходятъ въ самыя низкія тѣла животныхъ (З. М., кн. 12, 70). Судра, пренебрегающій своими обязанностями, становится *tchai lasaka*, питающимся презрѣнными насѣкомыми вшами (З. М., кн. 12, 72).

Слѣпое слѣдованіе предписаніямъ браминовъ—главная обязанность судры и ему доставляетъ счастье по смерти: судра, подчинявшійся высшимъ кастамъ, все болѣе служившій браминамъ, получаетъ новое рожденіе въ кастѣ болѣе высокой (З. М., кн. 9, 334, 335). Изъ изложеннаго ясно, что всякій протестъ на стѣсненное положеніе и гнетъ со стороны высшихъ кастъ—безсмысленъ: положеніе человѣка въ извѣстной кастѣ не случайно, не результатъ извѣстнаго соціального строя,—оно тѣснѣйшимъ образомъ связано съ прежней жизнью души и ея наклонностями; утѣшаться судра могъ тѣмъ, что, выдержавъ весь гнетъ обособленности и рабской приниженности, онъ родится вновь въ кастѣ болѣе высокой. Воображеніе судра брамина запугивали изображеніемъ мукъ душевнотальчества въ змѣяхъ и другихъ гадахъ; отъ этого единственнымъ средствомъ избавленія являлось раболѣпство предъ браминомъ, ибо ему по преимуществу судра долженъ былъ посвящать свои услуги. Судра, желающій добыть себѣ пропитаніе и *не находящій возможности устроиться у брамина*, можетъ идти къ кшатрію, вайсію и т. д. (З. М., кн. 10, 121).

Взглянемъ ближе на кастовый строй индійскаго общества

во время выступленія Будды и для этого выберемъ тѣ мѣста изъ законовъ Ману, которыя касаются специально браминовъ и „судра“, презрѣнныхъ членовъ кастоваго строя, въ пользу котораго и возвысилъ Будда свое слово. Что же говорятъ законы Ману о преимуществахъ браминовъ?—Рожденіе брамина—воплощеніе справедливости, ибо браминъ, рожденный для выполненія обязанностей судьи, предназначенъ уподобляться Брамѣ (З. М., кн. 1, 98). Браминъ, рождаясь на свѣтъ, долженъ занимать высшее положеніе на землѣ; онъ, верховный владыка всего сущаго, долженъ заботиться о сохраненіи законовъ религіозныхъ и гражданскихъ (З. М., кн. 1, 99). Все, что существуетъ въ мірѣ,—собственность брамина; по праву своего первородства онъ законно владѣетъ всѣмъ существующимъ (З. М., кн. 1, 100). Другіе люди пользуются благами сего міра только по великодушію брамина, ибо только онъ ѣстъ *свой* хлѣбъ, носитъ *свою* одежду и даетъ то, *что дѣйствительно по праву называетъ своимъ* (З. М., кн. 1, 101). Самое имя, какое давалось рожденному младенцу браминской семьи, должно было выражать счастье и особое къ нему расположеніе боговъ, имя судра—покорность и зависимость (З. М. кн. 2, 31, 32). Законы должны изучаться лишь браминами и ихъ учениками и ни подъ какимъ видомъ не должны читаться чело­вѣкомъ другой касты (З. М., кн. 1, 103). Браминъ, какъ орудіе духовнаго возрожденія, какъ указатель обязанности каждаго по закону, долженъ быть, почитаемъ, даже будучи дитятей, *отцемъ взрослого чело­вѣка другой касты* (2, 150). Очищеніе брамина совершается чрезъ облитіе его головы такимъ количествомъ воды, чтобы она стекала съ лица на грудь, судра очищается прикосновеніемъ къ водѣ лишь кончика языка (З. М., кн. 2, 62). Никто не долженъ обижать браминовъ, даже будучи мучимъ ими (З. М., кн. 4, 236). Если кто-либо вздумаетъ дѣлать указанія брамину объ упущеніи имъ своихъ обязанностей, то ему должно налить кипящаго масла въ ротъ и уши (З. М. кн. 8, 272). Браминъ долженъ пользоваться собственной силой для наказанія обидчика. Его сила, имѣя источникъ свой въ немъ самомъ, *значительнѣе силъ царя*, которыя зиждутся въ другихъ (разумѣются войны кшатріи). При-

бѣжище брамина—его сила, достаточная для уничтоженія всѣхъ его враговъ (З. М., кн. 11, 31, 32). Браминъ въ нуждѣ можетъ себѣ присвоить безъ наказанія закона все достоянiе судра, ибо рабъ ничего не долженъ имѣть, чѣмъ не могъ бы воспользоваться его владыка (З. М. к. 8, 417). Убійца брамина возрождается въ ослѣ, кошкѣ, кабанѣ (З. М., к. 12, 51).—Что говорятъ законы Ману о судра, какъ самой низкой кастѣ индiйскаго народа?—По мнѣнiю законовъ Ману, въ судра обитаетъ неразвитый духъ, который или только начинаетъ въ немъ свое странствованiе изъ животнаго мiра, или сосланъ за грѣхи изъ высшей касты, поэтому судра не способенъ достигнуть не только высшей, но даже средней степени духовной чистоты и святости; съ этой точки зрѣнiя и трактуютъ законы о рабахъ. Если судра выучивалъ священныя книги наизусть, онъ подвергался смертной казни; если онъ слушалъ чтенiе священныхъ книгъ, ему должно было залѣпить уши массой, состоявшей изъ смѣси воска и олова (Gesetzbuch der Gentoos, Rhode, S. 562). Если судра чѣмъ-либо надѣдается брамину, онъ долженъ быть убитъ (Gesetzbuch der Gentoos). Убить судра—грѣхъ лишь второстепенный (З. М., кн. 11, 66), это убiйство сравнивается съ *убiйствомъ кошки, собаки, совы, вороны и лягушки* (З. М., кн. 11, 131); да и неудивительно это равное вмѣненiе человѣку убiйства судра и животнаго, ибо имя судра и при жизни его поставляется на ряду съ именами животныхъ, въ которыхъ обитаютъ души, равныя по интенсивности психической дѣятельности его душѣ, каковы слоны, лошади и пр.; *судра*, львы, тигры, собаки—составляютъ среднее состоянiе души, зависящее отъ ея погруженiя во мракъ (З. М., кн. 12, 43); здѣсь, конечно, предполагается или неразвитость духовнаго начала или его помраченiе отъ грѣха. Что говорятъ законы, составленные индiйскимъ законодателемъ (вѣрнѣе жреческой корпорацiей), объ отношенiяхъ между браминомъ и судра?—Браминъ не долженъ входить ни въ какiя сношенiя съ судра, даже относительно религiозныхъ установленiй, иначе какъ посредствомъ другаго лица (З. М., кн. 4, 80). Браминъ не долженъ вкушать пищи судра (З. М., кн. 4, 236); если онъ выпьетъ воды, оставленной судра, то долженъ выполнить эпи-

тимью (З. М., кн. 11, 148). Особенно строго воспрещалось смѣшеніе кастъ чрезъ браки лицъ одной касты съ лицами другой; строго осуждался браминъ, вступавшій въ супружество съ дочерью судра, законъ ему грозилъ за это постепеннымъ переселеніемъ его души въ тѣла низшихъ нечистыхъ животныхъ (З. М., кн. 3, 13, 17). Единственное средство, какимъ обычно низшимъ классомъ достигается сносное положеніе въ государствѣ,—матеріальное обезпеченіе не могло имѣть мѣста въ исторіи индійскаго народа; въ законахъ Ману мы читаемъ: судра не долженъ стремиться разбогатѣть (*z'enrichir*), если даже и имѣетъ къ тому возможность, ибо судра, добывъ себѣ состояніе, мучить браминовъ своимъ безразсудствомъ (З. М., кн. 10 129).

Вслѣдствіе замкнутости кастъ и тяжкихъ наказаній за самовольный переходъ рубежей, ихъ раздѣляющихъ, населеніе Ганга (да и вообще Индостана) жило и стонало подъ тяжелымъ гнетомъ браминовъ; въ особенности сказанное относится къ судра. Но такъ какъ древнее законодательство отличалось особою устойчивостью, сравнительно съ современными узаконеніями, то весьма возможно, что такой строй общественной жизни остался бы нетронутымъ до самаго времени македонскаго вторженія въ Пенджабъ. Этого можно бы ожидать еще и потому, что древнія законодательства всегда почти представлялись откровеніями, и ни одинъ религіозный чловѣкъ, конечно, не могъ рѣшиться поднять свой голосъ противъ открытаго богами. Но на бѣду браминовъ такой чловѣкъ нашелся въ Индіи,—это былъ отшельникъ изъ рода „Сакья“—Гаутама; онъ отвергъ авторитетность касты браминовъ и прямо высказалъ мысль, что всѣ люди—одно цѣлое, братья по природѣ. Ознакомимся вкратцѣ съ его дѣятельностью и послѣ этого обратимся къ изложенію нравственно-практической стороны его ученія, которое во многомъ сходно съ ученіемъ браминовъ, но обыкновенно придаетъ его частнымъ положеніямъ, относящимся только до браминовъ, общечеловѣческое значеніе.

Приблизительно за 5 вѣковъ до нашей эры Сарватасидда (*Sarvarthasiddha*), происходившій изъ касты кшатріевъ, родился въ Капиларастѣ (*Kapilarastu*); относительно этого го-

рода существуетъ предположеніе, что онъ находился въ нѣсколькихъ миляхъ къ сѣверу отъ современнаго Горакпура (Gorakhpur). 30-ти лѣтній Сарватасидда, познавъ ничтожество жизни человѣка, движимый сострадательной любовью къ живымъ существамъ, ушелъ въ уединеніе, чтобы вдали отъ суеты обдумать, нѣтъ ли средства себя спасти и все твореніе отъ печальной необходимости подвергаться разнымъ страданіямъ—старѣться, болѣть, умирать и затѣмъ вновь рождаться для прохожденія прежняго скорбнаго пути. Какъ анахоретъ, Сарватасидда назвался Готамою (Gautama), онъ также назывался Сакьямуни (Sakjamuni), т. е. отшельникъ изъ рода Закса. Мысль о суетѣ жизни, о презрѣннѣи къ тѣлу, какъ къ темницѣ, въ которой томится душа, и мысль о возможности для человѣка исчезнуть изъ круга послѣдовательныхъ рожденій и смерти (Sansara)—не чужды и браминской учености, но здѣсь возможность оставить Sansara и перейти въ Нирвану предполагается только для браминовъ; остальное человѣчество должно проходить нѣсколько существованій страднымъ путемъ, пока наконецъ не достигнетъ той степени очищенія и просвѣтленія, какой отличаются брамины. Готама отвергъ кастовый строй: онъ открылъ каждому возможность къ непосредственному переходу въ Нирвану. Подкрѣпимъ сказанное приведеніемъ соотвѣтственныхъ мѣстъ изъ законовъ Ману.—„Тѣло человѣка—жилище нечистое и гнусное, подчиненное страсти и болѣзнямъ, становящееся добычей всевозможныхъ страданій; оно должно быть съ радостью оставляемо душой, въ немъ живущей. Какъ дерево, упавшее въ воду, оставляетъ берегъ рѣки, когда его отрываетъ теченіемъ, какъ птица оставляетъ вѣтку дерева по своему желанію, такъ тотъ, кто покидаетъ по необходимости или добровольно свое тѣло, освобождается отъ ужаснаго чудовища (З. М., кн. 6, 76, 77, 78). Браминъ, не нарушающій своихъ обѣтовъ, не рождается снова на землѣ (З. М. кн. 2. 249). Подчиняясь наставленіямъ закона, браминъ, знающій священныя книги, освобождается отъ грѣховности и получаетъ возможность быть поглощеннымъ навсегда въ міровой сущности“ (З. М. кн. 4, 260). Конечно, браминъ представлялъ свое будущее счастье въ сліяніи съ Бромой, буд-

дисты же въ переходѣ въ „ничто“, но сущность обоихъ положеній одна—уничтоженіе личнаго (индивидуальнаго) бытія души, отрицаніе личнаго безсмертія духовнаго начала въ чловѣкѣ.—Путь, предназначаемый для будущаго обезличенія души, одинаковъ въ буддизмѣ и браманизмѣ: добровольная нищета, аскетизмъ. Приведемъ параллельныя мѣста изъ этихъ обѣихъ системъ: вечеромъ, когда уже не идетъ дымъ изъ кухни, когда угли въ печи погасли, когда всѣ уже насытились, браминъ—отшельникъ можетъ приближаться къ чловѣческому жилищу и просить милостыни (З. М. кн. 6, 56); святой живетъ милостыней (буддійская книга Maharagga). Нужно замѣтить, что браминскій аскетизмъ и буддійскій между собой значительно разнятся: Будда обращалъ главное, почти исключительное вниманіе на внутреннюю жизнь чловѣка, брамины на изнуреніе его тѣлеснаго состава. Кататься по землѣ, держаться цѣлый день на кончикахъ пальцевъ, подвергаться лѣтомъ дѣйствію 5 огней (4 костра и солнце), во время грозъ подвергать свое голое тѣло дѣйствію потоковъ воды, во время зимы носить мокрую одежду, постепенно увеличивая строгость своихъ подвиговъ, чтобы изсушить свое тѣло,—вотъ требованія, предъявляемыя къ брамину—отшельнику (З. М. кн. 6, 22, 23, 24). Будда же усматривалъ источникъ земныхъ страданій чловѣка не въ его чувственности, а въ его душевныхъ расположеніяхъ, онъ цѣнилъ добровольную нищету и цѣломудріе не какъ наружные подвиги воздержанія, но какъ плоды внутренняго перерожденія чловѣка, поэтому онъ не видѣлъ для анахорета большой опасности, когда тотъ наталкивался на дерево, обремененное спѣлыми и вкусными плодами, но заботливо вразумлялъ его хранить внутреннюю чистоту вдали отъ шумнаго потока мірской жизни, какъ пагубнаго костра, откуда могли бы запасть искры въ его душу и снова воспламенить ея уже угасшую жизнь. Какъ колесо повозки слѣдуетъ за ногой везущаго ее животнаго, такъ и страданіе слѣдуетъ за нечистымъ помысломъ. Какъ находить удовольствіе чловѣкъ, рассматривая свое лицо въ зеркалѣ и не находя на немъ никакой нечистоты, такъ долженъ радоваться подвижникъ своей нравственной чистотѣ. Какъ тотъ, кто идетъ по тернистому пути, осторож-



но ступаетъ, такъ долженъ поступать и подвижникъ, проходящій по деревнѣ (Ольденбергъ, стр. 253).

Если ученіе о Нирванѣ, какъ исчезновеніи изъ „Samsara“, и содержится въ браминскихъ книгахъ, и Буддѣ принадлежитъ лишь распространеніе этого ученія на все человѣчество, то этого одного было достаточно, чтобы поставить Будду высоко въ глазахъ безправныхъ парій и малоправныхъ судра. Но что побудило индійскаго мудреца—анакорета разрушать прочное зданіе индійскаго общественнаго строя?—Его сострадательность къ людямъ. Онъ выходилъ изъ того положенія, что жизнь есть страданіе, а потому всѣ, какъ товарищи по несчастію, должны помогать другъ другу, заботясь объ уменьшеніи страданій. Любовь Будды простиралась и на животныхъ, этихъ младшихъ собратій страждущаго человѣчества; въ законахъ Ману мы встрѣчаемъ предписанія щадить жизнь животныхъ, но тамъ эти предписанія касались только анахоретовъ, которые должны были пить воду, фильтруя ее чрезъ полотно, изъ боязни проглотить и погубить мелкихъ водяныхъ животныхъ (З. М. кн. 6, 46); у буддистовъ мы тоже встрѣчаемъ подобныя же мелочныя предписанія, напримѣръ, Будда воспрещалъ носить шелковую одежду не по причинѣ ея изящества и роскоши, а потому, что для полученія ея приходится умерщвлять бабочекъ въ коконахъ (буддійское сочиненіе *Vinaya Pitaka*, кн. III). Принципіально разошелся Будда съ браминами въ воззрѣніи на кровавыя жертвы. Древнее законодательство, въ которомъ не замѣтно чертъ жестокости по отношенію къ животнымъ, однако вполне оправдывало кровавыя жертвы. Тотъ, кто существуетъ вѣчно, создалъ животныхъ для того, чтобы человѣкъ ихъ приносилъ ему въ жертву, а поэтому умерщвляющій животное для принесенія его въ жертву не дѣлаетъ преступнаго убійства (З. М. кн. 5, 39). Звѣри, амфибіи, птицы, которыхъ существованіе пресѣклось принесеніемъ ихъ въ жертву, возрождаются въ кастахъ болѣе высокихъ (З. М. кн. 5, 40). Будда прямо воспретилъ кровавыя жертвы, какъ бесполезную жестокость, и его послѣдователи всегда были вѣрны въ этомъ отношеніи своему учителю: когда впослѣдствіи буддисты стали боготворить Гаутаму, они ему приносили въ жертву только цвѣ-

ты и бальзамическія смолы и округи буддійскихъ храмовъ навсегда остались неприкосновенными убѣжищами для животныхъ, которыя могли здѣсь не страшиться никакого охотника. Итакъ Будда устранилъ средостѣнія между кастами, но его удары были по преимуществу направлены противъ браминовъ; хотя законъ и внушалъ послѣднимъ не заботиться о мнѣніи народа (Amrite) (З. М. кн. 2, 162), но они постоянно стремились окружить себя въ его глазахъ ореоломъ святости; исключительно свойственной ихъ кастѣ и недостижимой для человека другой касты. Особенно сильный ударъ нанесъ Будда браминамъ своимъ постановленіемъ, что каждый, ищущій Нирваны, долженъ оставаться всю жизнь въ дѣвствѣ. Ясно, что, при общемъ безбрачїи жрецовъ, не могло образоваться и никакой касты; за смертью однихъ составъ жрецовъ долженъ былъ пополняться вступленіемъ лицъ другихъ кастъ. Въ возникшей впослѣдствїи горячей полемикѣ буддистовъ съ браминами первые доказывали послѣднимъ, что браминскіе браки—представляютъ уклоненіе отъ ихъ высшаго назначенія: вначалѣ жрецы были дѣвственниками, когда же нѣкоторые изъ нихъ позволили себѣ вступить въ бракъ, благомыслящіе тотчасъ отдѣлились отъ нихъ и составили свою общину,—они назывались „Biamma“, чуждались всякаго общенія съ женатыми, называвшимися *bramahni*. (Werner, Religionen und Culte de vorchristlicher Heidenthums, S. 655). Будда пошелъ и еще дальше отверженія кастовой замкнутости жречества: онъ отвергъ самое понятіе жречества, какъ особаго класса людей, являющихся посредниками между божествомъ и человекомъ; отвергнувъ сонмъ индійскихъ боговъ, какъ совершенно безсильныхъ оказать помощь человеку, какъ находящихся въ кругѣ „*Sansara*“, онъ указалъ человеку на его собственныя силы, какъ на единственное средство достигъ Нирваны; ясное дѣло, что жертвы оказались бесполезными, и смертный приговоръ надъ жречествомъ былъ произнесенъ.

Во время Будды не было различія между всѣми, состоявшими въ его общинѣ, но впослѣдствїи ясно выдѣлились искавшіе высшаго духовнаго совершенства изъ массы неспособныхъ по слабости своихъ духовныхъ силъ отречься отъ всего зем-

наго; первые составили родъ духовенства, т. е. духовныхъ лицъ по преимуществу (категорія, подобная пневматикамъ въ гностическихъ сектахъ), они жили въ монастыряхъ, учили мірянъ, но никакими жреческими привилегіями не обладали; міряне сами приближались къ алтарямъ и приносили Буддѣ, обоготворяемому, какъ міровой избавитель, въ жертву цвѣты и рисъ.

Скажемъ теперь вкратцѣ о сущности воззрѣній буддизма на жизнь: жизнь и страданіе—для него синонимы, чувство радости—подобно молніи, сверкающей изъ облака, по его скоропечности, жизнь—не долга. Она подобна каплѣ росы, быстро испаряющейся подъ дѣйствіемъ солнечныхъ лучей съ поверхности листа лотоса; она подобна каплѣ дождя, которую лишь немного задерживаетъ вѣтеръ, прежде чѣмъ она упадетъ и растечется на землѣ. Сущность буддизма можно передать словами историка Кёппена: отъ земли къ небу „vom Wege gen Himmel“; но не для радости отходитъ душа буддійскаго аскета изъ мрачной, страдной земной жизни, она угасаетъ, какъ свѣтильникъ безъ масла, у ней нѣтъ никакой жизненности. Эта утрата душой сознанія своего бытія и есть пресловутая „Нирвана“—бессознательное состояніе души, ея полное обезличеніе; она отождествляется съ тѣмъ „ничто“, изъ котораго возникъ міръ, влекущій свое жалкое существованіе единственно по своему неразумію, по невозможности отрѣшиться отъ привязанности къ бытію. По стремленію все привести въ первичное „ничто“, посвящая все свое ученіе по-преимуществу состоянію души человѣка за гробомъ, буддизмъ справедливо называется нѣмецкими историками „религією по ту сторону“ („die Religion des Jenseits“). Изъ сказаннаго возникаетъ вопросъ, какъ же буддисты поклоняются Буддѣ, если душа святаго обращается въ ничто?—Конечно, Будда никого слышать не можетъ: онъ погрузился въ „Нирвану“, поэтому у древнѣйшихъ буддистовъ молитвенныхъ воззваній къ нему не могло быть; жертвы же Буддѣ служили средствомъ самоутвержденія молящагося (точнѣе жертвующаго) на пути отрѣшенія отъ земныхъ чувствъ и привязанностей. Какъ часто и въ обыденной жизни величіе предковъ служитъ важнымъ побужденіемъ для направленія потомковъ на путь добродѣтели; то же можно сказать и о

жертвѣ буддистовъ Гаутамѣ, какъ внѣшнемъ средствѣ для возбужденія живѣйшаго воспоминанія о немъ, долженствовавшего увеличивать ихъ ревность въ подражаніи ему.—Ученіе о переселеніи, извѣстномъ подъ именемъ метемпсихозиса, ясно, Гаутама заимствовалъ изъ древней индійской религіи, но тотъ пунктъ этого ученія, который устанавливалъ взглядъ на касты, какъ на различныя состоянія души, онъ отвергъ: судра можетъ быть чище и возвышеннѣе душъ, чѣмъ браминъ; значитъ, по его мнѣнію, не рожденіе въ извѣстной кастѣ опредѣляетъ достоинство человѣческой личности, но ея внутреннія свойства. Въмѣсто мучительной покаянной дисциплины, изобрѣтенной браминами, онъ указалъ человѣку на своеобразную чистоту сердца и благожеланіе ближнему, понимаемому въ самомъ широкомъ смыслѣ, какъ на нѣчто превосходящее всякіе подвиги суевѣрнаго фанатизма (Werner, Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthums, S. 642).

Провозгласивъ братство всѣхъ людей, Будда, чувствуя себя свободнымъ отъ страданій, составляющихъ удѣлъ всего живущаго, долженъ былъ съ особой энергіей распространять свое ученіе о „Нирванѣ“, обращаясь даже къ презрѣннымъ во мнѣніи индусовъ потомкамъ отъ смѣшанныхъ браковъ, паріямъ и также женщинамъ, которыя всюду на востокѣ считались за существа умственно-ограниченныя и нечистыя. Идея братства придавала и буддійскому аскетизму особую форму: буддисты создали монастыри, киновіи, тогда какъ брамины подвизались одиночно.

Будучи крайне строгъ къ избравшимъ путь совершенства, буддизмъ, стремясь всѣмъ дать спасеніе, перешагнулъ за ограды монастырей, которые однако всегда оставались его центромъ, и сдѣлался народной религіей, нося, впрочемъ, долго въ Индіи сектантскій характеръ. Не требуя отъ всѣхъ отреченія отъ собственности и строгаго ригоризма въ жизни, буддизмъ однако всегда стремился провести въ массу сознаніе нравственнаго долга по отношенію къ ближнему, хотя и представлялъ всю сущность нравственнаго въ видѣ довольно элементарныхъ заповѣдей (Stuhr, Geschichte der orientalischen Religionen, S. 183).

70-ти лѣтъ перешелъ Будда въ предвкушаемую имъ и при жизни „Нирвану“. Продолжателями его дѣла явились его ученики и созданная имъ братская община; громко выражали судра свое сочувствіе смѣлымъ проповѣдникамъ, чуждымъ эгоистическаго направленія древнихъ мудрецовъ. При скудости свѣдѣній изъ древней индійской исторіи, возможно лишь весьма неполно представить себѣ развитіе буддійской общины. По смерти Будды, ученики его собрались на соборъ въ Радшагрира, до слѣдующаго собора въ Вайссали прошло 100 лѣтъ. Изъ сагъ Цейлона мы узнаемъ, что въ 4 вѣкѣ до нашей эры въ Индостанѣ былъ какой-то общественный переворотъ, съ этимъ извѣстіемъ совпадаетъ и показаніе индійскихъ сагъ о томъ, что нѣкій Tschandraguptas стремился если и не къ уничтоженію кастъ, то, по крайней мѣрѣ, къ изглаженію ихъ рѣзкаго между собой различія, — ясное показаніе того, что несмотря на вражду и противодѣйствіе браманизма буддизмъ уже началъ уравнивать общество. (Stuhr, Op. cit. В. I, s. 143). Равнымъ образомъ изъ греческихъ историческихъ источниковъ извѣстно, что вскорѣ послѣ македонскаго нашествія въ Пенджабъ (т. е. область Инда, Сетледжа и 3 его притоковъ) явился здѣсь судра Сандракоттъ, поднявшій возстаніе рабовъ <sup>1)</sup>. Если такъ, то толпы безправныхъ рабовъ сдѣлались распорядителями судебъ этой страны; ясно, что при такомъ общественномъ переворотѣ буддизмъ долженъ былъ стать господствующей религіей. Дормасока, внукъ Сандракотта, явно покровительствуетъ буддизму. Буддизмъ поднимаетъ голову, и собирающійся въ царствованіе Дармасока соборъ въ Патнѣ, на мѣстѣ аскетическихъ подвиговъ Гаутамы (по преданію Гаһа, подлѣ Патны), рѣшаетъ распространить ученіе Будды чрезъ миссію у сосѣднихъ народовъ. Территорія распространенія буддизма увеличивается крайне быстро, его господство на Индѣ и Гангѣ заставляетъ буддистовъ предполагать, что наступило время для осуществленія ихъ широкихъ притязаній и стремленій: они проникаютъ на Цейлонъ, гдѣ воздвигаютъ пагоды; въ Кашмиръ, въ Иранъ,

<sup>1)</sup> Считаютъ этого Сандракотта за одно лицо съ индійскимъ Tschandraguptas (исторія Беккера, т. I, стр. 116).

по Кабулу—правому притоку Инда. Казалось, что для браманизма наступала агонія: только пещерные храмы Элефантины и Сальсетты привлекали поклонниковъ Брамъ. Но торжество буддизма было кратковременно: спустя 50 лѣтъ на него разразилось гоненіе, и на Гангѣ онъ замираетъ (Körren, Or. cit. 2 B. 1 с.). 3 вѣка спустя Индостанъ подпадаетъ подъ владычество индо-скивовъ, номадовъ тибетскаго происхожденія; сдѣлавъ значительныя завоеванія на Яксартѣ и Оксусѣ (двѣ рѣки, впадающія въ Аральское море) и въ бассейнѣ Или, они направились на югъ въ Пенджабъ. Царь индо-скивовъ Канишка дѣлаетъ Канимиръ центромъ буддизма. Но что заставило этого царя недавнихъ номадовъ покориться религіи Будды? Можно допустить, что, съ одной стороны, имъ руководило желаніе обратить буддизмъ въ средство для смягченія нравовъ своего народа, съ другой стороны, и политическая предусмотрительность: буддисты совершенно чужды своеволія, всѣ ихъ мысли устремлены на будущую участь въ загробной жизни, поэтому они покойные и покорные подданные; наконецъ религіозное единеніе покорителей съ покоренными представляло залогъ мирнаго развитія государства. При Канишкѣ собирается соборъ въ Кашмирѣ, въ монастырѣ Djalandhara. Дѣятельность этого собора важна для насъ въ томъ отношеніи, что знакомитъ насъ съ тѣмъ явленіемъ въ буддизмѣ, какое имѣло мѣсто въ періодъ времени отъ начала реакціи браманизма: это зарожденіе культа святыхъ. Уже въ періодъ проникновенія на Цейлонъ буддисты чтили реликвиі Будды, впоследствии явились и его фетиши, такимъ образомъ буддизмъ пересталъ быть исключительной религіей Нирваны, въ немъ явились элементы, сродные и другимъ языческимъ религіямъ. Тоже должно сказать и относительно буддійскаго духовенства; во времена, непосредственно слѣдовавшія за смертью Гаутамы, міряне не отличались отъ духовенства по своимъ правамъ; одно сравненіе, принадлежащее Буддѣ, такъ характеризуетъ немощь мірянина для несенія тяжелыхъ обѣтовъ духовенства: „какъ слабый травяной стебель сгибается подъ тяжестью камня, такъ же гнется мірянинъ подъ тяжестью подвижническихъ обѣтовъ“. Ноэта слабость, неустойчивость духовнаго начала въ мірянинѣ су-

губо привлекала къ нему вниманіе и попеченіе аскетовъ: такъ нѣжныя цвѣты привлекаютъ особое вниманіе садовника. Въ этой первичной общинѣ, что не могло быть пріобрѣтено по праву, давалось чрезъ уступку другимъ своего права,—принципъ братскаго равенства былъ и поддерживался въ полной силѣ; впоследствии въ духовенствѣ явились стремленія властои—честолюбиваго характера: оно окружало себя въ глазахъ мірянъ ореоломъ святости, въ немъ явились святыя различной степени нравственнаго совершенства, центръ тяжести всего ученія передвинуть былъ изъ сферы нравственно-практической въ сферу отвлеченной догматики, вопреки мнѣнію самого Будды, смотрѣвшаго на свое ученіе, какъ на бодрственное состояніе человѣческаго духа. Вотъ краткое описаніе буддійской агіологии: есть 4 рода аскетовъ: Sramana—обуздатель собственной чувственности, Bhixu, живущій милостыней, Arhat, заслужившій „Nirvana“. Bodhisattra,—преемникъ Будды по служенію человѣчеству. Соборъ въ Djalandhara особо отчетливо провелъ ученіе о такъ называемыхъ 2 переправахъ. Жизнь представляется бурнымъ моремъ, чрезъ которое переправляется человѣкъ на берегъ Нирвана; его челнокъ называется „Уапа“ (vehiculum); одни переправляются только сами, другіе влекутъ за собой и множество спасаемыхъ, первые „Arhat“—вторые Bodhisattra. Южные буддисты этого ученія не приняли, и это послужило поводомъ къ раздѣленію буддистовъ на сѣверныхъ и южныхъ; южные остались при культѣ одного Будды, сѣверные начали культъ Bodhisattra. Санкція, данная этимъ соборомъ внѣшнему культу, имѣла, безъ сомнѣнія, важное значеніе при движеніи буддизма на сѣверъ: буддизмъ въ своемъ первоначальномъ видѣ не удовлетворилъ бы потребностей духовной жизни населенія этихъ сѣверныхъ странъ; фетиши, алтари, оиміамъ отъ куренія благовонными смолами, гирлянды цвѣтовъ, приносимыхъ въ жертву,—все это должно было сильнѣе отвлеченной проповѣди дѣйствовать на массу. Но если буддизмъ при Канишкѣ проникаетъ далеко на сѣверъ въ Согдиану, укореняетъя подъ именемъ религіи Фо въ Китаѣ (въ I вѣкѣ нашей эры), то въ близкомъ времени за этимъ успѣхомъ терпитъ неудачу въ Иранѣ, откуда отбрасывается далеко за

Индѣ. Тамъ въ это время происходилъ подъемъ національнаго духа вслѣдствіе вступленія на престолъ династіи Сассанидовъ, давшей торжество маздеизму. Описанное нами время составляло періодъ высшаго процвѣтанія индійскаго буддизма, далѣе идетъ постепенное его ослабленіе, особенно замѣтное съ 4 вѣка по Р. Х. Китайскіе туристы (Ta-hian—IV вѣка Hiopen-Thsang—VII вѣка), посѣщавшіе Индію для розыска буддійскихъ реликвій, находили повсюду запустѣніе: стада бродили на мѣстѣ прежнихъ святилищъ. Но, замирая на своей родинѣ, буддизмъ усиливался въ Китаѣ, въ концѣ IV вѣка проникъ въ Корею, въ половинѣ VI—въ Японію, въ VII—въ Тибетъ. Обращаемся къ этимъ странамъ.

*Е. Воронцовъ.*

(Окончаніе будетъ).



## ЕЩЕ О РЕЛИГИОЗНЫХЪ УБѢЖДЕНІЯХЪ ДЕКАБРИСТОВЪ.

(По поводу статьи прот. Т. И. Буткевича „Религіозныя убѣжденія декабристовъ“ \*).

Въ статьѣ: „Религіозныя убѣжденія декабристовъ“ почтенный авторъ, о. протоіерей Т. И. Буткевичъ, съ нерѣшительностью высказывается о религіозныхъ убѣжденіяхъ К. Ѳ. Рылѣва, бывшаго однимъ изъ главныхъ дѣятелей въ событіяхъ 14-го декабря 1825 года. Извѣстно, что до этихъ событій Рылѣвъ отличался атеизмомъ и ненавистью къ православной церкви. Имъ была составлена пѣсня, которую заговорщики пѣли въ концѣ каждаго изъ своихъ засѣданій и въ которой предназначался „первый ножъ—на бояръ, на вельможъ, второй ножъ—на поповъ, на святошъ“. Но остался-ли Рылѣвъ вѣренъ такимъ убѣжденіямъ до самой своей смерти? „Мы не имѣемъ основанія,—говоритъ о. протоіерей,—отвѣтить на этотъ вопросъ утвердительно. Скорѣе мы должны сказать „нѣтъ“. Рылѣвъ былъ казненъ; онъ не имѣлъ возможности, какъ другіе декабристы во время продолжительной ссылки или каторжныхъ работъ, обнаружить перемѣну своихъ убѣжденій въ самой своей жизни. Но за день до своей смерти въ темномъ казематѣ Петропавловской крѣпости онъ написалъ стихотвореніе, въ которомъ показалъ и свою вѣру въ бытіе Божіе, и свое раскаяніе въ задуманномъ преступленіи, и свою преданность волѣ Божіей и, наконецъ, свою надежду на Божественное Промышленіе о человѣкѣ“. О. Буткевичъ приводитъ далѣе стихотвореніе Рылѣва—„Посланіе къ жёнѣ“—„Ударить часъ, часъ смерти роковой!“

\*) См. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г. №№ 22 и 23.

На основаніи же воспоминаній о К. О. Рылѣевѣ декабриста Оболенскаго <sup>1)</sup> можно положительно утверждать, что послѣ декабрьскихъ событій онъ сдѣлался истинно-вѣрующимъ христіаниномъ.

Князь Евгенийъ Петровичъ Оболенскій родился въ 1796 г., служилъ въ гвардіи; въ событіяхъ 14 декабря 1825 г. принималъ дѣятельное участіе и за это приговоренъ къ смертной казни, которая замѣнена каторжной работой въ Нерчинскихъ рудникахъ. Послѣ 13 лѣтняго пребыванія въ нихъ, Оболенскій былъ поселенцемъ въ Туринскѣ и Ялуторовскѣ; по манифесту 1856 г. освобожденъ изъ ссылки съ возвращеніемъ потомственного дворянства, но безъ наименованія княземъ и съ запрещеніемъ жить въ столицахъ; умеръ въ Калугѣ въ 1865 г. Его письма напечатаны въ „Русскомъ Архивѣ“ за 1873 г., т. I, въ „Историческомъ Вѣстникѣ“ за 1890 г., № 1 и въ Вѣстникѣ Всемирной Исторіи за 1900 г. № 3. Княземъ Гагаринымъ изданы во французскомъ переводѣ въ 1862 году „Воспоминанія“ Оболенскаго о событіяхъ 1825 и 1826 гг.

„Воспоминанія о К. О. Рылѣевѣ“ имѣютъ тѣмъ большій интересъ, что характеризуютъ религіозныя убѣжденія самого Оболенскаго, о которыхъ ничего не говорится въ статьѣ о Буткевича. Разсказъ Оболенскаго о пребываніи его въ заключеніи и о казни Рылѣева,—это повѣсть о возрожденіи,—подъ вліяніемъ постигшихъ бѣдствій—религіозной вѣры въ этихъ двухъ, связанныхъ между собою тѣсными узами горячей дружбы, декабристовъ,—повѣсть трогательная, поучительная... Заимствуемъ ее изъ „Воспоминаній о К. О. Рылѣевѣ“ съ буквальною точностію <sup>2)</sup>, безъ всякаго измѣненія, чтобы не ослабить силу впечатлѣнія, производимаго искренностью и живостью чувствъ разсказчика, пережившаго, перестрадававшего все то, о чемъ разсказываетъ.

„15 декабря я былъ въ алексѣевскомъ равелинѣ,—начинаетъ разсказъ о своемъ заключеніи Оболенскій.—Послѣ долгаго то-

<sup>1)</sup> „Воспоминанія“, съ пропусками, напечатаны въ сборникѣ Бартенева „Деятельный вѣкъ“. М. 1872 годъ, ч. I, стр. 312—332.

<sup>2)</sup> По рукописи Воронежскаго Губернскаго Музея.

мительнаго дня, наконецъ, я остался одинъ. Это первое отрадное чувство, которое я испыталъ въ этотъ долгій мучительный день. И К—ій Θ—чь (т. е. Рылѣевъ) былъ тамъ же, но я этого не зналъ. Моя комната была отдѣльна отъ всѣхъ прочихъ нумеровъ: ее называли офицерскою. Особый часовой стоялъ на стражѣ у моихъ дверей, нѣмая прислуга, нѣмные приставники: все покрывалось мракомъ неизвѣстности. Но изъ вопросовъ комиссiи я долженъ былъ убѣдиться, что и онъ раздѣляетъ общую участь.—Первую вѣсть, которую я отъ него получилъ, была слѣдующая строфа:

„Прими, прими, святой Евгеній,  
„Дань благодарнаго пѣвца,  
„И слово пламенныхъ хваленій,  
„И слезы, каплющи съ лица!  
„Отнынѣ день твой до могилы  
„Пребудетъ святъ душѣ моей:  
„Въ сей день твой соименникъ милый  
„Освобожденъ былъ отъ цѣпей!

„21 Янв. 1826 года“ <sup>1)</sup>).

При чтенiи этихъ немногихъ строкъ радость моя была неизъяснима! Теплая душа К-ня Θ-ча не переставала любить горячо, искренно... много отрады было въ этомъ чувствѣ. Я не могъ отвѣчать ему; я не имѣлъ искусства уберечь чернила, бумагу: послѣдняя всегда была нумерована; перо, чернильница

<sup>1)</sup> Текстъ „Воспоминанiй“, напечатанный въ „Девятнадцатомъ Вѣкѣ“ Барте-нева, нѣсколько отличается отъ текста по рукописи Воронежскаго музея. Эти стихи, напримѣръ, у Бартенева читаются:

Прими, прими, святой Евгеній,  
Дань благодарную пѣвца,  
И слово пламенныхъ хваленій,  
И слезы *катящи* съ лица.  
Отнынѣ день твой до могилы  
Пребудетъ *стѣтъ* душѣ моей

и т. д.

Рукопись содержитъ нѣкоторыя фразы, не встрѣчающіяся у Бартенева, и наоборотъ, нѣкоторыхъ фразъ, напечатанныхъ у него, въ ней нѣтъ. Вообще же текстъ въ ней представляется болѣе обработаннымъ.

въ одномъ экземплярѣ, ни посудки для чернилъ, ни мѣста, куда прятать. Все такъ было открыто въ моей комнатѣ, что я не находилъ возможности спрятать что-нибудь.

Что скажу я о дняхъ, проведенныхъ въ заключеніи подъ гнетомъ воспоминаній, еще свѣжихъ, страстей еще не утихшихъ, вопросовъ комисіи, непрестанно возобновляемыхъ, опасеній за близкихъ сердцу, страха—однимъ лишнимъ словомъ въ отвѣтъ прибавить лишняго горя тому, до кого коснется это слово? Все это было въ первый періодъ заключенія. Постепенно вопросы сдѣлались рѣже, личный вызовъ въ комисію прекратился; тишина водворилась постепенно въ душѣ. Новый свѣтъ проникалъ въ нее, озарялъ ее въ самыхъ темныхъ ея изгибахъ, гдѣ хранился тотъ итогъ жизни мыслящей, чувствующей, дѣйствующей, который составилъ со дней не мыслящей юности до дней мыслящаго мужа. Съ чѣмъ сравню этотъ свѣтъ и какъ достойно восхваляю его? Слабый образъ его есть восходящее солнце, которое, восходя изъ невидимой глубины небесной, освѣщаетъ сначала верхи горъ, и едва замѣтными лучами касается долины. Постепенно выпшаясь, лучи его дѣлаются постепенно ярче, постепенно ими освѣщаются и всѣ горы, и ярче и теплѣе освѣщаются долины, гдѣ растенія нѣжныя постепенно привыкають къ его живительной силѣ и открываютъ его лучамъ свои сомкнутыя чашечки, вдыхая въ себя его живительную теплоту. Такъ и свѣтъ евангельской истины освѣтилъ сначала тѣ черты жизни, характера, которыя рѣзко обозначались въ глубинѣ самосознанія. Постепенно проникая далѣе, свѣтъ евангельскій лучами живительными, лучами теплыми любви вѣчной, полной, совершенной озарялъ, согрѣвалъ, оживлялъ все то, что въ самосознаніи способно было принять его свѣтъ, вдохнуть въ себя его теплоту, раскрыться для принятія его живительной теплоты, его живительной силы! Такимъ образомъ протекали дни за днями, недѣли за недѣлями. Открываясь весна, наступило начало лѣта, и намъ—узникамъ—позволено было пользоваться воздухомъ въ маломъ саду, устроенномъ внутри алексѣевскаго рavelина. Часы прогулки раздѣлялись поровну на всѣхъ узниковъ; ихъ было много, и потому

не всякій день каждый пользовался этимъ удовольствіемъ. Разъ добрый нашъ сторожъ приноситъ два кленовыхъ листа и осторожно кладетъ ихъ въ глубину комнаты, въ дальній уголъ, куда не проникалъ глазъ часоваго. Онъ уходитъ. Я спѣшу къ завѣтному углу, подымаю листы и читаю:

„Мнѣ томно здѣсь, какъ на чужбинѣ!  
 „Когда я брошу жизнь мою?  
 „Кто дастъ крылѣ ми голубинѣ?  
 „И полещу, и почию?...  
 „Весь міръ, какъ смрадная могила;  
 „Душа изъ тѣла рвется вонъ...  
 „Творецъ! Ты мнѣ прибѣжище и сила,  
 „Вонми мой вопль, услышь мой стонъ,  
 „Приникни на мое моленіе,  
 „Вонми смиренію души:  
 „Пошли друзьямъ моимъ спасеніе,  
 „А мнѣ даруй грѣховъ прощенье  
 „И духъ отъ тѣла разрѣши!“.

Кто пойметъ сочувствіе душъ, то невидимое соприкосновеніе, которое внезапно объемлетъ душу, когда нѣчто родное, близкое коснется ей, тотъ пойметъ и то, что я почувствовалъ при чтеніи этихъ строкъ. То, что мыслилъ, чувствовалъ К—ій О—чь сдѣлалось моимъ: его болѣзнь сдѣлалась моею, его уныніе усвоилось мнѣ, его вопіющій голосъ вполне отразился въ моей душѣ. Къ кому же могъ я обратиться съ новою моею скорбью, какъ не къ Тому, къ Которому давно уже всѣ мои чувства, всѣ тайные помыслы моей души?—Я молился... и кто можетъ изъяснить тайну молитвы? Если можно уподобить видимое невидимому, то скажу: цвѣтокъ, раскрывшій свою чашечку лучамъ солнечнымъ, едва вопьетъ ихъ въ себя, какъ издаетъ благоуханіе, которое слышно всѣмъ, приблизившимся къ цвѣтку. Неужели это благоуханіе, издаваемое цвѣткомъ, не вливается и лучемъ, которымъ оно было вызвано? Но если оно вливается лучемъ, то имъ же возносится къ тому источнику, отъ кого получилъ начало. Такъ,—уподобляя видимое невидимому,—и сила любви вѣчной, коснувшись души, вызываетъ

молитву, какъ благоуханіе, возносимое къ Тому, отъ Коего получило начало... У меня была толстая игла и нѣсколько ключковъ сѣрой обверточной бумаги: я накалывалъ долго, въ возможно сжатой рѣчи, все то, что просилось подъ непокорное орудіе моего письма, и потрудившись около двухъ дней, успокоился душой и передалъ свои строки тому же доброму Никитѣ Нефедьеву.

— Отвѣтъ не замедлилъ;—вотъ онъ:

„Любезный другъ! Какой безцѣнный даръ прислалъ ты мнѣ? Сей даръ черезъ тебя, какъ чрезъ ближайшаго моего друга, прислалъ мнѣ Самъ Спаситель, Котораго уже давно душа моя исповѣдуетъ.—Я Ему вчера молился со слезами. О, какая это была молитва! Какія это были слезы: и благодарности, и обѣтовъ, и сокрушенія, и желаній за тебя, за моихъ друзей, за моихъ враговъ, за государя, за мою добрую жену, за мою бѣдную малютку! Словомъ, за весь міръ! Давно-ли ты, любезный другъ, такъ мыслишь? Скажи мнѣ: чужое оно, или твое? Ежели эта рѣка жизни явилась изъ твоей души, то чаще ею животвори твоего друга. Чужое оно или твое,—но оно уже мое, такъ какъ и твое, если и чужое. Вспомни броженіе ума моего около двойственности духа и вещества“.

Радость моя была велика при полученіи этихъ драгоценныхъ строкъ, но она была не полная до полученія слѣдующихъ строфъ, писанныхъ также на кленовыхъ листахъ:

„О милый другъ! какъ внятень голосъ твой!

Какъ утѣшителенъ и сладокъ:

Онъ возвратилъ душѣ моей покой

И мысли смутныя привелъ въ порядокъ.

Спасителю,—сей истинѣ верховной,—

Всецѣло мы здѣсь подчинить должны

Отъ полноты своей души,

И міръ вещественный, и міръ духовный.

Для смертнаго ужасенъ подвигъ сей;

Но онъ къ безсмертію стезя прямая,

И благовѣствуя речеть о ней

Сама намъ Истина святая:

Блаженъ, кого Отецъ мой избереть,  
 Кто истины здѣсь будетъ проповѣдникъ;  
 Тому вѣнецъ! того блаженство ждать,  
 Тотъ царствія небеснаго наслѣдникъ!  
 Блаженъ, кто вѣдасть, что Богъ единъ—  
 И миръ, и истина и благо наше!  
 Блаженъ, чей духъ надъ плотью властелинъ,  
 Кто твердо шествуетъ къ Христовой чашѣ:  
 „Прямой мудрецъ, онъ жребій свой вознесъ,  
 „Онъ предпочелъ небесное земному,  
 „И какъ Петра, ведетъ его Христосъ  
 „По тревоженію мірскому.

„Душою чистъ и сердцемъ правъ,  
 „Передъ кончиною подвижникъ постоянный,  
 „Какъ Моисей съ горы Нававъ,  
 „Узритъ онъ край обѣтованный!“

Это была послѣдняя, лебединая пѣснь К—ія Θ—ча. Съ того времени онъ замолкъ, и кленовые листья не являлись уже въ завѣтномъ углу моей комнаты.

Между тѣмъ верховный судъ оканчивалъ порученное ему дѣло. Намъ приводили, показывали подписанныя нами показанія. Я не зналъ, для чего меня спрашиваютъ, не зналъ, что, вмѣсто слѣдствія, верховный судъ уже окончательно рѣшилъ нашу участь; видѣлъ мои показанія, отвѣчалъ, что признаю ихъ за свои. Скоро насталъ день 9 Іюля.—Насъ собрали въ залы комендантскаго дома, радость была велика при встрѣчѣ съ друзьями, съ коими такъ давно мы жили въ разлукѣ. Напрасно, однако же, я искалъ К—ія Θ—ча и прочихъ четырехъ. Смутно я понималъ, что они избраны изъ среды насъ для чего-то высшаго, нежели то, что предстояло намъ. Вошли мы въ залу. Знакомыя и незнакомыя лица сидѣли въ парадныхъ мундирахъ и безмолвно смотрѣли на насъ. Оберъ-прокуроръ громко прочелъ сентенцію каждому изъ насъ. Я выслушалъ свой приговоръ какъ-то равнодушно. Въ эти минуты нѣтъ размышленія, и будущность, намъ предстоявшая, коснущ-

шись слуха, не представляла никакого яснаго понятія о ея истинномъ значеніи. Мы вышли, и насъ повели обратно, но не въ прежній алексѣевскій равелинъ; мнѣ назначили пребываніе въ кронверкской куртінѣ. Я вошелъ въ маленькую комнату, досчатою перегородкою отдѣленную отъ сосѣдняго номера. Я удивился близкому сосѣдству, отъ котораго отвыкъ въ продолженіи шести мѣсяцевъ. Вечеромъ, на другой день, приходитъ нашъ постоянный собесѣдникъ, постоянный утѣшитель, который съ первыхъ дней заключенія свято исполнялъ свой долгъ, какъ священникъ, какъ духовный отецъ, какъ единственный другъ заключенныхъ,—Петръ Николаевичъ Мысловскій, протоіерей Казанскаго собора. Онъ зашелъ къ каждому, чтобы, по возможности, приготовить къ предстоящему исполненію приговора. Зная его скромность въ отношеніи тѣхъ предметовъ, которые не входили въ прямую его обязанность какъ священника, я не смѣлъ спросить его сначала о предстоящей участи пятерыхъ, отдѣленныхъ отъ насъ, и избранныхъ къ высшему испытанію. Наконецъ, предъ уходомъ, я рѣшился,—спросилъ: что-же будетъ съ ними? Когда онъ прямо отвѣчать не могъ, онъ всегда отвѣчалъ загадочно. Его послѣднія слова въ этотъ день были: „Конфирмація—декорація“. Я понялъ, что испытаніе будетъ, но что оно кончится помилованіемъ... И онъ былъ въ этомъ убѣжденъ, и онъ надѣялся... Надежды не сбылись!...

Вотъ послѣднее предсмертное письмо <sup>1)</sup> Кондратія Федоровича:

„Богъ и государь рѣшили участь мою: я долженъ умереть и умереть смертію позорною. Да будетъ Его воля святая! Милый другъ, предайся и ты волѣ Всемогущаго, и Онъ утѣшитъ тебя. За душу мою молись Богу. Онъ услышитъ молитвы твои. Не ропщи ни на кого: ни на государя,—это было-бы безразсудно. Намъ-ли постигнуть неисповѣдимыя судьбы Непо-

<sup>1)</sup> Письмо къ женѣ, о которой въ „Воспоминаніяхъ о К. О. Рылѣевѣ“ говорится: „Рылѣевъ женился рано, по любви; жена его Наталья Михайловна любила его съ увлеченіемъ; маленькая дочь ихъ Настенька, тогда еще четырехъ или пяти лѣтъ, маленькая, смугленькая и живая, одушевляла своимъ присутствіемъ, его домашнюю жизнь“. Жена Рылѣева—дочь Острогжскаго помѣщика М. Г. Тевяшева.



стижимаго? Я ни разу не возропталъ, во все время моего заключенія, и за то Духъ Святый давно утѣшилъ меня! Подивись, мой другъ: въ сію самую минуту, когда я занятъ только тобою и нашею малюткою, я нахожусь въ такомъ утѣшительномъ спокойствіи, что не могу выразить тебѣ. О, мой другъ! какъ спасительно быть христіаниномъ!... Благодарю моего Создателя, что Онъ меня просвѣтилъ и что я умираю во Христѣ, что и даетъ мнѣ спокойствіе, что Отецъ не оставитъ ни тебя, ни нашей малютки.—Ради Бога не предавайся отчаянію: ищи утѣшителя во времени. Я просилъ нашего священника, чтобы онъ посѣщалъ тебя. Слушай совѣты его и поручи ему молиться о душѣ моей. Отдай ему одну изъ золотыхъ табакерокъ въ знакъ признательности, или лучше сказать, на память, потому что возблагодарить его можетъ одинъ Богъ за тѣ благодѣянія, которыя онъ оказалъ мнѣ, своими бесѣдами. Не оставайся здѣсь долго: старайся кончить скорѣе дѣла свои и отправляйся къ почтеннѣйшей матушкѣ <sup>1)</sup> и проси ее, чтобы она простила меня; равно всѣхъ проси о томъ же. К. И. и дѣтямъ ея кланяйся низко и скажи имъ, чтобы они не роптали на меня за М. Б. Не я вовлекъ его въ общую бѣду: онъ самъ это засвидѣтельствуетъ. Я хотѣлъ просить свиданья съ тобою; но раздумалъ, чтобы не разстроить себя. Молю Бога за тебя, за Настеньку, за бѣдную сестру, и буду всю ночь молиться: съ разсвѣтомъ будетъ ко мнѣ священникъ, мой другъ и благодѣтель, и причаститъ меня.—Настеньку благословляю мысленно нерукотвореннымъ образомъ Спасителя и поручаю всѣхъ васъ святому покровительству Живаго Бога.—Прошу тебя болѣе всего заботиться о ея воспитаніи; я желалъ-бы, чтобы она была воспитана при тебѣ; старайся перелить въ нее твои христіанскія чувства,—и она будетъ счастлива, не смотря ни на какія превратности въ жизни, а когда будетъ имѣть мужа, то осчастливить его, какъ ты, мой милый, мой добрый, неоцѣненный другъ, осчастлививла меня въ продолженіи 8 лѣтъ.—Могу-ли я, мой другъ, благодарить тебя словами? Они не выразятъ чувствъ моихъ: Богъ тебя вознаградитъ за все!... Почтеннѣй-

<sup>1)</sup> Т. е. къ тещѣ Рыгѣва въ Воронежскую губернію. *Примѣчаніе П. И. Бартенова.*

шей П. В. душевная, искренняя и усерднѣйшая моя благодарность.—Прощай; велятъ одѣваться: да будетъ Его святая воля!

Твой искренній другъ“.

Настала полночь. Священникъ съ Святými Дарами вышелъ отъ К—іа Ѳ—ча, вышелъ и отъ Сергѣя Ив—ча Муравьева—Апостола,—и отъ Петра Каховскаго,—и отъ Михаила Бестужева-Рюмина; пасторъ напутствовалъ Павла Ив—ча Пестеля. Я не спалъ, намъ ведѣно было одѣваться. Я слышалъ шаги, слышалъ топотъ, но не понималъ ихъ значенія. Прошло нѣсколько времени; слышу—звукъ цѣпей... Дверь отворилась на противоположной сторонѣ корридора... цѣпи тяжело зазвенѣли. Слышу протяжный голосъ друга неизмѣннаго, Кондратія Ѳедоровича Рылѣева: „простите, простите, братья!“—и мѣрные шаги удалились къ концу корридора. Я бросился къ окошку; начинало свѣтать... Вижу взводъ павловскихъ гренадеровъ и знакомаго мнѣ поручика Польшана; вижу всѣхъ пятерыхъ, окруженныхъ гренадерами съ примкнутыми штыками: знакъ поданъ—и они удалились... И намъ сказано было выходить, и насъ повели тоже гренадеры,—и мы пришли на эспланаду предъ крѣпостью. Всѣ гвардейскіе полки были въ строю. Вдали я видѣлъ пять висѣлицъ,—видѣлъ пятерыхъ избранниковъ, медленно приближавшихся къ мѣсту роковому. Еще въ ушахъ моихъ звенѣли слова: „конфирмація—декорація“—еще надежда не оставляла меня. Съ нами скоро кончили; переломили шпаги; скинули одежды и бросили въ огонь; потомъ, надѣвъ халаты, тѣмъ же путемъ повели обратно въ ту же крѣпость. Я опять занялъ тотъ же номеръ кронверкской куртины.

Избранныя жертвы были готовы. Священникъ Петръ Николаевичъ былъ съ нами. Онъ подходитъ къ К—ію Ѳ—чу и говоритъ слово увѣщательное... К—ій Ѳ—чъ взялъ его руку, поднесъ къ сердцу и сказалъ: „Слышишь, отецъ,—оно не бьетъ сильнѣе прежняго“.—Всѣ пятеро вошли на мѣсто казни,—и казнь совершилась безвозвратно!...

Такъ пали пять жертвъ, избранныхъ изъ среды насъ! Какъ жертвы искупительныя за грѣхъ общій“...

И такъ, тюрьма послужила для друзей мѣстомъ обращенія ко Христу, какъ нѣкогда для темничнаго стража, крестившагося съ семьей у св. апост. Павла <sup>1)</sup>, какъ и для многихъ другихъ <sup>2)</sup>.

Тотъ, Кто заповѣдалъ посѣщать заключенныхъ въ темницѣ и Самъ пострадалъ вмѣстѣ съ злодѣями, по Своей безконечной любви посѣщаетъ узниковъ. Его любовь съ особенною силою проявляется къ страждущимъ всякаго рода: „идѣже бо умножися грѣхъ, преизбыточествова благодать“ (Римл. V гл. 20 ст.) Христова. Кто сподобилъ вѣчнаго блаженства разбойника, покаявшагося на крестѣ,—у Того съ вѣрою прибѣгающіе всѣ получаютъ отраду, утѣшеніе, спасеніе!

М. Успенскій.

<sup>1)</sup> Дѣянія св. Апостоловъ гл. 16, ст. 27 и слѣд.

<sup>2)</sup> Это открывается и изъ другихъ писемъ Рылѣва. Такъ въ письмахъ его къ женѣ изъ крѣпости (см. „Сочиненія К. Θ. Рылѣва“. Спб. 1893 г. стр. 163 и слѣд.) мы читаемъ: „Повѣрь, мой другъ, что самое несчастье мое принесло мнѣ уже важныя пользы. Пробывъ три мѣсяца одинъ съ самимъ собою, я узналъ себя лучше, я рассмотрѣлъ всю жизнь свою—и ясно увидѣлъ, что я во многомъ заблуждался. Раскаиваюсь и благодарю Всевышняго, что Онъ открылъ мнѣ глаза. Что бы со мной ни было, я столько не утрачу, сколько приобрѣлъ отъ моего злополучія“ (стр. 170). Рылѣвъ проситъ жену прислать ему образъ, которымъ его благословила мать на смертномъ одрѣ (стр. 171), и книгу „О подражаніи Христу“, въ переводѣ Сперанскаго (стр. 168), сдѣлать вкладъ въ Рождественскую церковь—100 рублей—на поминъ матеря К. Θ—ча, отпрavitъ пять образовъ въ Подгоренскую церковь (стр. 177 и 171). Съ радостію увѣдомляетъ онъ жену, что удостоился пообщаться Св. Тинь (стр. 173).

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.  
1900.

Πίστει νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Мая 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

## ФАЛЬШИВЯЩЕЕ УПРЯМСТВО ВЪ ОТСТАИВАНІИ FİLIOQUE И ВЪ ОТВЕРЖЕНІИ ПРЕСУЩЕСТВЛЕНІЯ.

*Что только истинно, о томъ коммуніайте* (Филпп. IV, 8).  
*Будьте единомысленны между собою* (Римл. XII, 16).

### ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ заключеніи моего *Отвѣта старокатолическому профессору Мишо* было заявлено, между прочимъ, слѣдующее: я не только не рѣшусь снова высказывать по вопросамъ о Fіlioque и Пресуществленіи что-нибудь такое, несправедливость и неосновательность чего дѣйствительно докажется моими оппонентами, но почту своимъ долгомъ печатно отречься отъ оказавшихся неправильными моихъ мнѣній и аргументовъ, а, съ другой стороны, не премину отвѣтить моимъ оппонентамъ, если они недостаточно докажутъ какую-нибудь *важную* въ нашемъ спорѣ мысль и въ тоже время обнаружатъ несомнѣнное истиннолюбіе въ своихъ отвѣдахъ мнѣ <sup>1)</sup>. Казалось-бы, мои оппоненты должны были войти въ тщательный и вполне добросовѣстный разборъ защищаемыхъ мною тезисовъ и моихъ аргументовъ. Это само собою вызывалось и вышеупомянутымъ моимъ безусловно—искреннимъ заявленіемъ, тѣмъ болѣе, что споръ идетъ о вопросахъ „великой теоретической и практической важности“, рѣшаемыхъ, къ прискорбію, до противоположности различно, съ одной стороны, Старокатоликами и многочисленными единомышленниками ихъ, а, съ другой, всѣми истинно-православными людьми, знающими и понимающими

<sup>1)</sup> Стран. 171. Поставляя свои или чужія слова не въ кавычкахъ, имѣю въ виду только точную передачу мысли поллинника, чтобы не удлиннять изложенія излишними дословными выдержками.

ученіе своей церкви. Между тѣмъ, я опять жестоко обманулъся въ своихъ совершенно-законныхъ желаніяхъ и ожиданіяхъ. Въ XXVII книжкѣ *Revue internationale de theologie* <sup>1)</sup> хотя и напечатаны на французскомъ языкѣ *Письмо* Русскаго богослова безъ имени (стран. 583—585) и *Примѣчаніе* къ этому письму отъ редакціи названнаго журнала (стран. 585—589) по поводу моего „Отвѣта профессору Мишо, а въ седьмой книжкѣ *Христіанскаго Чтенія* за истекшій годъ „красуется“ даже подробный и якобы <sup>2)</sup> *Послѣдній отвѣтъ* мнѣ со стороны г. Кирѣева, но все это таково по своему содержанію и тону, что было-бы гораздо лучше для моихъ оппонентовъ, если-бы упомянутыя ихъ произведенія совсѣмъ не появлялись на свѣтъ Божій.

Этотъ откровенный и, конечно, очень неслестный приговоръ крайне не понравится всѣмъ тремъ моимъ оппонентамъ. Но какъ относительно такого вынужденнаго моего приговора, такъ и касательно другихъ подобнаго рода замѣчаній и выраженій, имѣющихъ встрѣтиться въ дальнѣйшей моей рѣчи, прошу моихъ антагонистовъ имѣть въ виду мысль, нѣкогда высказанную А. Ст. Хомяковымъ въ подобномъ настоящему случаѣ: суровая откровенность рѣчи—выраженіе совершенно законной непріязни къ тому, въ чемъ проявляется не только заблужденіе, но и желаніе *во что бы то ни стало* удержать его; эта суровая откровенность рѣчи обусловливается величіемъ предмета и значеніемъ его для христіанъ; тутъ снисходительность была-бы одинаково недостойна и Божественной истины, которую посильно защищаю, и людей—братьевъ моихъ, къ которымъ обращаюсь <sup>3)</sup>. Но въ чемъ-же состоятъ особенности данныхъ мнѣ новыхъ отвѣтовъ, вынуждающія меня къ прискорбному отзыву о нихъ?

Характеризуя римско-католическую полемику, направленную противъ православія, покойный Хомяковъ совершенно—спра-

<sup>1)</sup> Во избѣжаніе многописанія, ставшаго труднымъ для меня, ниже буду писать только *Revue*, имѣя въ виду этотъ журналъ.

<sup>2)</sup> Изъ доселѣшнихъ примѣровъ его полемики со многими лицами видно, что онъ любитъ, чтобы *за нимъ* оставалось *послѣднее* слово, какой-бы цѣнности оно ни было....

<sup>3)</sup> Стран. 198, 34 и др. во 2 т. *Собранія сочиненій*.

ведливо признавалъ *отличительной* ея особенностью *постоянную живость*, проявляющуюся въ систематической уклончивости при встрѣчѣ съ дѣйствительными трудностями, въ искаженіи чужихъ мыслей и словъ и въ разнаго рода иныхъ продѣлкахъ <sup>1)</sup>. При этомъ, Хомяковъ дѣлаетъ слѣдующую оговорку: ложь, сходящая съ пера православнаго писателя, есть безсмысленный позоръ для него, ибо православію, какъ истинѣ, ложь враждебна по самому существу дѣла; въ протестантствѣ, какъ области исканія истины, ложь неумѣстна; въ папизмѣ же, какъ доктринѣ, измѣнившей и измѣняющей *собственнымъ же древнимъ* вѣрованіямъ и традиціямъ его, ложь составляетъ неизбѣжное явленіе <sup>2)</sup>. Если бы Хомяковъ былъ живъ и тщательно сравнилъ сказанное въ моемъ *Отвѣтъ 1-му Мишо* съ значащимся въ послѣднихъ отвѣдахъ мнѣ Русскаго богослова безъ имени, редактора *Revue* (г. Мишо) и генер. Кирѣева, то, конечно, сказалъ-бы, что эти мои оппоненты слишкомъ усердно подражаютъ римскокатолическимъ полемистамъ въ способахъ веденія спора, сознавая, должно быть, невозможность добрымъ путемъ опровергнуть меня и защитить свои воззрѣнія.

Въ виду того, что мои антагонисты обнаружили не только заносчивое, но и глущее упрямство въ отстаиваніи *Filioque* и въ отверженіи Пресуществленія, я рѣшился было молчать и молчать, сознавая не только *крайнюю усложненность*, но и *безплодность* литературной борьбы съ *такого* рода оппонентами, о каковомъ своемъ рѣшеніи я говорилъ и даже писалъ, кому приходилось говорить и писать. Между тѣмъ, въ послѣднее время я принужденъ былъ видоизмѣнить свое рѣшеніе подѣ влияніемъ не малочисленныхъ писемъ ко мнѣ отъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, справедливо говорящихъ, что было-бы вредно оставлять совершенно необличенными новыя нападки на защищаемы мною истины православія. Современемъ, вѣроятно, напечатаю по крайней мѣрѣ тѣ изъ этихъ писемъ, которыя съ особенной яркостью характеризуютъ отно-

<sup>1)</sup> Ibid. стран. 76 и 78.

<sup>2)</sup> Ibid. стран. 79 и др. Мысль Хомякова блистательно подтверждается и новейшими сочиненіями іезуитовъ, изданными Осташковымъ, Ливанскимъ и т. д.



шеніе благоразумной читающей публики къ полемикѣ по вопросу о Filioque и Пресуществленіи <sup>1)</sup>). Въ настоящій-же разъ нахожу не излишнимъ изложить содержаніе лишь двухъ изъ тѣхъ писемъ, которыя заставили меня не уклоняться отъ разбора новыхъ отповѣдей мнѣ. Въ письмѣ, написанномъ однимъ изъ почтеннѣйшихъ духовныхъ лицъ, значитъ, между прочимъ, слѣдующее: „Вамъ Господь даровалъ *счастіе* быть апологетомъ православія въ борьбѣ съ старокатоликами и ихъ русскими приспѣшниками: генераломъ Кирѣевымъ и К°. Вы почти одинокъ въ этой очень нелегкой борьбѣ, но не падайте духомъ и не слагайте оружія, какъ-бы Ваши противники ни издѣвались надъ Вами и какъ-бы ни затрудняли своими недобросовѣстными литературными приѣмами Вашъ споръ съ ними: на Вашей сторонѣ истина и сочувствіе всѣхъ, кто знаетъ православное ученіе и дорожить имъ, какъ драгоценнѣйшимъ наслѣдіемъ своихъ во Христѣ праотцевъ. Прямо скажу Вамъ, что Вы нарушили-бы свой *долгъ*, еслибъ совсѣмъ замолчали. Это было-бы на-руку Кирѣеву и К°. Ваше молчаніе стали-бы выдавать за знакъ согласія Вашего съ ними, вынужденнаго ихъ статьями. Да не забывайте и того, что у насъ и въ духовенствѣ чуть ли не цѣлая армія недостаточно сильныхъ въ богословствованіи. Ихъ можетъ смущать ужъ то одно, что послѣдняя статья генерала напечатана, къ моему безмѣрному удивленію и сожалѣнію, въ *Христіанскомъ чтеніи* даже безъ всякаго замѣчанія со стороны редактора. Въ статьѣ-же есть *хитрое* указаніе и на то, будто въ позднѣйшихъ изданіяхъ Филаретовскаго катехизиса есть мысли, вставленныя въ него подъ давленіемъ бывшаго іезуитскимъ питомцемъ графа Протасова. Это и подобное можетъ сбить многихъ съ толку. Не гнѣвайтесь же на меня, если повторю, что Вы *обязаны* говорить, а не молчать“. Другое письмо, присланное мнѣ однимъ изъ весьма просвѣщенныхъ свѣтскихъ лицъ, гласитъ: „Вы, по моему, напрасно сдѣлали въ своей брошюрѣ оговорку, что не станете отвѣчать Вашимъ противникамъ въ случаѣ недобросовѣстной

<sup>1)</sup> Одинъ, неизвѣстный мнѣ, читатель даже напечаталъ особую замѣтку, по поводу статьи г. Кирѣева, въ 9 й кн. журнала: „Вѣра и церковь“ за прошлый годъ.

полемики со стороны ихъ. Они, какъ очень ловкіе люди, и постарались зажать Вамъ ротъ своимъ гаерствомъ. Не думаю, однако, будто своей,—извините,—неполитичной оговоркою Вы связали себя безусловно. Вопросъ идетъ вѣдь не о Мишо и не о Кирѣевѣ, а о предметѣ великой теоретической и практической важности. Передъ нимъ не можетъ быть *никакихъ* другихъ обязательствъ, кромѣ разъясненія и защиты истины. Не устраняйтесь-же отъ борьбы съ заграничнымъ и русскимъ старокатолицизмомъ, въ которомъ слишкомъ много претензій, ибо въ немъ *партийный* умъ очень часто ставится выше разума вселенской церкви. А это—опаснѣйшій рационализмъ, горшій, пожалуй, всякаго протестанства“.

Не виды основаній признать несправедливыми изложенныя въ этихъ письмахъ соображенія, адресую настоящій свой трудъ все-таки не моимъ антагонистамъ: не г-ну Мишо, не русскому богослову безъ имени и не г. Кирѣеву, а тѣмъ изъ читателей, въ которыхъ писанія этихъ лицъ поселили какія-нибудь колебанія и недоразумѣнія. Обращать-же свою рѣчь непосредственно къ моимъ оппонентамъ рѣшительно отказываюсь по причинѣ совершенной бесполезности какой угодно моей рѣчи: какъ читатели убѣдятся изъ нижеслѣдующихъ главъ моего труда, могу разсчитывать, къ прискорбію, только на то, что мои антагонисты снова или извратятъ мои мысли и доказательства, или замолчатъ, или вообще какъ-нибудь извернутся поіезуитски и останутся глухи къ какимъ угодно резонамъ и вразумленіямъ. Я былъ-бы, конечно, весьма радъ хотя только теперь ошибиться въ своихъ печальныхъ ожиданіяхъ, но это едвали случится: предшествующіе опыты не даютъ на то *никакой* надежды.

Въ заключеніе настоящаго предисловія считаю нелишнимъ сдѣлать и слѣдующія замѣчанія. Не говоря уже о г. Мишо и Русскомъ богословѣ безъ имени, даже и г. Кирѣевъ, напечатавшій довольно обширную противъ меня статью, не даѣтъ въ ней никакого новаго по существу и сколько нибудь важнаго матеріала для опѣнки и опроверженія, ограничиваясь *преимущественно* искаженіемъ или замалчиваніемъ существеннѣйшихъ моихъ соображеній и аргументовъ, или навязываніемъ мнѣ

мыслей, отъ которыхъ я слишкомъ далѣкъ и коихъ не могъ даже и высказывать. Этимъ само собою предопредѣляется содержание и настоящаго моего труда. Мнѣ предстоитъ возстановить и защитить сущность сказаннаго мною въ моемъ *Отвѣтъ г-ну Мишо* лишь настолько, насколько требуется это новыми, направленными противъ меня, тремя отповѣдями моихъ оппонентовъ. Приводить-же много какихъ-нибудь особыхъ доказательствъ въ пользу защищаемыхъ мною положеній, когда нимальше неопровергнуты моими оппонентами доказательства этого рода, выставленныя мною раньше, было-бы, кажется, совершенно лишнимъ. Что же касается до плана настоящаго моего труда, то онъ таковъ. Въ первой главѣ укажу и рассмотрю заключающіяся въ отповѣдяхъ мнѣ такія обвиненія по отношенію ко мнѣ и такія заявленія со стороны моихъ оппонентовъ, о которыхъ было-бы неумѣстно говорить въ послѣдующихъ главахъ. Во второй главѣ поведу рѣчь о значеніи изложеннаго въ „символическихъ“ книгахъ Православной церкви ученія объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца и о Пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи. Въ третьей главѣ обращусь къ вопросу о Filioque, а въ послѣдней—къ вопросу о Пресуществленіи. Такъ какъ въ настоящемъ своемъ трудѣ, по возможности, не буду приводить или упоминать весьма многихъ доказательствъ, изложенныхъ въ моемъ *Отвѣтъ г-ну Мишо* въ пользу православнаго воззрѣнія на Filioque и Пресуществленіе, то каждый, кто дорожитъ *честностью* въ полемикѣ и въ то же время желалъ-бы возражать мнѣ, *правственно обязанъ* разсматривать и оцѣнивать *настоящій* мой трудъ *непрерывно* въ связи съ *упомянутымъ* моимъ сочиненіемъ<sup>1)</sup>.

## I.

Какъ Русскій богословъ безъ имени, такъ и г. профессоръ Мишо утверждаютъ, будто я „нападаю“ на старокатоликовъ и ихъ защитниковъ<sup>2)</sup>. Это—умышленная неправда. Сколько знаю

<sup>1)</sup> Оно выѣтается и въ видѣ отдѣльно изданной брошюры, а въ качествѣ журнальной статьи было напечатано въ журналѣ: „Вѣра и Разумъ“ въ послѣдней его книжкѣ за 1898 и въ первыхъ четырехъ книжкахъ за 1899-й годъ.

<sup>2)</sup> Стран. 583 и 585 въ 27 кн. *Revue*. Авторы причисляютъ меня вообще къ числу нападокъ на старокатоликовъ.

о себѣ самомъ, я никогда ни на кого не нападалъ и вообще втеченіе моей болѣе чѣмъ 28-лѣтней литературной дѣятельности, а только защищалъ дорогія мнѣ мои вѣрованія и убѣжденія отъ постороннихъ нападокъ на нихъ и при этомъ самозащищался иногда отъ взводившихся на меня неправильныхъ обвиненій, могшихъ вредить тому святому дѣлу, которому по-сильно служилъ я и служу. Этимъ я выполнялъ лишь долгъ свой передъ св. церковью и предъ своей совѣстью. Всякій христіанинъ, когда доходятъ до него нападки противъ вѣры, имъ исповѣдуемой, *обязанъ*, по справедливому замѣчанію. А. Ст. Хомякова, *оборонять* её, не выжидая особаго на то уполномочія <sup>1)</sup>. Нападки-же со стороны старокатоликовъ на православное ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца и о Пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи начались очень давно и ведутся разнообразно, какъ это каждый можетъ прослѣдить даже и по журналу: *Revue*. Я, однако-же, не вступалъ въ полемику съ старокатоликами до тѣхъ поръ, пока не началась г. Кирѣевымъ пропаганда старокатолическихъ заблужденій въ нашей отечественной печати, къ вѣчному *стыду* для послѣдней, и пока не благоугодно было редакціямъ а) *Deutscher Mercur* и б) *Revue* высокоумѣрно и поіезуитски вмѣшаться въ мою полемику съ г. Кирѣевымъ. Разнообразно унижая меня и понося мою отповѣдь послѣднему, г. Мишо даже прямо и настойчиво *вызывалъ* меня на отвѣтъ и ему самому <sup>2)</sup>. Что касается Русскаго богослова безъ имени, то вѣдь и онъ первый „напалъ“ на православное ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца, тѣмъ самымъ очень угодивши старокатоликамъ и г. Кирѣеву и заслуживши всяческія отъ нихъ похвалы за свое пособничество имъ. Теперь, по поводу моей отповѣди г-ну Мишо, безымянный Русскій богословъ самъ-же, хотя и голословно, подаётъ свой голосъ и по вопросу о Пресуществленіи безъ всякаго вызова съ моей стороны и чрезъ то впутывается въ полемику мою съ старокатоликами и г. Кирѣевымъ уже по другому предмету <sup>3)</sup>. Зачѣмъ-же, въ виду всего этого, укорять меня въ

<sup>1)</sup> Стран. 33 во 2 т. *Сочиненій*.

<sup>2)</sup> Стран. 128 и 129 въ 21 кн. *Revue*.

<sup>3)</sup> Стран. 583—584 и друг. въ 27 кн. *Revue*.

томъ, будто я „нападаю“ на старокатоликовъ и ихъ защитниковъ? Вѣдь этотъ укоръ—явно лживый.

Русскій богословъ безъ имени и г. профессоръ Мишо утверждаютъ, будто-бы говорю, что вѣроученіе старокатоликовъ неопредѣленно, что старокатолическая доктрина можетъ превратиться современемъ въ простую моральную доктрину, какъ напримѣръ у Эгиди, и что не различаю въ старокатоличествѣ оффиціального или церковнаго ученія отъ мнѣній и взглядовъ старокатолическихъ богослововъ <sup>1)</sup>. Навязывая мнѣ такой отзывъ о старокатолицизмѣ и о старокатоликахъ, упомянутые оппоненты мои передаютъ, какъ и въ большинствѣ другихъ случаевъ, совсѣмъ не то, что говорилъ я, а свои собственные *измышленія*, чѣмъ и вводятъ въ обманъ читающую публику.

Уже изъ *первой* моей брошюры по старокатолическому вопросу, предварительно напечатанной въ 5 книжкѣ *Христ. Чтенія* за 1897 годъ, видно, что, по *моему* мнѣнію, вѣроученіе старокатоликовъ, за исключеніемъ нелѣпой приверженности ихъ къ *Filioque*, какъ къ справедливому, будто-бы, богословскому мнѣнію, и неразумнаго отверженія ими Пресуществленія, чуждо инославныхъ заблужденій, т. е. папистическихъ и протестантскихъ, а слѣдовательно православно <sup>2)</sup>. Вотъ почему я полемизировалъ и полемизирую *только* по вопросамъ о *Filioque* и Пресуществленіи. О неопредѣленности *вообще* старокатолическаго вѣроученія я нигдѣ не говорилъ и даже не могъ говорить. Потому-то, безымянный Русскій богословъ и г. профессоръ Мишо и не указали, гдѣ-же я толковалъ о неопредѣленности вѣроученія старокатоликовъ, и ограничились, какъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ, голословнымъ неправильнымъ завѣреніемъ, совпадающимъ съ явнымъ лжесвидѣтельствомъ, тѣмъ болѣе, что они не сдѣлали ни малѣйшей оговорки въ мою пользу. Мои оппоненты въ правѣ были говорить лишь о слѣдующемъ. Въ *Отвѣтъ* г-ну Мишо я констатировалъ, во-первыхъ, тотъ фактъ, что Роттердамская старо-

<sup>1)</sup> Ibid. стран. 584 и 585 и стран. 586 и 588.

<sup>2)</sup> Стран. 41 въ отдѣл. брошюрѣ моего *Письма А. А. Курьеву* (по старокатол. вопросу).

католическая коммиссія, раньше прямо именовавшая Сына Божія сопричиною или второй причиною бытія Духа Святаго, въ послѣднемъ своемъ заявленіи по адресу Петербургской синодальной коммиссіи уклонилась отъ необходимаго категорическаго отвѣта на вопросъ: принимаютъ-ли старокатолики православное ученіе объ исхожденіи Духа Святаго лишь отъ Отца и отрекаются-ли отъ признанія, — хотя-бы только въ богословско-умозрительной области, — Сына Божія сопричиною или второй причиною бытія Духа Святаго <sup>1)</sup>. Во-вторыхъ, я констатировалъ тотъ фактъ, что Роттердамская коммиссія, въ прежнихъ своихъ заявленіяхъ не выступавшая съ прямымъ отрицаніемъ *тѣлеснаго* присутствія Христа въ таинствѣ евхаристіи, въ послѣднемъ-же своемъ заявленіи хотя и говорить для чего-то о вкушеніи вѣрующими тѣла и крови Христовыхъ въ упомянутомъ таинствѣ, тѣмъ не менѣе прямо утверждаетъ, будто Спаситель присутствуетъ въ немъ *не материально, не плотски* <sup>2)</sup>. Объ этомъ-то важномъ фактѣ, безспорно свидѣтельствующемъ объ уклончивости и самопротиворѣчii *оффиціальны*хъ представителей старокатолицизма въ формулировкѣ ученія ихъ объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому и объ евхаристіи, поіезуитски умолчали какъ Русскій богословъ безъ имени, такъ и г. Мишо, чтобы предъ читателями не выставить моеѣ правоты и своего лжесвидѣтельства противъ меня.

Не правда-же, будто не различаю въ старокатоличествѣ *оффиціального* или церковнаго ученія отъ *мнѣній* и взглядовъ старокатолическихъ богослововъ. Гдѣ это различіе существуетъ, тамъ имѣю дѣло только съ послѣдними <sup>3)</sup>. Мало того: мнѣ приходилось отмѣчать своего рода разногласіе даже между заявленіями Роттердамской старокатолической коммиссіи и нѣкоторыми изъ старокатолическихъ катехизисовъ <sup>4)</sup>. Главное же дѣло — въ томъ, что доселѣ оспаривалъ я и оспариваю такіа старокатолическіа воззрѣнія, по которымъ существуетъ полное

<sup>1)</sup> Стран. 165 и 166 въ отдѣл. оттискѣ „Отвѣта“.

<sup>2)</sup> Ibid. Стр. 168 и 169.

<sup>3)</sup> Ibid. Стр. 15 и др.

<sup>4)</sup> Стран. 24 въ моемъ *Отвѣтѣ Нѣмецкому Меркуру* (по отдѣл. оттиску).

единомысліе между „официально-церковными“ старокатоликами и частными старокатолическими богословами. Роттердамская старокатолическая комиссія доселѣ высказывала такія мнѣнія по вопросамъ о Fatioque и Пресуществленіи и приводила въ пользу ихъ такіе въ общемъ аргументы, которые предварительно или послѣ высказывались и высказываются тѣми самыми старокатолическими богословами, съ коими я полемизировалъ непосредственно или коихъ принужденъ былъ касаться въ своей полемикѣ. На все это имѣются прямыя и ясныя указанія въ моихъ брошюрахъ по старокатолическому вопросу. Даже если-бы и не было у меня соответствующихъ дѣлу указаний, Русскій богословъ безъ имени и г. Мишо все-таки не въ правѣ были-бы упрекать меня за отождествленіе „официальнаго или церковнаго“ вѣроученія старокатоликовъ съ мнѣніями ихъ богослововъ. Вѣдь и лица, лжесвидѣтельствующія противъ меня, сходятся съ *официальной* Роттердамской комиссіею въ признаніи Сына Божія соучастникомъ въ исхожденіи Духа Святаго къ бытію и въ отверженіи Пресуществленія въ таинствѣ евхаристіи.

Совершенно несправедливо-же утверждаютъ Русскій богословъ безъ имени и г. Мишо, будто-бы, по моимъ словамъ, старокатолическая доктрина можетъ нѣкогда превратиться въ простую моральную доктрину, какъ наприм. у Эгиди. На самомъ дѣлѣ я говорилъ другое, а не это. Мною была доказываема собственно та мысль, что *самъ по себѣ* принципъ Викентія Лиринскаго не въ состояніи *непрерывно* приводить изслѣдователя къ истинно-вселенскому христіанскому вѣроопредѣленію и вѣропониманію. Въ доказательство этой мысли сослался я, между прочимъ, на протестантскую богословскую литературу вообще и въ частности на нѣкоторыхъ отдѣльныхъ представителей ея, въ числѣ которыхъ былъ упомянутъ мною и Эгиди, отбросившій изъ христіанства всю догматическую сторону его и низведшій его на степень моральной доктрины. Вслѣдъ за этой ссылкой у меня значитъ слѣдующее: „само собою разумѣется, что и такого рода протестантскіе богословы выдаютъ свои фантазіи за результатъ безпристрастнаго историческаго изслѣдованія и *по-своему* эксплуатируютъ принципъ Викентія

Лиринаго, хотя-бы и не упоминали о немъ“ <sup>1)</sup>). Вопросы-же о томъ, могутъ или не могутъ старокатолическіе богословы дойти до того, до чего дошелъ наприм. Эгиди, я вовсе не затрогивалъ, считая всякія предсказанія неумѣстными и недозволительными. Касательно старокатолическихъ богослововъ я замѣтилъ только, что, хотя они и ратуютъ за принципъ Викентіа Лиринаго, однако-жъ разногласятъ между собою въ опредѣленіи и пониманіи того, какова по своему существу истинная и всегдашняя догматика христіанства, и подтвердилъ свое замѣчаніе нѣсколькими фактами <sup>2)</sup>). Какъ видятъ читатели, безымянный Русскій богословъ и г. профессоръ Мишо сказали о мнѣ умышленную неправду. Но второй изъ нихъ не ограничился и этимъ. Вмѣсто того, чтобы опровергнуть или принять мое мнѣніе о недостаточности одного „голага“ принципа Викентіа Лиринаго, онъ бездоказательно коритъ меня мнимымъ моимъ незнакомствомъ съ значеніемъ и употребленіемъ этого принципа <sup>3)</sup>). Приэтомъ, г. профессоръ Мишо *скрылъ* отъ своихъ читателей, что именно я—то и указалъ на надлежащее значеніе и употребленіе упомянутого принципа, основываясь на собственныхъ словахъ виновника его, т. е. Викентіа Лиринаго <sup>4)</sup>). Профессоръ Мишо не только замолчалъ это, но и вздумалъ поучать меня и укорять. Но развѣ поступаютъ такъ истиннолюбивые люди? Къ числу ихъ, очевидно, вовсе не принадлежатъ мои оппоненты.

Они, затѣмъ, протестуютъ противъ того, будто я выдаю свои *личныя* богословскія мнѣнія по вопросамъ о Filioque и Пресуществленіи не только за мнѣнія всѣхъ православныхъ богослововъ, но даже за ученіе самой православной церкви <sup>5)</sup>). Это тяжкое обвиненіе вводится на меня съ *особенной* настойчивостью и рѣзкостью г. Кирѣевымъ. Такъ, онъ категорически говоритъ о себѣ на 135-й страницѣ VII-й книжки *Христіанскаго Чтенія* за минувшій годъ, будто онъ не думалъ и не думаетъ ополчаться противъ православнаго ученія по вопросу о

<sup>1)</sup> Стран. 15 въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Стран. 588 и 589 въ 27 кн. *Revue*.

<sup>4)</sup> Стран. 109—112 въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо.

<sup>5)</sup> Стран. 583, 586 и друг. въ 27 кн. *Revue*.



Filioque и Пресуществленіи, а возстаетъ „противъ ученія с-нихъ г-на Гусева“. Еще въ своемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо я достаточно доказалъ, что указанное обвиненіе, взводимое на меня, есть не иное что, какъ одна изъ самыхъ возмутительныхъ неправдъ, поіезуитски измышляемыхъ и пускаемыхъ въ ходъ моими антагонистами ради ихъ недобрыхъ цѣлей.

Въ доказательство того, что отстаиваемыя мною воззрѣнія суть воззрѣнія самой наличной православной церкви, я ссылался какъ на символическія ея книги: *Православное исповѣданіе* и *Посланіе восточныхъ патріарховъ*, такъ и на отвѣты С.-Петербургской синодальной комиссіи, какіе давала послѣдняя по поводу заявленій Роттердамской старокатолической комиссіи. При этомъ, я даже *просилъ* моихъ оппонентовъ не взводить на меня явно ложнаго обвиненія <sup>1)</sup>. Что С.-Петербургская синодальная комиссія не однократно требовала отъ старокатоликовъ, чтобы они отреклись отъ Filioque, даже какъ отъ частнаго богословскаго мнѣнія, и признали „предложеніе—пресуществленіе“ въ таинствѣ евхаристіи, если они желаютъ вступить въ каноническое общеніе съ православной церковью, это хорошо должно быть извѣстно не только всѣмъ читателямъ въ особенности „Церковнаго Вѣстника“, въ которомъ первоначально печатались отвѣты означенной комиссіи и затѣмъ цитовались въ нѣкоторыхъ другихъ періодическихъ изданіяхъ, но и старокатолическимъ богословамъ и ихъ русскимъ единомышленникамъ. Что въ *Православномъ исповѣданіи* и въ *Посланіи восточныхъ патріарховъ* заключается ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи, это хорошо-же извѣстно старокатолическимъ богословамъ и ихъ русскимъ единомышленникамъ, какъ видно и изъ ихъ отвѣтовъ мнѣ. Не могутъ не знать эти господа и того, что *Православное исповѣданіе* и *Посланіе восточныхъ патріарховъ* <sup>2)</sup> признаются „символическими“ книгами не только въ русской церкви, но и во всѣхъ православныхъ восточныхъ патріархатахъ, равно какъ въ Болгаріи, Сербіи, Румы-

<sup>1)</sup> Страницы 6—8 въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо.

<sup>2)</sup> Для краткости ниже буду именовать первую изъ этихъ книгъ: *Исповѣданіе*, а вторую: *Посланіе*.

ніи и вообще повсюду, гдѣ находятся православные. Но и этого мало. Старокатолическіе богословы, Русскій богословъ безъ имени и г. Кирѣевъ должны знать и, конечно, знаютъ слѣдующее. По *Чину избранія и рукоположенія архіерейскаго*, избранный во епископа прежде, чѣмъ пріять „хиротонію архіерейскія благодати“, исповѣдуетъ „яснымъ и великимъ гласомъ, во услышаніе всѣхъ“, во святомъ храмѣ Божіемъ, что онъ чтитъ „единое начало“ и признаетъ „Отца *единою* виною Сына и Духа“ и что онъ „вѣруетъ и мудрствуетъ совершатися въ Божественнѣй литургіи *пресуществленію* тѣла и крове Христовы, яко восточніи и наши Россійскіе учителя *древніе* учать“ <sup>1)</sup>. Не только такъ самому вѣровать и исповѣдывать, но и требовать отъ будущей своей паствы такого-же вѣрованія и исповѣданія каждый, хиротонисуемый во епископа, клятвенно обѣщается предъ лицомъ самого Бога и въ присутствіи сонма епископовъ и находящагося во храмѣ народа.

Не смотря на все это, мои оппоненты *снова и снова* утверждаютъ, будто, отстаивая ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствахъ евхаристіи, я проповѣдую и защищаю *личныя* свои мнѣнія. Какъ это ни прискорбно говорить, но *теперь* положительно вынуждаюсь сказать, что мои противники не только поступаютъ *безчестно*, но и *цинически* рисуются *нечестнымъ* отношеніемъ къ дѣлу. Вѣдь *неопровержимо* то, что ученіе, которое усиленно отстаиваю отъ нападокъ со стороны старокатоликовъ и г. Кирѣева, есть ученіе наличной православной церкви. Можетъ ли же какой бы то ни было православный богословъ,—греческій, русскій, болгарскій или иной,—допускать въ какомъ-либо видѣ Filioque и отвергать ученіе о Пресуществленіи, коль скоро онъ не хочетъ становиться въ явную *оппозицію* по отношенію къ той церкви, къ которой принадлежитъ? Здравый смыслъ не допускаетъ никакого другого отвѣта на этотъ вопросъ, кромѣ отрицательнаго. Вотъ почему въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо я и высказалъ слѣдующее: „то, что мнѣ приходилось и приходится говорить по вопросу о Filioque, по

<sup>1)</sup> Стран. 388, 408 и 409 въ сочиненіи о. А. П. Мальцева: „Таинства правосл. католич. восточной церкви“ (Берлинъ; 1898 г.).

существо *долженъ* говорить и *каждый* изъ православныхъ христіанъ, знакомый съ ученіемъ своей церкви и отнюдь не желающій быть измѣнникомъ или своего рода Іудею по отношенію къ ней“ <sup>1)</sup>. Это самое вынуждаюсь сказать и теперь. Поэтому, безимянный Русскій богословъ и г. Мишо, возводя меня чуть не на степень вождя какой-то партіи, клеветуютъ уже не на меня только, но и вообще на православныхъ богослововъ, когда утверждаютъ, будто только я и какіе-то мои сторонники или друзья („*mr. Gousseff et de ses amis; les amis de mr. Gousseff*“) безусловно отвергаемъ *Filioque* и отстаиваемъ ученіе о Пресуществленіи <sup>2)</sup>. Изъ православныхъ богослововъ, обыкновенно вѣрныхъ догматическому ученію своей церкви, вѣдь не было и нѣтъ ни одного, который-бы высказывался иначе, чѣмъ высказываюсь. А что касается Русскаго богослова безъ имени, г. Кирѣева и о. П. Я. Свѣтлова, на страницахъ журнала: *Странникъ* мимоходомъ и бездоказательно высказавшагося за *Filioque* и *противъ* ученія о Пресуществленіи <sup>3)</sup>, то вѣдь они этими странными своими воззрѣніями *сами* выключаютъ себя изъ сонма *православныхъ* богослововъ, хотя бы и воображали, будто они—представители какого-то якобы прогрессивнаго „типа богословской мысли“ въ православіи. Думаю, впрочемъ, что послѣдній изъ этой тріады въ данномъ случаѣ не столько высказываетъ свои убѣжденія, сколько челоуѣкоугодничаетъ, чтобы выставить себя „особенно передъ Европою“ самымъ передовымъ русскимъ богословомъ. Второй же изъ ней—вовсе *не богословъ*, какъ это видно уже изъ того одного, что онъ не имѣетъ понятія даже о догматѣ. Г. Кирѣевъ подъ догматомъ разумѣетъ „безусловно непогрѣшительное правило для *вѣры* и *нравственности* христіанъ“ <sup>4)</sup>, а между тѣмъ каждому порядочному гимназисту извѣстно, что правила *нравственности* отнюдь не догматы. Что же касается „Русскаго богослова“ безъ имени, то этотъ „богословъ“, желая отстоять *Filioque*,

<sup>1)</sup> Стран. 8 въ *Отѣтъ* г-ну Мишо.

<sup>2)</sup> Стран. 584, 585 и друг. въ 27 кн. *Ревие*.

<sup>3)</sup> Стран. 61 и 62 въ 5—6 книжкѣ *Странника* за 1898 г. Упомяну объ о. Свѣтловѣ во избѣжаніе упрековъ, будто я ради своей цѣли скрываю не единичныхъ со мною.

<sup>4)</sup> Стран. 132 въ 7 кн. *Христ. Читенія* за 1899 г.

какъ богословское мнѣніе, самъ наносить ему сокрушительный ударъ уже тѣми самопротиворѣчіями, въ которыхъ путается безвыходно <sup>1)</sup>. Какой-же и это богословъ?!...

Русскій богословъ безъ имени и г. Мишо ложно же говорить, будто стараюсь *навязать* старокатоликамъ ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца, будто настаиваю на ихъ *подчиненіи* той церкви, къ которой имѣю счастье принадлежать, и будто приношу ей-же самой вредъ, усвоая-де ей тотъ духъ честолюбиваго и властолюбиваго преобладанія, которымъ заражено папство, и чрезъ то отталкивая-де отъ ней ищущихъ единенія съ нею <sup>2)</sup>. О навязываніи православнаго ученія старокатоликамъ и о тому подобныхъ притязаніяхъ съ чьей бы то ни было православной стороны не должно-бы быть никакой рѣчи.

Старокатолики *сами* изъявили и изъявляютъ желаніе вступить въ тѣсное общеніе съ православной церковью. Но такое общеніе допустимо *только* въ случаѣ принятія ими *всего* православно-догматическаго ученія. Это—*азбучная истина*, признавать которую должны прежде всего сами старокатолики. Не могутъ не признавать ея и сыны православной церкви. Положимъ, старокатолики считаютъ только богословскимъ мнѣніемъ, а не догматомъ, ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи. Но развѣ обязаны сыны православной церкви раздѣлять этотъ взглядъ въ угодность старокатоликамъ? Со стороны послѣднихъ вѣдь было-бы уже дѣйствительно рѣзкимъ проявленіемъ самой надмѣнной притязательности, если-бы они думали такъ. Должно же быть имъ вѣдомо, что каждый епископъ той церкви, въ общеніе съ которою желали-бы вступить они, давалъ торжественную клятву предъ самимъ Богомъ *всегда* исповѣдывать ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи и внушать его паствѣ своей. Уже это одно обстоятельство ясно и непререкаемо говоритъ каждому здравомыслящему человѣку, что та церковь, общенія съ которой домогаются старокатолики, видитъ

<sup>1)</sup> Стран. 53—56 и друг. въ томъ *Отъѣзѣ* г-ну Мишо.

<sup>2)</sup> Стран. 587 въ 27 кн. *Revue*.

въ указанномъ ученіи *догматъ*, а не богословское мнѣніе. Могутъ-ли и должны-ли разсчитывать на принатіе въ лоно православной церкви тѣ, кто не раздѣляетъ упомянутого православнаго ученія? Разсчитывать на это значить въ сущности разсчитывать на измѣну со стороны православныхъ епископовъ данной ими присягѣ. Но въ такомъ-то разсчетѣ и проявляется честолюбивая и властолюбивая притязательность. Тутъ сказывается и большое неуваженіе къ православнымъ епископамъ. На какомъ основаніи старокатолики дерзаютъ думать, будто кто-либо изъ этихъ епископовъ способенъ измѣнить своей присягѣ?! Наконецъ, разсчитывать указаннымъ образомъ значить обнаруживать и неразсудительность. Допустимъ невѣроятное, что напримѣръ два—три чьихъ либо епископа по недомыслию-ли или по какому-нибудь челоуѣкоугодничеству рѣшились бы настаивать на приобщеніи старокатоликовъ къ православной церкви безъ принатія ученія объ исхожденіи Духа Святаго *только* отъ Отца и о *Пресуществленіи* въ евхаристіи. Развѣ выиграли-бы чрезъ это старокатолики? Вѣдь противъ общенія ихъ съ православной церковью возстали-бы не только всѣ остальные епископы православной церкви, но и всѣ разумѣющіе дѣло сыны ея, не исключая и мірянъ.

Какъ-же не уразумѣютъ старокатолики той очевидной истины, что имъ ничего другого не остается, какъ или добровольно и искренно принять упомянутое ученіе православной церкви, или же оставить всякую надежду на каноническое общеніе съ нею. Вѣдь другого выхода для нихъ нѣтъ и быть не можетъ. Если г. Кирѣевъ и Русскій богословъ безъ имени своимъ заступничествомъ за ихъ заблужденія поддерживаютъ въ нихъ и даже разжигаютъ неосуществимыя притязанія и надежды, то именно они-то *много* и вредятъ какъ православной церкви, такъ и своимъ протезѣ. Сѣтовать-ли на меня, поносить-ли меня слѣдуетъ за то, что поступаю иначе? Напротивъ, старокатолическіе богословы должны-бы быть даже признательны ко мнѣ за то, что не поддерживаю въ нихъ напрасныхъ иллюзій, а приглашаю ихъ *внимательно* и *добросовѣстно* обсудить высказываемое мною противъ *Filioque* и въ пользу уче-

нія о Пресуществленіи. Между тѣмъ, г. Мишо и его сподвижники поступаютъ по отношенію къ моимъ статьямъ или брошюрамъ такъ, какъ могутъ поступать лишь люди неистиннолюбивые и до крайности заносчивые. Этимъ старокатолическіе богословы вредятъ тоже только себѣ самимъ и своимъ единокѣрцамъ, возбуждая въ православной читающей публикѣ невольное предубѣжденіе противъ нихъ и невольную боязнь за послѣдствія сближенія съ гордыми и неистиннолюбивыми людьми.

Неистиннолюбіе и крайняя заносчивость моихъ оппонентовъ выразились, между прочимъ, и въ слѣдующемъ заявленіи г. Мишо. Имѣя въ виду мою, направленную противъ старокатолическихъ заблужденій, полемику, онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ завѣраетъ своихъ читателей, будто-бы въ ней нѣтъ *никакого* опроверженія упомянутыхъ заблужденій <sup>1)</sup>, а предлагается только „жалкая психологія“ (*déplorable psychologie*) въ вопросѣ о Filioque и еще „болѣе жалкая химія“ (*chimie plus déplorable*) въ вопросѣ о Пресуществленіи <sup>2)</sup>. Забѣдительно, что г. Мишо, высказывая столь высококѣрный и презрительный отзывъ о моихъ полемическихъ трудахъ по старокатолическому вопросу, не только *ничѣмъ* не подтвердилъ справедливости такого отзыва, но и тщательно скрылъ отъ своихъ читателей приведенные мною разнообразныя доводы противъ Filioque и въ пользу ученія о Пресуществленіи. Дѣлаетъ онъ это уже не въ первый разъ. На основаніи хранящагося у меня нѣкогдаго документа, который современемъ, быть можетъ, напечатается, удостовѣрю, что нѣкогда г. профессору Мишо даже было предлагаемо для *Revue* довольно подробное и объективное, на нѣмецкомъ языкѣ, изложеніе содержанія двухъ моихъ брошюръ по вопросу о Filioque и Пресуществленія, но онъ отказался напечатать доставленный ему рефератъ и въ то же время выступилъ противъ меня съ бранчивой и, конечно, голословной филиппикой. Такое нарочитое и систематическое замалчиваніе приводимыхъ мною въ пользу православнаго ученія аргументовъ практикуется, конечно, не безъ злонамереннаго для истины умысла. Если-бы они были изложены

<sup>1)</sup> Ibid. Стран. 586 и 587.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 587.

предъ читателями по возможности обстоятельно и въ то же время точно, то даже г. Мишо устыдился-бы утверждать въ *Revue*, будто мною *нисколько* не опровергнуты соображенія и доводы за Filioque и *противъ* Пресуществленія. Тогда и въ средѣ заграничныхъ читателей *Revue* вѣдь нашлись-бы разсудительные и добросовѣстные люди, которые признали-бы приговоръ г. Мишо заносчивой ложью, свидѣтельствующей только объ его безсиліи опровергнуть меня. Для русскихъ-же читателей а) моего прежняго *Отвѣта* г-ну Мишо и б) направленной имъ противъ меня новой печатной „вылазки“ въ *Revue заносчивая ложь* упомянутого приговора о мнѣ вполнѣ очевидна уже и изъ слѣдующаго.

Въ вопросѣ о Filioque я не предлагалъ не только „жалкой психологіи“, но и *никакой* психологіи. Противъ Filioque я высказывался на основаніи Свящ. Писанія, соборныхъ вѣроопредѣленій и твореній св. отцовъ и учителей церкви. Если же по необходимости и обращался я къ иного рода аргументаціи, доказывая недопустимость Filioque даже въ качествѣ богословскаго мнѣнія, то и въ этомъ случаѣ не становился на почву *психологіи* въ дѣйствительномъ значеніи этого слова, а прибѣгалъ къ метафизическимъ и затѣмъ къ логическимъ доводамъ. Доказывая православное ученіе о пресуществленіи, я стоялъ главнымъ образомъ на почвѣ Свящ. Писанія, соборныхъ постановленій и святоотеческихъ свидѣтельствъ. Имѣя же въ виду философскіе, естественнонаучныя и въ частности фیزیологическіе аргументы старокатолическихъ богослововъ и ихъ единомышленниковъ противъ ученія о Пресуществленіи, я опровергалъ ихъ доводами соотвѣтственнаго свойства. Что въ вопросѣ о Пресуществленіи я не только не предлагалъ „жалкой химіи“, но, напротивъ, возставалъ противъ ссылокъ даже и не на „жалкую“ химію, это—безспорный же фактъ. Такъ, напримѣръ, имѣя въ виду слова г. Мишо, будто ученіе о Пресуществленіи непременно предполагаетъ „химическое“ превращеніе сущности хлѣба и вина въ сущность тѣла и крови Спасителя, я высказалъ противъ этихъ словъ слѣдующее замѣчаніе: „вѣдь мы не знаемъ сущности ни хлѣба и вина, ни тѣла и крови Христовыхъ, а потому не имѣемъ ни малѣй-

наго основанія прилагать къ этимъ сущностямъ тѣхъ законовъ и процессовъ, какіе наблюдаются въ томъ, что служить *личью* обнаруженіемъ или проявленіемъ ихъ“ <sup>1)</sup>).

Не только г. профессоръ Мишо, но и Русскій богословъ безъ имени уклонились отъ разбора моихъ мыслей и доводовъ по вопросамъ о Filioque и Пресущественіи, не коснувшись, какъ я сказалъ, ни одного соображенія, ни одного аргумента, выставленныхъ мною въ пользу православнаго ученія объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца и о Пресуществленіи въ таинствахъ евхаристіи. Чѣмъ-же мотивируетъ, напримѣръ, второй изъ нихъ прямой отказъ свой отъ серьезныхъ преній? Тѣмъ, что я и онъ различно понимаемъ эти вопросы <sup>2)</sup>. Оппонентъ хочетъ сказать этимъ, очевидно, то, что дѣло касается, по его убѣжденію, не догматовъ, а богословскихъ мнѣній, различіе въ коихъ неизбѣжно—де и даже въ высшей степени полезно, какъ замѣчаетъ г. Мишо <sup>3)</sup>).

Придуманнѣйшій предлогъ сколько странный, столько-же и фальшивѣйшій. Различіе въ пониманіи какого-нибудь вопроса не только не должно служить причиною уклоненія отъ преній, а, наоборотъ, условливаетъ ихъ собою и вызываетъ. Особенно если вопросъ касается важнаго предмета, то людямъ даже необходимо придти ко взаимному соглашенію въ уразумѣніи существа вопроса. А это-то и нужно сказать касательно вопроса о Filioque и Пресуществленіи. Тогда какъ безымянный Русскій богословъ еще въ XXIV книжкѣ *Revue* объявилъ ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца не болѣе, какъ богословскимъ мнѣніемъ, я доказывалъ, основываясь на данныхъ, находящихся даже въ его собственной статьѣ, что это ученіе имѣетъ догматическій характеръ. Независимо и отъ этого, въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо отчасти приводятся или совершенно новые, или же въ новомъ освѣщеніи аргументы не только по вопросу о Пресуществленіи, но до известной степени и по вопросу о Filioque <sup>4)</sup>. Въ виду этого до-

<sup>1)</sup> Стран. 157 въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо.

<sup>2)</sup> Стран. 583 въ 27 кн. *Revue*.

<sup>3)</sup> Ibid. Стран. 586.

<sup>4)</sup> Это замѣчаніе направлено противъ г.г. Мишо и Кирѣева.



зводително-ли уклоняться отъ серьезныхъ преній по данному предмету и въ то же время заносчиво высказывать общія банальныя фразы, въ сущности лишенные всякаго значенія? Дѣлать это можно лишь въ томъ случаѣ, если оппоненты сознаютъ невозможность отстоять въ серьезномъ спорѣ свой неправильный взглядъ на дѣло. Полагаю, что именно это-то и послужило причиною уклоненія отъ серьезнаго и добросовѣстнаго литературнаго диспута. Мои-ли оппоненты могли-бы удержаться отъ разгрома моей аргументаціи, если-бы чувствовали, что подъ ихъ мнѣніями твердая почва?!

Допустимъ, однако, что вопросы о Filioque и Пресуществленіи относятся собственно къ области богословскихъ мнѣній, а не къ догматической сферѣ. Развѣ и изъ этого слѣдуетъ, будто разумныя и добросовѣстные споры касательно ихъ совершенно излишни. Старокатолическіе богословы и ихъ русскіе единомышленники глубоко ошибаются, утверждая, будто разногласіе въ богословскихъ мнѣніяхъ всегда неизбѣжно и плодотворно само по себѣ. Хотя и самъ я высказывался въ *Отвѣтъ* г-ну Мишо за свободу богословскихъ мнѣній и доселѣ остаюсь при томъ-же взглядѣ <sup>1)</sup>, однако-же полагалъ и полагаю, что и въ нихъ не разномысліе, а, напротивъ, единомысліе должно быть *цѣлію* желаній и стремленій богослововъ и вообще христіанъ, конечно, тамъ, гдѣ единомысліе *вполнѣ* достижимо и выражаетъ собою *наибольшее* приближеніе къ истинѣ. Не даромъ-же единомысліе внушается намъ въ обязанность самымъ Божественнымъ Откровеніемъ (1 Петр. III, 8; Римл. XII, 16). Не даромъ-же и православная церковь требуетъ отъ насъ въ частности того, чтобы мы „единомысліемъ“ исповѣдывали Отца и Сына и Святаго Духа—Троицу единосущную и нераздѣльную. Но какое-же единомысліе тамъ, гдѣ одни признаютъ Отца единственной причиною бытія Духа Святаго, а другіе допускаютъ въ этомъ и соучастіе Сына? Чтѣ церковь внушаетъ по отношенію къ ученію о Пресв. Троицѣ, то же самое предполагается сю, конечно, и по отношенію къ нашимъ сужденіямъ о таинствѣ евхаристіи. Умствен-

<sup>1)</sup> Стран. 69 и 70 въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо.

ная анархія, господство тѣхъ или иныхъ разногласій, хотя бы и въ области богословскихъ мнѣній, должны быть лишь временнымъ явленіемъ, умѣстнымъ и терпимымъ до тѣхъ только поръ, пока не выяснилось, какое изъ разнородныхъ богословскихъ мнѣній, относящихся къ одному и тому-же предмету, сравнительно основательнѣе и несомнѣнно ближе къ истинѣ. Двухъ одинаково основательныхъ и одинаково близкихъ къ ней богословскихъ мнѣній вѣдь не можетъ быть по самому существу дѣла. Для истиннолюбиваго же и добросовѣстнаго чловѣка становится не только обязательнымъ, но и просто необходимымъ отреченіе отъ менѣе основательнаго и менѣе достовѣрнаго мнѣнія въ пользу наиболѣе основательнаго и наиболѣе достовѣрнѣйшаго мнѣнія. А какое изъ различныхъ мнѣній, касающихся одного и того-же предмета предпочтительнѣе въ указанномъ отношеніи, это наилучше выясняется путемъ разумныхъ и добросовѣстныхъ преній. Значить, если бы вопросы о Filioque и Пресуществленіи и дѣйствительно относились лишь къ области богословскихъ мнѣній, всё-таки Русскій богословъ безъ имени и г. Мишо были-бы совершенно неправы, держась своего воззрѣнія съ заносчивымъ и фальшивящимъ упрямствомъ и не склоняясь на сторону нисколько не опровергнутаго ими мнѣнія.

Въ свое оправданіе напрасно стали бы ссылаться мои оппоненты на то, что богословамъ пришлось-бы „заснуть“ надъ своими вѣроисповѣдными системами, если бы они и въ области богословскихъ мнѣній были единомысленны. Во-первыхъ, не всѣ богословскія мнѣнія относятся къ такимъ одинаково перво-степеннымъ и важнымъ предметамъ, какъ наприм. ученіе объ исхожденіи Духа Святаго или объ образѣ присутствія Христа въ евхаристіи, да и не всѣ богословскія мнѣнія могутъ находить для себя одинаковую опору въ Божественномъ откровеніи или въ церковномъ преданіи въ обширномъ смыслѣ послѣдняго слова. Значить, и разномысліе тутъ далѣко не въ одинаковой мѣрѣ допустимо и законно. Во-вторыхъ, для свободнаго полѣта богословствующей мысли открывается широкій просторъ въ дѣлѣ философско-научнаго построенія догматической системы съ формальной стороны и затѣмъ въ обоснованіи и

раскрытіи догматическаго содержанія сообразно существу его и различнымъ запросамъ со стороны иныхъ-ли вѣроисповѣданій или же разныхъ направленій въ философско-научныхъ областяхъ, такъ или иначе соприкасающихся съ какимъ-нибудь догматическимъ ученіемъ православной церкви.

Напрасно же стали-бы мои оппоненты ссылаться ради самооправданія и на слова св. апостола Павла о томъ, что между христіанами надлежитъ быть и разномысліямъ (1 Кор. XI, 19) и что спорить о мнѣніяхъ не должно (Римл. XIV, 1). Апостолъ первыми изъ своихъ словъ вовсе не узаконяетъ разномысліи, не говоритъ того, будто-бы они нужны или желательны. Это видно уже изъ порицанія Имъ раздѣленій между христіанами, высказаннаго въ предъидущемъ стихѣ (17-мъ). Апостолъ, имѣя въ виду непохвальное въ нравственномъ отношеніи настроеніе нѣкоторыхъ изъ первенствующихъ христіанъ, говоритъ только о томъ, что при такомъ предсудительномъ настроеніи разномысліе неизбежно. А что разномысліе должно уступить свое мѣсто единомыслію, это видно изъ указанія Апостола на тѣхъ „искусныхъ“, которые при этомъ могутъ открыться (ст. 19-й) среди христіанъ и своимъ разумнымъ и вліятельнымъ словомъ привести всѣхъ ихъ къ единомыслію. По ученію Апостола вообще идеаль—не въ разномысліи, а въ единомысліи (Римл. XII, 16; 1 Тессал. V, 21). Говоря-же, что не должно спорить о мнѣніяхъ, Апостолъ, во-первыхъ, имѣлъ въ виду „немощихъ въ вѣрѣ“ (Римл. XIV, 1), а, во-вторыхъ, подъ мнѣніями отнюдь не разумѣлъ того, что относится, напримѣръ, къ ученію о Виновникѣ бытія Духа Святаго или объ образѣ присутствія Христа въ евхаристіи. У Апостола идетъ рѣчь о вкушеніи той или другой пищи и о тому подобныхъ по своему существу безразличныхъ предметахъ (Римл. XIV, 2—3, 5 и друг.). Впрочемъ, Апостолъ отнюдь не узаконялъ разногласій во мнѣніяхъ даже о пищѣ, какъ чистой или нечистой (Римл. XIV, 14), а лишь временно снисходилъ къ разномыслящимъ, пока они еще не научились правильному пониманію дѣла <sup>1)</sup>. Что же касается вообще

<sup>1)</sup> Къ старокатоликамъ, конечно, не приложима такая снисходительность.

споровъ о *мнѣніяхъ*, то Апостолъ не только не воспрещалъ ихъ безусловно, но, какъ извѣстно, и самъ неоднократно оспаривалъ мнѣнія, касавшіяся важныхъ предметовъ. Онъ требовалъ только избѣгать „глупыхъ и невѣжественныхъ состязаній“, не способныхъ вести къ чему-либо доброму (2 Тим. II, 23).

Итакъ, если-бы вопросъ о *Filioque* и о Пресуществленіи былъ дѣйствительно вопросомъ собственно о богословскихъ мнѣніяхъ, а не о догматическихъ истинахъ, все-таки отнюдь не вытекала-бы изъ этого ненужность соглашенія между старокатоликами и православными по вопросу объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому и объ образѣ присутствія Христа въ евхаристіи, однимъ изъ путей къ каковому соглашенію и являются разумныя и добросовѣстныя пренія. Св. апостолъ Павелъ обращается безразлично ко всѣмъ христіанамъ съ слѣдующимъ увѣщаніемъ: *умоляю васъ, братія, именемъ Господа нашего Іисуса Христа, чтобы вы говорили одно, и не было между вами раздѣленій, но чтобы вы соединены были въ одномъ духѣ и въ однихъ мысляхъ* (I Кор. I, 10). Эти слова Апостола прямо относятся и къ старокатоликамъ. Если послѣдніе желаютъ вступить въ каноническое общеніе съ православной церковью, то нравственно обязаны отречься отъ своего разногласія съ нею и по разсматриваемому важному предмету, т. е. по вопросамъ о *Filioque* и Пресуществленіи.

Третій мой оппонентъ, г. Кирѣвъ, въ *Послѣднемъ отѣтѣ* своемъ зашелъ дальше г. Мишо и Русскаго богослова безъ имени въ поправленіи даже самыхъ элементарныхъ требованій литературной этики, усиливаясь возбудить въ читающей публикѣ недовѣріе ко мнѣ и предубѣжденіе противъ защищаемого мною дѣла. Изъ всѣхъ замѣчаній, направленныхъ противъ меня этимъ оппонентомъ на 40 страницахъ его *Послѣдняго отѣта*, могу по совѣсти признать справедливыми только два, но они не имѣютъ *никакого* отношенія къ предмету нашего спора. Первое касается неправильнаго напечатанія фамиліи одного изъ „свѣтскихъ“ англиканскихъ богослововъ: вмѣсто Биркбекъ у меня въ *Отѣтѣ* г-ну Мишо, по вѣрному замѣчанію г. Кирѣва, значится Бирбекъ <sup>1)</sup>. Но

<sup>1)</sup> Стран. 105 въ 7 кн. Христ. Чтенія за 1899 г.

это—типографская опечатка. Справедливо указалъ г. Кирѣевъ и на то, что Бишопъ—свѣтское лицо, а не епископъ римско-католическій <sup>1)</sup>. Въ данномъ случаѣ ввели меня въ заблужденіе нѣкоторыя газеты, а ошибка ихъ усмотрѣна была. къ сожалѣнію, уже по напечатаніи моего *Отвѣта* г-ну Мишо. Остальныя замѣчанія г. Кирѣева, разбросанныя на 40 страницахъ его своеобразнаго *Отвѣта*, или отличаются сплетеніемъ самыхъ возмутительныхъ неправдъ, или же сами по себѣ нисколько не въ состояніи подрывать моей аргументаціи, бывъ высказаны имъ, очевидно, только для того, чтобы какъ-нибудь уронить во мнѣніи довѣрчивой читающей публики меня и защищаемое мною дѣло. Здѣсь умѣстно привести лишь нѣсколько образчиковъ преднамѣренной неправды, которою переполнена отвѣдь третьяго моего оппонента. Для достиженія указанной недоброй цѣли онъ старается представить меня человѣкомъ самолюбивымъ, жаждущимъ похвалъ, самоувѣреннымъ, впадающимъ въ бравчивый тонъ и даже, повидимому, не совсѣмъ добросовѣстнымъ въ передачѣ чужихъ мнѣній и словъ. Но изъ чего-же усмотрѣлъ всё это г. Кирѣевъ и чѣмъ-же онъ доказываетъ свое лжесвидѣтельство противъ меня? Посмотримъ.

Въ своемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо я указывалъ, что г. Кирѣевъ вводитъ въ обманъ читающую публику, завѣрая, будто онъ въ своей полемикѣ со мною говоритъ лишь „отъ себя и за себя“ и „не имѣетъ никакого понятія“ о томъ, какъ отвѣтили бы мнѣ старокатолическіе богословы. Неправедливость этого заявленія я доказалъ ссылкой на слѣдующій несомнѣнный фактъ: предпоследній отвѣтъ мнѣ со стороны г. Кирѣева былъ прежде напечатанія на своего рода цензурѣ у г-на Мишо, который потомъ и расхвалилъ его всячески <sup>2)</sup>. По поводу этого обличенія въ неправдѣ г. Кирѣевъ въ *Последнемъ отвѣтѣ* своемъ проводитъ ту тенденцію, будто бы мнѣ „очень непріятенъ“ былъ самъ по себѣ хвалебный отзывъ г. Мишо именно о брошюрѣ моего противника (г. Кирѣева), и затѣмъ распространяется касательно того, что „поучиться кое-чему у друго-

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Стр. 3 и 4 въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо.

го никогда не стыдно, а часто и не бесполезно“, и что, знать, нѣтъ ничего предосудительнаго въ обращеніяхъ за указаніями или за совѣтами къ компетентнымъ людямъ <sup>1)</sup>). Читателямъ, надѣюсь, видна и безъ обстоятельныхъ съ моей стороны комментаріевъ новая неправда, къ которой прибѣгнулъ мой оппонентъ вмѣсто раскаянія въ прежней неправдѣ. Я, конечно, не завидовалъ и не могу завидовать похваламъ за такія вещи, за какія восторжено восхвалялъ г. Мишо г. Кирѣва. Мало того: я устыдился-бы, если-бы стали хвалить меня за подобное-же. Въ этихъ похвалахъ самъ себя выдаетъ весьма недоброкачественный *партийный* духъ, которому-бы не должно быть мѣста особенно въ преніяхъ по важнѣйшимъ богословскимъ вопросамъ. Нужно великое презрѣніе къ истинѣ и особаго рода самолюбіе, чтобы однимъ расточать, а другимъ принимать такія похвалы, которыя въ сущности похуже иного порицанія. Не зависть къ такимъ похваламъ, какъ хочетъ навязать еѣ мнѣ г. Кирѣвъ, высказывалась мною, а справедливое негодованіе противъ *чисто-партийнаго* взаимовосхваленія, щедро практикуемаго моими оппонентами <sup>2)</sup>). Равнымъ образомъ, порицалъ я и порицаю не обращеніе за совѣтами и указаніями къ компетентнымъ лицамъ, а нѣчто совершенно иное. Возмущался я и возмущаюсь *ложными* завѣреніями, будто г. Кирѣвъ „не имѣетъ никакого понятія“ о томъ, что сказали бы мнѣ заграничные его сподвижники, и будто-бы онъ пишетъ „только отъ себя и за себя“, тогда какъ на самомъ дѣлѣ въ его писаніяхъ противъ меня, не исключая и *Послѣдняяго отчета* его мнѣ, явно чувствуется не единоличная только работа, но и коллективная, въ которой принимали участіе и нѣкоторые другія лица своими указаніями, сообщеніями и вообще совѣтами.

Напрасно приписавши мнѣ эгоистическую зависть къ похваламъ, расточаемымъ не по моему адресу, г. Кирѣвъ

1) Стран. 97 в 98 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

2) Такъ, напримѣръ, г. Мишо дѣлаетъ восторженный отзывъ о *Писаніи* Русскаго богослова (стран. 585 въ 27 кн. *Revue*), а г. Кирѣвъ, какъ ниже увидимъ, вслѣдски превозноситъ статью этого „богослова“, напечатанную въ XXIV кн. *Revue*.

снова выступаетъ съ обвиненіемъ меня въ самоувѣренности <sup>1)</sup>. Въ своемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо достаточно доказано мною, что тамъ, гдѣ мой оппонентъ указываетъ для своихъ недобрыхъ цѣлей на мою якобы самоувѣренность, на самомъ дѣлѣ выразились моя богословская скромность и вмѣстѣ благоговѣйное отношеніе мое къ голосу православной церкви, заявившемуся въ ученіи ея „символическихъ книгъ“ объ исхожденіи Духа Святаго только отъ Отца и о Пресуществленіи въ таинствахъ евхаристіи <sup>2)</sup>. Между тѣмъ, мой оппонентъ знать не хочетъ того въ моей брошюрѣ, что въ ней напечатано и что сообщаетъ фразѣ, выхваченной имъ изъ органически-цѣлаго періода, совсѣмъ не тотъ смыслъ, какой онъ насильственно навязываетъ ей, презирая требованія правды. Оппонентъ, очевидно, задался цѣлью представить публикѣ въ ложномъ свѣтѣ мою мысль и, не смотря на бывшій уже протестъ съ моей стороны, упорствуетъ въ своемъ желаніи набросить на меня невыгодную тѣнь въ мнѣніи тѣхъ, кто почему-либо не имѣетъ возможности справиться съ подлинникомъ и убѣдиться въ систематическомъ лжесвидѣтельствѣ противъ меня со стороны моего оппонента. Въ виду этого невольнаго упрямства, обнаруженнаго имъ, мнѣ ничего другого не остается, какъ просить читателей лично удостовѣриться въ моей правотѣ, сравнивши сказанное мною съ словами г. Кирѣева, и подивиться, съ какого рода оппонентами приходится мнѣ, къ прискорбію, имѣть дѣло.

Г. Кирѣевъ заявляетъ, что онъ отвѣчаетъ мнѣ въ *последній* разъ, между прочимъ, потому, что я, будто-бы, прибѣгаю къ „крѣпкимъ словамъ“, соотвѣтствующимъ-де „психическимъ условіямъ натуры“ моей <sup>3)</sup>. Само собою разумѣется, что мой оппонентъ говоритъ неправду и въ настоящемъ случаѣ. Даже наиболѣе непріятныя для него выраженія мои, сказанныя по его адресу, какъ наприм. „ложь“ или „фальшь“, было-бы стран-

<sup>1)</sup> Стран. 97 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Стран. 31 въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо. Здѣсь выражена та мысль, что сказанное мною противъ Filioque и въ пользу Пресуществленія нужно признать истиннымъ, ибо подтверждается нашими „символическими“ книгами.

<sup>3)</sup> Стран. 98 и 99 въ 7 кн. *Христ. чтенія* за 1899 г.

но считать „крѣпкими“, т. е. бранчивыми словами. Если бы это было такъ, то пришлось-бы завинять даже самого Спасителя въ употребленіи бранчивыхъ выраженій. Упомянутыя и подобныя имъ слова представляютъ собою наиболѣе точное и ясное обозначеніе извѣстныхъ грѣховъ, совершаемыхъ людьми словомъ или дѣломъ. Можно-ли же было и мнѣ избѣгнуть употребленія указанныхъ словъ тамъ, гдѣ встрѣчался я съ несомнѣнными грѣхами, ими обозначаемыми? Если бы на человѣческомъ языкѣ существовали иныя выраженія, достаточно точныя и въ то же время болѣе мягкія, только въ этомъ случаѣ можно было-бы упрекать меня за употребленіе словъ: ложь, фальшь и т. под. Тамъ-же, гдѣ дѣло зависитъ не отъ психическихъ условій моей натуры, а отъ существа предмета и отъ особенностей человеческого языка, всякіе упреки въ употребленіи „крѣпкихъ словъ“ являются не инымъ чѣмъ, какъ только новой клеветой на меня.

Что я называлъ ложью или фальшью лишь то, что *безспорно* есть ложь или фальшь, этого не оспорилъ и не въ состояніи оспорить даже и г. Кирѣевъ. Возьмемъ хотя бы его обвиненіе меня въ самоувѣренности, о которомъ сейчасъ говорено было. Оно—несомнѣнная *ложь*, ибо навязываетъ мнѣ то, чего у меня вовсе нѣтъ: я вѣрилъ и вѣрю только въ несокрушимую силу истинъ, преподаваемыхъ церковію Христовой. Но чѣмъ-же при этомъ виноватъ я, что „по условіямъ своей психической натуры“ не могу называть бѣлымъ то *чѣрное*, какое оппонентъ мой по условіямъ, вѣроятно, *сю* психической натуры, щедро допускаетъ въ своей полемикѣ со мною? Коль скоро ему непріятны выраженія, точно характеризующія полемическіе его приемы, то онъ долженъ бы сѣтовать *только* на себя самого, *вынуждающаго* меня, вопреки моимъ намѣреніямъ, употреблять неправоуказанные ему выраженія. Но что же дѣлаетъ мой оппонентъ? Высказывая своего рода протестъ противъ употребленія мною, по его адресу, словъ: ложь, фальшь и т. под., онъ *снова* и притомъ съ *наибольшимъ* усердіемъ практикуетъ въ своемъ *Послѣдномъ ответѣ* мнѣ то самое, что именуется ложью, фальшью и т. под. Вѣдь это уже цинизмъ своего рода. Этотъ цинизмъ тѣмъ болѣе бросается въ глаза



и тѣмъ сильнѣе возмущаетъ нравственное чувство во всякомъ, не лишенномъ его, человѣкѣ, что самъ г. Кирѣевъ, даже по суду *постороннихъ* лицъ, обнаружилъ въ своей полемикѣ *высокомѣрный* тонъ по отношенію ко мнѣ или наклонность къ униженію меня <sup>1)</sup>. Съ своей-же стороны замѣчу, что эта черта сказала еще съ перваго отвѣта мнѣ г. Кирѣева и все болѣе и болѣе рѣзко обнаруживалась съ дальнѣйшихъ его репликахъ противъ меня. Признаюсь, однако, что даже самыя рѣзкія выраженія и наиболѣе колкія фразы, которыми „уснащаетъ“ мой оппонентъ свои печатныя отвѣды мнѣ, нисколько не возмущали-бы даже и меня, если бы я подавалъ поводъ къ нимъ или заслуживалъ ихъ. Я видѣлъ-бы во всемъ этомъ достойное возмездіе себѣ и постарался-бы въ послѣдствіи не давать моему оппоненту основанія прибѣгать къ нимъ. Но меня, какъ и всякаго, вдумчиво слѣдящаго за нашей полемикою, не можетъ не возмущать особенно вотъ что: мой оппонентъ извратить или замолчить сказанное мною, а затѣмъ „высокомѣрничаетъ“ и всевозможно глумится надъ моимъ профессорствомъ и докторствомъ по богословію.

Неправду-же говорить г. Кирѣевъ, будто я, повидимому, не совсѣмъ добросовѣстно передаю въ нѣкоторыхъ случаяхъ чужія мнѣнія и слова. Какъ онъ ни старается бросить невыгодную тѣнь на меня и на защищаемое мною дѣло, но могъ указать только три крайне сомнительныхъ факта въ доказательство упомянутаго обвиненія. Здѣсь останавлиюсь на якобы самомъ криминальномъ изъ нихъ, а объ остальныхъ, касающихся будто бы неточности перевода словъ Русскаго богослова безъ имени, скажу въ послѣдующихъ главахъ. Въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо высказано мною, между прочимъ, слѣдующее: „даже г. епископъ Веберъ проговорился, что признаніе доли истины въ папскомъ догматѣ *Filioque* нужно старокатоликамъ для цѣлей богословской спекуляціи“ <sup>2)</sup>. Касательно этихъ моихъ словъ г. Кирѣевъ замѣчаетъ, что еп. Веберъ—не такой человѣкъ, чтобы проговориться, что я приписалъ ему то, о чѣмъ онъ вовсе не говорилъ, и что даже сказанное не

<sup>1)</sup> Стран. 640 въ 9 кн. журнала: *Вѣра и Церковь* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Стран. 16 въ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо.

имъ, а редакціею *Revue* передано мною все-таки не точно, ибо редакция замѣтила только о законности требованія старокатоликовъ, чтобы ученіе о Сынѣ, какъ о сопричинѣ или второстепенной причинѣ, предоставлено было свободному мудрствованію (diese Lehre für die theologische Speculation frei zu lassen <sup>1)</sup>). Всѣ это обвиненіе—плодъ вымысла оппонента моего.

Пусть на страницѣ, указанной въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо, значатся лишь слова редакціи *Revue* касательно положенія Filioque въ области богословскаго умозрѣнія. Но, во-первыхъ, мой оппонентъ долженъ-же знать, что, находясь въ Казани, а печатая свою рукопись въ Харьковѣ, никакъ не могъ я и не могу исправлять и цифровыя опечатки, допущенныя типографіею. Во-вторыхъ, г. Кирѣевъ вѣдь читалъ напечатанное еп. Веберомъ противъ брошюры г. Керенскаго вслѣдъ за изложеніемъ редакціею содержанія этой брошюры. А тамъ еп. Веберъ говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: Filioque zwar nicht Dogma sei, was die Altkatholiken zugeben, aber doch eine für die Speculation, d. h. für das wissenschaftliche—philosophische Verständniss der hl. Trinität mögliche Verwendung zulasse (правда, Filioque не есть догматъ, что признаютъ и старокатолики, тѣмъ не менѣе Filioque допускаетъ возможное пользованіе собою для умозрѣнія, т. е. для научнаго—философскаго уразумѣнія Св. Троицы <sup>2)</sup>). Мой оппонентъ скрылъ отъ своихъ читателей эти хорошо извѣстныя ему слова еп. Вебера и, благодаря этому, взвелъ на меня ложное обвиненіе, будто я приписалъ еп. Веберу то, чего онъ якобы вовсе не сказалъ. Неправду же говоритъ мой оппонентъ, будто есть существенная разница между тѣмъ, что сказано въ *Revue* и что значится въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо. Какъ всякій можетъ видѣть изъ упомянутаго *Отвѣта*, я не задавался цѣлію буквально воспроизвести на русскомъ языкѣ слова *Revue*, а указалъ лишь на смыслъ сказаннаго и указалъ вполне правильно. Въ самомъ дѣлѣ, если, по словамъ еп. Вебера, именно Filioque пригодно для научнаго—философскаго уразу-

<sup>1)</sup> Стран. 104 и 105 въ 7 кн. *Христ. Читанія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Стран. 550 въ XIX кн. *Revue*.

мѣнія или постиженія Пресвятой Троицы, то вѣдь это и значитъ, что, по взгляду еп. Вебера, признаніе доли истины въ панскомъ догматѣ „Filioque“ нужно старокатоликамъ для цѣлей богословской спекуляціи. Такъ смотрятъ на Filioque не одни старокатолики, но и вообще приверженцы филиоквистическаго ученія, о чемъ у меня довольно подробно сказано въ предисловіи къ моей статьѣ: „Лезуитскія апологіи филиоквистическаго ученія“, напечатанномъ въ 4-й и 5-й книжкахъ журнала: *Вѣра и Церковь* за 1900 г. Положимъ, еп. Веберъ не называлъ спекуляцію богословскою. Но научное—философское умозрѣніе касательно *Пресвятой Троицы* вѣдь и есть богословская спекуляція, какъ это видно даже изъ словъ редакціи *Revue*, правильно воспроизведенныхъ г. Кирѣевымъ по нѣмецкому тексту, но совершенно извращенныхъ имъ въ его переводѣ на русскій языкъ <sup>1)</sup>).

Уже изъ сказаннаго въ настоящей главѣ читатели видятъ, что я не безъ достаточныхъ основаній указалъ въ предисловіи къ теперешнему моему труду на *лживость*, какъ на одну изъ наиболѣе выдающихся особенностей отповѣдей, напечатанныхъ моими оппонентами.

*Профессоръ А. Гусевъ.*

(Продолженіе будетъ).

<sup>1)</sup> Theologische Speculation—*богословская спекуляція*, а не свободная спекуляція (мудрствованіе), какъ неправильно переводитъ г. Кирѣевъ.

## Догматическія опредѣленія о богодухновенности и употребленіи св. Писанія въ римско-католической церкви (IX—XVI вв.).

(Окончаніе \*).

Послѣ общаго и притомъ, какъ мы видѣли, весьма неудачнаго опредѣленія богодухновенности Св. Писанія, тридентскій соборъ предлагаетъ перечисленіе самыхъ книгъ церковнаго канона. Многоразличіе переводовъ св. книгъ и даже отдѣльныхъ вариантовъ одного и того же перевода побудило соборъ указать какую-либо одну опредѣленную норму библейскаго текста. Этимъ объясняются конечныя слова декрета: „Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit .... anathema sit“<sup>1)</sup>).

Такъ какъ названія: „священная и каноническая книга“ на богословскомъ языкѣ равнозначущи слову: богодухновенная (inspirata), то не можетъ быть сомнѣнія, что въ декретѣ идетъ рѣчь именно о богодухновенности св. книгъ, содержащихся въ Вульгатѣ. Священными и каноническими названы здѣсь цѣлыя книги, со всѣми ихъ частями (integri, cum omnibus partibus).

Что разумѣтъ тридентскій соборъ подъ выраженіемъ: „cum omnibus partibus“? Выраженіе это столько же неопредѣленно и неточно, какъ и упомянутое уже о диктованіи св. книгъ Св. Духомъ. Въ пониманія его католическіе богословы до сихъ поръ не пришли къ согласію. Одни объясняютъ слова („cum omnibus partibus“) въ смыслѣ повсемѣстнаго безъ исключенія

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 8.

1) Если же кто и цѣлыя книги, со всѣми ихъ частями, какіи имѣются въ древнемъ латинскомъ изданіи вульгаты, не признаетъ священными и каноническими... тогъ да будетъ анафематствованъ.

вдохновенія св. Писанія <sup>1)</sup>. Но такъ какъ соборъ имѣлъ въ виду Вульгату, то отсюда съ логическою необходимостью слѣдовалъ бы выводъ о всецѣлой богодухновенности этого латинскаго перевода Библии. Другіе предполагаютъ въ словахъ „cum omnibus partibus“ девтероканоническія части книги Есфирь, Даниила <sup>2)</sup> и даже нѣкоторые фрагменты евангелій (напр. Марк. XVI, 9—20; Лук. XXII, 43. 44. Іоан. VII, 53; VIII, II и др.) <sup>3)</sup>. Но противъ этого возражаютъ, что на предварительныхъ засѣданіяхъ собора, до 8 Апрѣля, не было рѣчи о девтероканоническихъ частяхъ Библии <sup>4)</sup>. Это, впрочемъ, не помѣшало нѣкоторымъ изъ католическихъ богослововъ подъ словами „cum partibus“ разумѣть не только отдѣльные флагменты, но даже такіе сравнительно большіе отдѣлы Библии, какъ напр. рассказъ Моисея о твореніи міра въ первой главѣ книги Бытія <sup>5)</sup>. Можно указать еще на одно мнѣніе такого рода: декретъ собора утверждаетъ не формальную неповрежденность Библии, но матеріальную полноту ея; поэтому подъ спорнымъ выраженіемъ должно понимать все, что относится къ содержанію св. книгъ <sup>6)</sup>.

Наконецъ, нѣкоторые изъ римско-католическихъ богослововъ пытаются примирить между собою перечисленные мнѣнія. Они рассуждаютъ такъ: хотя подъ спорной формулой тридентскій соборъ разумѣлъ девтероканоническія книги, но этому не противорѣчитъ строгое пониманіе ея въ смыслѣ повсюднаго вдохновенія Вульгаты. Ко времени собора, древній переводъ Вульгаты существовалъ только въ идеальной формѣ, въ дѣйствительности же были въ обращеніи различныя рецензіи древней Вульгаты. Поэтому, соборъ назвалъ каноническимъ и священнымъ собственно только то, что постоянно и неизмѣнно

<sup>1)</sup> Такъ Девингеръ, Маппингъ, Шеебенъ и др.

<sup>2)</sup> P. Vercellone. Sulla autenticità delle singole parti della Bibbia Volgata. Справ. Theol. Lit. Blatt. 1867 pag. 404.

<sup>3)</sup> Lagabrieae., Acta conc. Trid. Справ. Crets. loc. cit. 269.

<sup>4)</sup> P. Corluy, La Controverse et le contemporain Mai 1885. Comm in evang. San. Ioh. ad cap. 8.

<sup>5)</sup> Francelin, Appendix Loc. 580.

<sup>6)</sup> Geschichte der Vulgata. Seit 388. Сравни его же Einleitung in das Alte Testam. 1 Aufl. Freiburg. n. 23.

находится въ первоначальномъ текстѣ Вульгаты, а чего въ немъ нѣтъ, къ тому опредѣленіе собора не относится <sup>1)</sup>. Точно такой же смыслъ придаютъ эти богословы термину „подлинность“, приложенному къ Вульгатѣ, во второмъ декретѣ четвертаго засѣданія. Соборъ указалъ на Вульгату, какъ на обязательное и официальное для всей католической Церкви изданіе Библіи. Мотивомъ для этого было то, что Церковь не можетъ получить никакой пользы, если не будетъ ясно опредѣлено, какое именно изъ различныхъ латинскихъ изданій (*editiones*) Библіи подлинное (*si ex omnibus editionibus .... quae-  
nam pro autentica habenda sit, innotescat*). Но, говорятъ, это подлинность, вовсе не абсолютная, заключающая въ себѣ всѣ совершенства оригинала какъ по содержанію, такъ и по формѣ. Нѣтъ, это подлинность только относительная, далеко не исключаящая погрѣшностей и недостатковъ. Центръ тяжести этого понятія заключается не во внутренней, но во вѣшной подлинности, которая предполагаетъ внутреннюю достовѣрность перевода Вульгаты <sup>2)</sup>.

Въ этомъ послѣднемъ мнѣніи, несомнѣнно, есть значительная доля истины. Что тридентскій соборъ подъ спорной формулой разумѣлъ именно неканоническія книги, это видно уже изъ того, что опредѣленіе его собственно было направлено противъ протестантовъ. Протестанты же не только отвергали неканоническія книги, какъ апокрифы, но даже и несомнѣнно каноническія книги, какъ напримѣръ посланіе ап. Іакова, выбрасывали изъ канона. Въ пользу этого говоритъ и самый

<sup>1)</sup> „Besonders kritisch steht aber die Sache nur beim Komma Iohanneum. Da aber dasselbe nicht bloss in den alten Codices und bei den Vätern fehlt, sondern auch in den Codices der Vulgata bis zum Jahre 800 sich nicht findet, so fällt es nicht nothwendig unter das Decret. des Tridentinums“ (Schanz. Apologie II. 344. Справ. Aberle—Schanz. Einleitung ins Neue Testament, Seit. 122. Точно также: Kaulen, Geschichte der Vulgata. Seit 388).

<sup>2)</sup> По этому вопросу Кавленъ пишетъ: а) „Die Vulgata enthält im ganzen genommen keine Offenbarungslehre, die nicht auch der ursprüngliche Text enthielte, wenn auch nicht immer an gleicher Stelle in beiden Schriftstücken (Подобный взглядъ см. у Рейша въ „Katholik, 1860) б) Die Vulgata hat distributive an allen einzelnen Stellen das Richtige, und da, wo der Grundtext anders lautet, ist eine Textesverderbtheit eingetreten. (Geschichte der Vulgata, Mainz. 1868. IV Seit 388).

контекстъ декрета, въ которомъ, на ряду съ протоканоническими книгами, перечислены и девтероканоническія. Несомнѣнно и то, что изъ всѣхъ западныхъ латинскихъ переводовъ Библии соборъ одобрилъ, въ качествѣ officialнаго и normalнаго, именно древній переводъ Вульгаты.

Можно ли признать это опредѣленіе тридентскаго собора согласнымъ съ здоровыми понятіями о богодухновенности и каноничности св. книгъ? Не доказываетъ ли оно, наоборотъ, что даже въ ученіи о канонѣ св. книгъ тридентскій соборъ ставилъ себѣ задачею обособить католическую церковь не только отъ либеральнаго критицизма протестантовъ, но и отъ православной восточной, вселенской церкви?

Несомнѣнно, что именно съ XVI вѣка, со времени тридентскаго собора, получило всеобщее распространеніе среди римско-католическихъ богослововъ дѣленіе св. книгъ на протоканоническія и девтероканоническія. Какія же это книги? По опредѣленію самихъ католическихъ богослововъ (напр. Церроне), книги протоканоническія и девтероканоническія суть книги какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта. Протоканоническихъ книгъ Ветхаго Завѣта, по свидѣтельству Іосифа Флавія, двадцать двѣ, а именно, всѣ, кромѣ книги Варуха, Товита, Премудрости, Екклесіаста и двухъ книгъ маккавейскихъ, которыя позднѣе внесены въ канонъ, а потому и называются „девтероканоническими“. Книги протоканоническія Новаго Завѣта суть всѣ, исключая посланія ап. Павла къ евреямъ, второго посланія ап. Петра, двухъ послѣднихъ посланій ап. Іоанна, посланія ап. Іакова, ап. Іуды и Апокалипсиса. Кромѣ того, къ девтероканоническимъ частямъ Библии нѣкоторые богословы относятъ фрагменты книгъ Ветхаго Завѣта, а именно: гимнъ трехъ отроковъ (Дан. III, 24—90), исторію Сусанны (см. гл. XIII), исторію о Вилѣ и Зміѣ (XIV) изъ книги пророка Даніила и семь послѣднихъ главъ книги Есфирь (отъ X, 4 до XVI, 24). Что касается книгъ Новаго Завѣта, то девтероканоническими здѣсь считаются: во-первыхъ, послѣдніе стихи XVI главы евангелія Марка (отъ 9 ст. до конца); во-вторыхъ, рассказъ ев. Луки о кровавомъ потѣ Спасителя

(XXII, 43, 44), и въ третьихъ, исторія прелюбодѣйной жены (Іоанн. VIII, 2—12) <sup>1)</sup>.

Какой смыслъ имѣеть это дѣленіе? Протестанты приравниваютъ неканоническія книги точно такъ же, какъ и девтероканоническія (по терминологіи католиковъ), къ апокрифамъ, а потому въ самомъ дѣленіи ихъ видятъ признаніе меньшаго догматическаго и нравственнаго значенія книгъ девтероканоническихъ, сравнительно съ протоканоническими <sup>2)</sup>. Въ доказательство этого, они указываютъ даже на блаж. Іеронима. „Среди новозавѣтныхъ писаній, какъ и ветхозавѣтныхъ, есть различіе между каноническими въ тѣсномъ смыслѣ и апокрифическими. Это послѣднее названіе употребляетъ Іеронимъ именно объ „antilegomena“, и обозначаетъ ихъ, какъ такія, „quae Ecclesia legit ad aedificationem plebis“ (т. е. для назиданія), но которыми Церковь не пользуется „ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam“ (т. е. для утвержденія догматовъ) <sup>3)</sup>. Однако, такое мнѣніе протестантовъ опровергается прямыми заявленіями самыхъ католическихъ богослововъ. Церковь, говорятъ они, не относитъ названіе „девтероканоническій“ къ писаніямъ, признаннымъ за каноническія. Но цѣль ея вовсе не та, чтобы выразить свое мнѣніе о меньшемъ догматическомъ и нравственномъ значеніи ихъ. Появившееся не ранѣе XVI вѣка названіе это обозначаетъ только книги, принадлежащія къ другому канону, нежели тотъ, который былъ принятъ іудеями, а именно къ канону христіанской Церкви <sup>4)</sup>. Въ Церкви католической обыкновенно называются девтероканоническими тѣ писанія, равно какъ и тѣ части Новаго Завѣта, каноничность которыхъ была нѣкогда оспариваема. Протоканоническими же называютъ тѣ, каноничность которыхъ никогда не была предметомъ сомнѣній. Слово „девтероканони-

<sup>1)</sup> I. Perrone. Praelect. theologiae. Tom. II. Pars 2; pag. 12 Morgunt. 1843.

<sup>2)</sup> Zoeckler. Die Apokryphen d. Alt. Test. München 1891. Seit 22; Keerl, Die Apokryphen der Alt. Test. Ein Zeugnis wider dieselben. Leipzig, 1852. Seit. 164.

<sup>3)</sup> Der Briefe an die Hebr. Einleitung Tholuck. cap. VI. Seit 86.

<sup>4)</sup> Die Autorität der deuterocanon. Bücher der Alt. Test. (Münster. 1893). pag. I: „Ist es doch nicht ihre Absicht, damit eine geringere Meinung von den deuteroc. Büchern hinsichtlich ihrer dogmatischen und ethischen Geltung documentieren zu wollen“.



ческий“ не предполагаетъ никакого различія съ точки зрѣнія каноничности, потому что всѣ книги, извѣстныя въ Церкви, какъ вдохновенныя, суть одинаково каноническія. Свидѣтельство Церкви относительно божественности ихъ происхожденія—одно для всѣхъ и не допускаетъ степеней. Различіе между протоканоническими и девтероканоническими книгами не иное имѣетъ значеніе, какъ только съ точки зрѣнія исторіи. Оно напоминаетъ о старыхъ сомнѣніяхъ, въ тѣ времена, когда подтверждалась каноничность тѣхъ писаній, относительно которыхъ эти сомнѣнія происходили <sup>1)</sup>).

Итакъ, тридентскій соборъ призналъ одинаковый авторитетъ за книгами каноническими и неканоническими, потому что отвергъ различіе между ними съ точки зрѣнія догмы, а допустилъ только различіе историческое, или точнѣе—хронологическое. Повидимому, соборъ, произвольно увеличивая канонъ св. книгъ, руководился самымъ строгимъ понятіемъ о богодухновенности ихъ, въ духѣ вербальной теоріи. Въ дѣйствительности же, его опредѣленіе столько же благопріятствуетъ и теоріи „ограниченнаго вдохновенія“, которая не отдѣляетъ библейскія книги отъ другихъ писаній и легко объясняетъ колебанія относительно канона у іудеевъ тѣмъ, что не признаетъ богодухновенности, какъ особаго благодатнаго дара (*charisma sui generis*). Уже это внутреннее самопротиворѣчіе подрываетъ авторитетъ рѣшенія тридентскаго собора. Еще болѣе оно оказывается несостоятельнымъ передъ судомъ исторіи св. канона. Сами же католическіе богословы, какъ напр. кардин. Белларминъ, утверждаютъ, что Церковь никоимъ образомъ не можетъ сдѣлать изъ неканонической книги каноническую и наоборотъ. Она только можетъ объявить, какую именно книгу должно почитать за каноническую, и это не безъ основанія и не по желанію, но по свидѣтельству древнихъ <sup>2)</sup>). Между тѣмъ

<sup>1)</sup> См. объ этомъ Loisy, *Histoire du Canon de l' Ancien Testament*. Paris, 1890 pag. 6: „La distinction des protocanoniques et des deuterocononiques n'a de valeur qu'au point de vue de l' histoire: elle retient le souvenir des anciens doutes en même temps qu'elle affirme la canonicité des écrits touchant lesquels ces doutes se sont produits“.

<sup>2)</sup> *Ecclesiam nullo modo posse facere librum canonicum de non canonico nec contra, sed tantum declarare quis habendus canonicus, et hoc non temere nec*

этихъ-то свидѣтельствъ древности и не хватаетъ неканоническимъ книгамъ Ветхаго Завѣта. Съ послѣднимъ пророкомъ Малахією, названномъ „печатью закона“ и жившимъ въ первое время по возвращеніи іудеевъ изъ вавилонскаго плѣна, замолкъ голосъ пророчества, а вмѣстѣ съ тѣмъ закончилось и появленіе новыхъ богодухновенныхъ книгъ. Между тѣмъ, какъ всѣ книги, существовавшія въ ветхозавѣтной церкви, были собраны Ездροю въ одинъ цѣльный составъ, или канонъ, всѣ другія, хотя и были включены въ такъ называемый александрійскій кодексъ LXX, однако не были приравнены къ этимъ послѣднимъ, какъ небогодухновенныя. Во время Христа ветхозавѣтный канонъ былъ несомнѣнно тотъ же самый, какой и при Ездрѣ. Объ этомъ свидѣлствуетъ младшій современникъ Господа, Іосифъ Флавій. „У насъ“, пишетъ онъ, „нѣтъ множества книгъ, разногласящихъ между собою, у насъ—только двадцать двѣ книги, которыя содержатъ въ себѣ повѣствованія всѣхъ временъ и въ которыя, по справедливости, вѣрують какъ въ божественныя книги“<sup>1)</sup>. Канонъ евреевъ, несомнѣнно, достоинъ вниманія, потому что имъ, по выраженію ап. Павла, „ввѣрена быша словеса Божія“ (Рим. III, 2). Кромѣ того, онъ признается, какъ таковой, и цитруется св. писателями Новаго Завѣта, а этого отнюдь нельзя утверждать о книгахъ неканоническихъ. Наоборотъ, писатели книгъ неканоническихъ нерѣдко не только ничего не говорятъ объ особенномъ сверхъестественномъ вліяніи на нихъ св. Духа, но прямо указываютъ только на собственныя усилія и собственныя побужденія при написаніи (напр. 2 Макк., 2, 24 и др.). Какимъ же началомъ руководились римскіе богословы, включая неканоническія писанія въ канонъ богодухновенныхъ книгъ? На четвертомъ засѣданіи тридентскаго собора было опредѣлено, что нѣтъ нужды соображаться съ іудеями, которые не внесли нѣкоторыхъ книгъ въ кодексъ богодухновен-

*pro arbitrato, sed ex veterum testimoniis* (см. у Poertner. Die Autorität der deuterocanon. Bücher der. Alten Testam., Münster. 1893 pag. 1 n.).

<sup>1)</sup> Οὐ γὰρ μυρίαδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφωνον καὶ μαχομένων δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἰκοσι βιβλία τοῦ παντός ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφὴν, τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα (См. contr. Apion. Lib. I. cap. 7. Г. II pag. 440. Edit. Havercamp. Amster. 1726).

ныхъ, а должно слѣдовать преданію собственно христіанской церкви. Между тѣмъ христіанская новозавѣтная церковь приняла именно всѣ св. ветхозавѣтныя книги въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ были содержимы въ ветхозавѣтной церкви.

Въ этомъ отношеніи весьма важное значеніе имѣетъ LX канонъ лаодикійскаго собора (около 363 г.), одобренный отцами собора Трульскаго (692). Здѣсь ветхозавѣтныя книги исчисляются именно въ количествѣ двадцати двухъ, какъ и у Іосифа Флавія <sup>1)</sup>. Такой же объемъ имѣетъ ветхозавѣтный канонъ у Мелитона Сардійскаго, св. Аѳанасія Александрійскаго, Кирилла Іерусалимскаго, Григорія Назіанзена, Амфилохія Икокійскаго, Іоанна Дамаскина и др. <sup>2)</sup>. Правда, нѣкоторые изъ западныхъ соборовъ, по почину карфагенскаго третьяго (397), наряду съ каноническими книгами Ветхаго Завѣта, перечисляютъ и неканоническія. Какъ объяснить это? Соборы западные вовсе не имѣли въ виду приравнивать неканоническія книги (=деветероканоническія) къ книгамъ безспорно каноническимъ, но просто указывали на нихъ, какъ весьма полезныя для назиданія христіанъ. Безъ сомнѣнія, по этой же причинѣ въ канонахъ соборовъ упоминаются акты мучениковъ <sup>3)</sup>. Дѣйствительно, еще св. Аѳанасій александрійскій упоминаетъ, что неканоническія книги Ветхаго Завѣта были назначены отцами церкви для чтенія вступающимъ въ церковь <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Предлагаемъ этотъ канонъ (LX) съ вариантомъ профессора Цана (Geschichte der Canon. B. II): "Ὅσα θεῖα βιβλία ἀναγνώσκεισθαι τῆς παλαιᾶς διαθήκης: α' Γένεσις κόσμου. β' Ἐξοδος ἐξ Αἰγύπτου. γ' Λευιτικόν. δ' Ἀριθμοί. ε' Δευτερονόμιον. ς' Ἰησοῦς Ναυῆ. ζ' Κριταί, Ρούθ. η' Ἑσθήρ. θ' Βασιλειῶν πρώτη καὶ δευτέρα. ι' Βασιλειῶν τρίτη καὶ τετάρτη. ια, Παραλειπόμενα πρῶτον καὶ δεύτερον. ιβ' Ἑσδρας πρῶτον καὶ δεύτερον. ιγ' Βιβλος Ψαλμῶν ἑκατὸν πενήκοντα. ιδ' Παραομιαὶ Σολομῶντος. ιε' Ἐκκλησιαστής. ις' Ἀσμα ἁσμάτων. ιζ' Ἰώβ. ις' Δωδεκα προφῆται. ιθ' Ἠσαΐας. κ' Ἱερειμίας καὶ Βαρούχ, Ὀρηνοὶ καὶ Ἐπιστολαί. κε' Ἰεζεκιήλ. κς' Δανιήλ.

<sup>2)</sup> Сравни: Appendix. Chronological Table of Data for the history of the canon pag. 419—45 у W. Sanday Inspiration. Ficht lectures. Second edition. London. 1894. Срав. труды по исторіи канона Zahn, Westcott, Ryle, Buhl, Wildeboer, Harnack и др.

<sup>3)</sup> „Liceat etiam (по Westcott'y) legi passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur“ (Canon III concilii carthagin. у Sanday, 60).

<sup>4)</sup> Такъ даже теперь въ англканской церкви: „Our Sixt Article“, замѣчаетъ Сендэй, „begins by endorsing the Jewish Canon, and then goes on to add certain other books which it commends „for example of life and instruction of manners“ (Inspiration. Pag. 258. Second edition).

Такимъ образомъ исторія ветхозавѣтнаго закона далеко не подтверждаетъ мнѣніе римско-католическихъ богослововъ, будто законъ христіанской Церкви—иной, нежели какой былъ у евреевъ <sup>1)</sup>, будто неканоническія книги только по причинѣ неосновательныхъ сомнѣній, разсѣянныхъ въ христіанской Церкви, не были признаны евреями за богодухновенныя <sup>2)</sup>.

Что касается такъ называемыхъ „девтороканоническихъ“ книгъ Новаго Завѣта, то, дѣйствительно, авторитетъ ихъ долгое время былъ предметомъ споровъ и сомнѣній. Особенно это должно сказать объ Апокалипсисѣ св. Іоанна: его опускаютъ въ своемъ перечнѣ св. книгъ даже отцы IV-го вѣка, напр.: Кириллъ іерусалимскій, Амфилохій Иконійскій, Григорій Назіанзенъ, и даже цѣлый соборъ лаодикійскій, а Евсевій Кесарійскій ставитъ по срединѣ между полнымъ принятіемъ и совершеннымъ отверженіемъ <sup>3)</sup>. Римско-католическіе богословы (напр. Poertner и Loisy и др.), прилагая къ этимъ книгамъ названіе „девтороканоническихъ“, оправдываютъ его исторической точкой зрѣнія. Однако, это—не справедливо: слово это отнюдь не можетъ похвалиться большою давностью; оно не освящено и авторитетомъ отцовъ Церкви, которые употребляли для обозначенія спорныхъ книгъ другое названіе, а именно: „ἀντιλεγομένα“, въ противоположность общепризнаннымъ (ὁμολογούμενα). Но въ настоящее время, когда всякія сомнѣнія касательно подлинности и богодухновенности св. книгъ уже разсѣяны, было бы анахронизмомъ называть этимъ именемъ, напр., Апокалипсисъ или посланіе къ евреямъ; тѣмъ болѣе не основательно прилагать къ нимъ новоизобрѣтенныя католиками названія.

Не имѣя дѣйствительнаго основанія въ исторіи, терминологія тридентскаго собора и римско-католическихъ богослововъ только вноситъ большую путаницу въ понятія богодухновенности и каноничности. Въ самомъ дѣлѣ, если девтероканоническія книги—богодухновенны въ строгомъ смыслѣ, тогда са-

<sup>1)</sup> Poertner. Die Autorität der deuterocanon. Bücher d. Alt. Testam. (Münster. 1893 p. 1 и.).

<sup>2)</sup> Loisy, Histoire du Canon de l'Ancien Testament, Paris. 1890 pag. 6.

<sup>3)</sup> См., напр., Chronological table of data for the history of the Canon (449—455) Sanday. Inspiration. Eight lectures. Second. edition. London. 1894.

мые термины: „протоканоническій“ и „девтороканоническій“ теряютъ всякое значеніе и дѣлаются излишними. Вѣдь всякій богословскій терминъ, употребляемый въ догматикѣ, необходимо предполагаетъ какое либо понятіе, и долженъ быть оправданъ самымъ существомъ догмата, а не одной его исторіей.

Нельзя признать справедливымъ и то опредѣленіе тридентскаго собора, по которому изъ всѣхъ текстовъ св. Писанія признанъ нормальнымъ латинскій текстъ Вульгаты. Конечно, богодухновенными въ строгомъ смыслѣ были только подлинники, или точнѣе автографы, вышедшіе изъ-подъ пера св. пророковъ и апостоловъ и написанные, по большей части, на еврейскомъ и греческомъ языкахъ. Только эти автографы, какъ вдохновенные св. Духомъ, были совершенно свободны отъ ошибокъ, свойственныхъ людямъ по самой ихъ ограниченности, но этого нельзя сказать ни о копіяхъ съ священныхъ оригиналовъ, ни о вариантахъ еврейскаго и греческаго первотекста Библии, ни о многочисленныхъ переводахъ его на народныя языки <sup>1)</sup>. Тотъ текстъ и тѣ автографы, какіе представляютъ Божественный оригиналъ, по справедливому выраженію кардинала Маннинга, „подобно тѣлу Моисея избавлены отъ охраны людей“ <sup>2)</sup>. Это, однако, не значитъ, что Церковь не обладаетъ Библіей, какъ подлиннымъ памятникомъ Божественнаго Откровенія. Ревностная забота еврейскихъ царей о сохраненіи св. книгъ въ подлинникѣ во Святомъ Святыхъ, пересмотръ св. книгъ при пророкахъ Аггеѣ и Малахіи, труды Ездры служатъ ручательствомъ достаточной исправности еврейскаго текста ветхозавѣтныхъ книгъ. То же самое можно сказать и о греческомъ текстѣ Новаго Завѣта. Въ пользу возможной чистоты его говорятъ ревностныя заботы о сохраненіи лучшихъ списковъ древне-христіанскихъ епископовъ, текстуальные труды Ори-

<sup>1)</sup> Конечно, противъ этого можно возражать: почему же Божественное Провидѣніе допустило ошибки переписчиковъ и разногласіе библейскихъ кодексовъ? На это можно сказать, что этимъ самымъ дается возможность людямъ науки прилагать свое усердіе къ изслѣдованію мыслей Божіихъ, и, при помощи вспомога- тельныхъ средствъ ея, отдѣлять золото отъ осадковъ. Христіанская церковь всегда съ радостію привѣтствовала науку, которая ставила себѣ подобныя задачи.

<sup>2)</sup> H. Manning. Vernunft und Offenbarung, 1865. Deutsch von Dr. Regensburg. 1867. Seit 162. и др. (Confr. Die Schriftinspiration. Dausch. Gekrönte Preisschrift. Freiburg. 1890. Seit 208 § 9).

гена, Лукіана, Эгезиппа и безчисленнаго ряда новѣйшихъ ученыхъ, особенно Тишшендорфа († 1874). Почему же римскіе богословы, на тридентскомъ соборѣ, одобрили какъ священный, каноническій и даже подлинный не оригинальный текстъ Библии, а простой и сравнительно позднѣйшій переводъ Вульгаты? Польза Церкви будто бы требовала указать на Вульгату, какъ на лучший переводъ изъ всѣхъ, бывшихъ въ употребленіи на западѣ (второй декретъ). Но несовершенства Вульгаты были сознаваемы еще въ IX вѣкѣ, при Карлѣ Великомъ <sup>1)</sup>, а въ XIII вѣкѣ францисканецъ Рожеръ Баконъ, въ видахъ улучшенія текста Вульгаты, доказалъ безусловную необходимость знать первоначальный текстъ св. Писанія <sup>2)</sup>. Слова декрета о повсемѣстномъ вдохновеніи св. книгъ римскіе богословы толкуютъ въ томъ смыслѣ, что богодухновенно все то, что постоянно и неизмѣнно находится въ древнихъ спискахъ Вульгаты <sup>3)</sup>. „Если Церковь объявила Вульгату подлинною“, разсуждаетъ кардиналъ Маннингъ, „то этимъ она не желала сказать, что существующій въ наличности текстъ свободенъ отъ невѣрностей“ <sup>4)</sup>. „Во всѣхъ частяхъ, гдѣ текстъ невѣренъ, можетъ быть ошибка. А гдѣ текстъ несомнѣненъ, тамъ ошибка, въ отношеніи содержанія этого текста, не можетъ быть допущена“ <sup>5)</sup>. Но какъ можно убѣдиться въ истинности и подлинности самаго текста Вульгаты, если не чрезъ сравненіе его съ еврейскимъ или греческимъ оригиналомъ?

Еще болѣе непонятно, почему тридентскій соборъ называетъ Вульгату „подлинною“, когда этотъ эпитетъ вполне приличествуетъ собственно еврейскому и греческому тексту? Самое различіе между подлинностью внѣшнею и подлинностью внутреннею <sup>6)</sup>, по самой своей искусственности, не можетъ быть признано научнымъ. Единственное основаніе для декрета тридентскаго собора о Вульгатѣ можно указать въ дисци-

<sup>1)</sup> См. нашу статью: Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка. (Вѣра и Разумъ. Октябрь. Вторая книжка. 1897 стр. 462).

<sup>2)</sup> *Opus majus*. pag. 10. Pars. 1. cap. 6.

<sup>3)</sup> См. объ этомъ *Die Schriftinspiration*. Dausch. Freiburg. 1890. Seit 230—231.

<sup>4)</sup> *Vernunft und Offenbarung*. 1865. Seit. 162.

<sup>5)</sup> *Loc. citat.* Seit 168.

<sup>6)</sup> *Die Schriftinspiration*. Dausch. Freiburg. 1890. Seit 231.

плинарной цѣли его, а именно: поддержать церковное единство католицизма, распатаннаго реформацией, посредствомъ введенія одной нормы въ многообразіе библейскаго текста. Но, съ этой точки зрѣнія, декретъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ и опредѣленіе соборовъ тулузскаго и оксфордскаго, въ смыслѣ насилія надъ законными религіозными требованіями народовъ читать Библію не на латинскомъ, а на своихъ родныхъ языкахъ.

Какъ далеко простираетъ тридентскій соборъ богодухновенность на самый текстъ и букву св. Писанія? То обстоятельство, что соборъ, не дѣлаетъ строгаго различія между Вульгатою и самымъ оригиналомъ, который изслѣдуется только богословскою наукою, есть одна изъ причинъ, по которой сами католическіе богословы даютъ на этотъ вопросъ различные отвѣты. Въ защиту теоріи „ограниченнаго вдохновенія“, указываютъ обыкновенно, на то, что тридентскій соборъ многократно и преимущественно говоритъ объ ученіи вѣры и нравственности <sup>1)</sup>.

Такъ кардиналъ Ньюманъ <sup>2)</sup> доказываетъ, что предметомъ вдохновенія тридентскій соборъ собственно называетъ „Евангеліе, какъ источникъ всякой спасительной истины и нравственнаго ученія (*fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*). Кардиналъ обращаетъ также вниманіе на выраженіе собора, „что эта истина и ученіе содержатся въ писанныхъ книгахъ и неписанныхъ преданіяхъ (*hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus*). Въ заключеніи декрета также говорится, что источниками вѣры Церковь должна пользоваться, при утвержденіи догматовъ и устройствѣ нравовъ (*in confirmandis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus sit usura*). Въ томъ же декретѣ соборъ постановилъ, чтобы никто не основывался на своемъ знаніи въ дѣлахъ вѣры и нравственности, касающихся устройства христіанскаго ученія (*ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium*).

<sup>1)</sup> Такъ думаютъ Ньюманъ, Ленорманъ, Ролингъ, Шанцъ (*Apologie* II 340).

<sup>2)</sup> См. статью: „On the Inspiration of Scripture“ въ „*The Nineteenth Century*“ num. 12 въ *Postscriptum*.

Защитники повсемѣстнаго вдохновенія Библіи выставляютъ противъ кардинала Ньюмана довольно сильныя возраженія. Изъ теоріи „ограниченнаго вдохновенія“, говорятъ они, „слѣдовало бы не только отрицаніе повсемѣстной непогрѣшимости Библіи, но и возможность ошибокъ въ нерелигіозныхъ истинахъ ея. Между тѣмъ въ приведенныхъ мѣстахъ вовсе не говорится объ ученіи вѣры и нравственности, поскольку оно начертано въ св. Писаніи и составляетъ его часть, но объ Откровеніи вообще, которое въ его цѣломъ объемѣ обнимаетъ ученіе вѣры и нравственности. Вся Библія, по словамъ апостола языковъ, написана для нашего назиданія (2 Тим. III, 16) и, по единоголасному ученію преданія, содержитъ въ себѣ слово Божіе, Откровеніе Божіе. Гдѣ же здѣсь мѣсто для раздѣленія содержанія св. Писанія?

Выраженіе, взятое кардиналомъ Ньюманомъ изъ второго декрета, дѣйствительно, ограничиваетъ непогрѣшимость Церкви ученіемъ вѣры и нравственности. Но слѣдуетъ ли отсюда, что и самое св. Писаніе вдохновлено только въ этихъ истинахъ? Далеко нѣтъ, потому что непогрѣшимость Церкви и богодухновенность св. Писанія по своимъ свойствамъ различны. Изъ границъ одного невозможно аргументировать къ границамъ другого. Церковь, по своей учительской обязанности, заботится собственно о сохраненіи ввѣренныхъ ей догматическихъ и нравственныхъ истинъ. Но это не значитъ, что ея сужденіе не простирается и на тѣ части Писанія, которыя не имѣютъ непосредственнаго отношенія къ задачамъ церкви. Эти истины чрезъ Божественное вдохновеніе также возвышаются до степени религіозныхъ истинъ <sup>1)</sup>).

Кромѣ того, тридентскій соборъ собственно говорятъ не о текстѣ вѣры и нравственности (*textus fidei et morum*), но о предметахъ ихъ (*res*). А такъ какъ и научныя истины имѣютъ отношеніе къ вѣрѣ, то и онѣ также принадлежатъ къ „*depositum fidei*“ <sup>2)</sup>).

Изложенныя нами разногласія между римско-католическими

<sup>1)</sup> Franzelin. Tract. de div. Script. Editio 3. pag. 579.

<sup>2)</sup> Crets. De divina biblicorum inspiratione. Dissert. dogmatica. Lovanii. 1886. pag. 327.



богословами по вопросу о томъ, какъ далеко простираетъ тридентскій соборъ богодухновенность св. Писанія, еще разъ подтверждаютъ неточность и неопредѣленность его догматическихкихъ опредѣленій.

Тридентскій соборъ постановилъ нѣсколько важныхъ опредѣленій касательно чтенія и употребленія св. Писанія, направленныхъ противъ лютеранъ. Для укрощенія „дерзновенныхъ душъ“ протестантовъ, соборъ опредѣлялъ, чтобы никто въ предметахъ вѣры и нравственности не извращалъ св. Писанія, вопреки тому смыслу, который всегда принимала и принимаетъ церковь. Именно церкви, а не кому-либо другому дано право судить объ истинномъ смыслѣ св. Писанія. Главнымъ и кратчайшимъ путемъ къ познанію Божественнаго Откровенія соборъ призналъ проповѣдь. Такъ какъ проповѣдь не менѣе необходима, какъ и чтеніе евангелія, то епископы и церковные предстоятели должны, по возможности чаще, преимущественно въ воскресные дни, проповѣдывать св. Евангеліе Иисуса Христа во вѣранныхъ имъ общинахъ <sup>1)</sup>. При этомъ епископамъ вмѣнялось въ обязанность заботиться о томъ, чтобы каждый, по возможности, посѣщалъ свою приходскую церковь, для слушанія Божественнаго Слова <sup>2)</sup>. Не только сами проповѣдники должны быть знакомы съ св. Писаніемъ, но въ каждомъ діоцезѣ, при домашнихъ церквахъ, необходимо обучать клириковъ св. Писанію и читать съ ними творенія церковныхъ учителей. Особенное вниманіе обратилъ соборъ на обязательное знаніе и изученіе св. книгъ духовными лицами. „Чтобы небесное сокровище св. книгъ, съ столь великою щедростью раздаваемое св. Духомъ, не предлагалось съ небреженіемъ и безъ пользы“, соборъ постановилъ: епископы, архіепископы, приматы, ординаріи обязаны приучать и даже понуждать клириковъ къ объясненію самаго св. Писанія. Они должны дѣлать это или непосредственно сами или чрезъ способныхъ замѣстителей, избранныхъ непремѣнно самими же епископами. Въ тѣхъ церквахъ, гдѣ ежегодные доходы—малы, долженъ быть, по крайней мѣрѣ, одинъ учитель, избранный еписко-

<sup>1)</sup> Sess. V. cap. 2 de ref.

<sup>2)</sup> Sess. XXIV. cap. 4 de refor.

помѣ по совѣту капитула и обязанный безвозмездно учить молодыхъ клириковъ грамматикѣ и готовить къ занятію самими св. Писаніемъ <sup>1)</sup>).

Относительно употребленія Библіи въ печати, соборъ постановилъ, чтобы древнее латинское изданіе Библіи печатать, по возможности, безъ ошибокъ и подѣ страхомъ проклятія, никому не позволять печатать, покупать и даже просто имѣть у себя книги религіознаго содержанія, безъ имени своихъ составителей, если предварительно онѣ не будутъ допущены къ употребленію ординаріемъ <sup>2)</sup>). Такъ какъ соборъ узналъ, что распространеніе св. Писанія не всюду сопровождалось одинаковымъ уваженіемъ къ нему, то было опредѣлено: никто не долженъ позволять себѣ злоупотребленій словами св. Писанія; всѣ люди, допускающіе это, должны быть, какъ преступники и осквернители слова Божія, укрощаемы епископами посредствомъ наказаній <sup>3)</sup>).

Въ заключеніе, можно упомянуть о буллѣ папы Пія VI-го: „Dominici gregis“, отъ 1564 года, подтверждавшей четвертое правило индекса. Въ ней папа опредѣляетъ условія, при которыхъ можетъ имѣть мѣсто чтеніе св. Писанія на народномъ языкѣ. „Никто не долженъ позволять себѣ читать единственно по своему усмотрѣнію, но епископами, по совѣту приходскаго пастыря или духовника, можетъ быть допущено чтеніе переведенной католическими писателями Библіи для всѣхъ вѣрующихъ, которымъ они это позволяютъ, такъ чтобы отъ этого не происходило никакого вреда, но было бы увеличеніе вѣры и благочестія“ <sup>4)</sup> Булла эта составлена въ примирительномъ духѣ, а потому не удивительно, что крайніе приверженцы римско-католической куріи не одобряютъ ее, полагая, что она вызвана только временными условіями XVI вѣка, но не можетъ быть оправдана постоянными обстоятельствами религіозной жизни католицизма.

Д. Леонирдовъ.

<sup>1)</sup> Sess. V cap. 1 de ref.

<sup>2)</sup> Sess. IV de edit. et usu sacr. libror.

<sup>3)</sup> Sess. IV de edit. et usu sacr. libror.

<sup>4)</sup> Bulla „Dominici gregis“ отъ 25 марта 1564 г.

---

## Историческія судьбы буддизма въ Азіи со времени возникновенія его до VII вѣка по Р. Хр.

(Окончаніе \*).

### Буддизмъ въ Китаѣ.

Гоненія воздвигнутыя въ Индіи противъ буддистовъ, повели къ тому что буддизмъ не нашедши пріюта на родинѣ распространился и укоренился на юго и сѣверо-востокѣ Азіи. Китай, Тибетъ, Японія, Индокитайскія государства (Бирма, Сіамъ), многіе острова на Великомъ и Индѣйскомъ океанахъ даютъ у себя пріютъ буддизму. Какъ мы уже видѣли, на буддійскихъ соборахъ рѣшалась миссія въ окрестныя страны; такъ было во времена, благопріятныя для буддизма въ Индіи; въ тяжелыя же времена гоненій буддисты по неволѣ должны были оставлять родину, разнося такимъ образомъ къ сосѣдямъ сѣмена индійской цивилизаціи. Но эти проповѣдники буддизма могли, разумѣется, встрѣчать отпоръ своимъ стремленіямъ обратить населеніе пріютившихъ ихъ странъ въ свою религію, поэтому изучимъ, насколько позволяютъ это сдѣлать источники, религіозное и политическое состояніе Китая, облегчавшее буддійскимъ проповѣдникамъ исполненіе ихъ миссіи.

Когда проникъ буддизмъ въ Китай?—Есть извѣстія, что уже въ 3 вѣкѣ до Р. Х. буддійская проповѣдь раздавалась въ южномъ Китаѣ, и есть основаніе этимъ извѣстіямъ давать вѣру. Рассказываютъ, что императоръ Мингти, въ 65 году по Р. Х., послѣ бывшаго ему ночью откровенія, послалъ нѣсколько знат-

---

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1900 г. № 8.

ныхъ лицъ на западъ, чтобы они разузнали, не явился ли уже тамъ тотъ великій святой, о которомъ будто-бы предсказывалъ Конфуцій; послы поѣхали чрезъ Индію, разузнали здѣсь о буддѣ и, принявъ его за того великаго святаго, о появленіи котораго говорилъ Конфуцій, вернулись обратно, захвативъ съ собою фетиши будды и нѣсколько реликвій (между прочимъ 2 коренныхъ зуба будды); такъ, говорятъ китайскіе хроникеры, начался культъ будды (Schmitt Uroffenbarung S. 405). Но можно дать этой записи въ хроникѣ и другое объясненіе: не посылалъ ли Мингти за фетишами будды и реликвіями прямо въ Индію? Разумѣется, тогда нужно признать, что буддизмъ существовалъ въ Китаѣ и до 1 вѣка по Р. Х.

И такъ Будда прибрѣлъ себѣ поклонниковъ и въ Китаѣ, получивъ мѣстное названіе Фо. Въ какомъ отношеніи стоялъ Фоизмъ къ конфуціанству и тѣмъ религіознымъ сектамъ (Лаотце, Таосце), которыя были въ Китаѣ? Были ли въ этихъ системахъ элементы, близкіе къ ученію Будды? Нѣкоторые (Schimtt), усматривающіе въ древне-китайской религіи проблески Божественнаго откровенія, считаютъ невозможнымъ сліяніе буддизма съ конфуціанствомъ и сектантскимъ ученіемъ, но тогда остается необъяснимымъ фактъ положительнаго господства буддизма въ тѣхъ классахъ китайскаго общества, которые прежде (до 1 вѣка) были либо сторонниками сектантскаго ученія, либо господствовавшей религіи Конфуція; можно сказать, что буддизмъ, не сливаясь съ этими системами, ихъ просто вытѣснилъ, но тогда нужно показать его превосходство сравнительно съ ними, показать, какъ онѣ расчищали почву, на которой сѣялъ буддизмъ свои сѣмена. Во всякомъ случаѣ сравненіе древне-китайской религіи съ свѣтомъ, а буддизма съ тьмой—едва-ли вѣрно.

Прежде всего конфуціанство не представляется языческой религіей съ полнѣ развитымъ культомъ, и многія его нравственныя положенія не противорѣчатъ въ корнѣ и буддійскимъ воззрѣніямъ. Что касается до сектъ въ Китаѣ, то многія положенія Лаотце прямо могли бы быть приписанны Буддѣ. Догматическая часть китайской религіи совсѣмъ не развита, поразительно полное отсутствіе религіозныхъ мисіонъ; это объ-

ясняется отсутствіемъ у китайцевъ жреческаго класса, который на досугѣ измыслилъ бы фантастическіе рассказы (Planth, China S. 15). Ученіе Конфуція и его ученика Менціуса болѣе напоминаетъ философски-политическій трактатъ, чѣмъ кодексъ религіозной догматики; священныя книги китайцевъ болѣе занимаются обзоромъ предыдущихъ царствованій и начертываютъ скорѣе схемы для построенія политическаго будущаго своей родины, чѣмъ выражаютъ какія-либо упрочившіяся въ сознаніи идеи объ Абсолютномъ, его отношеніи къ міру и міра къ нему. Правда—небо, верховное божество китайцевъ (Тао, Tien), должно находить свое отраженіе въ земномъ порядкѣ вещей, который своей гармоніей долженъ приближаться къ стройному теченію свѣтилъ, но нельзя не замѣтить, что, перенося центръ тяжести религіозныхъ воззрѣній въ сферу жизни политической и семейной, китайцы весьма мало знали о многомъ, что хорошо было извѣстно семитамъ и арійцамъ. Коснемся вопроса о безсмертіи души,—это ученіе въ Конфуціанствѣ почти совсѣмъ не развито (Stuhr, Op. cit. S. 16); вотъ что оно говоритъ о загробной жизни: души добрыхъ истекаютъ въ тотъ эфиръ, изъ котораго произошли. Менціусъ. Лаотце различаютъ 2 части души: „Ноеп“ и „Ре“, первая часть—познающая, вторая—чувствующая; при смерти человѣка первая часть „Ноеп“ или „Ноап“ отходитъ на небо, вторая сопровождаетъ тѣло въ землю. Сущность жертвоприношенія умершимъ предкамъ изъяснилась такъ: жертвоприношеніе содѣйствуетъ воссоединенію разъединенныхъ элементовъ души, которые вновь составляютъ полную душу, наслаждающуюся любовью родныхъ. Отдѣленіе отъ души способности чувствовать есть по-видимому попытка уподобить ее природѣ неба, олицетворявшаго принципъ высшей разумности, но лишеннаго чувства. Но признавалъ ли простой народъ, лишенный философскаго образованія, безсмертіе души, или по крайней мѣрѣ, самостоятельность духовнаго начала въ человѣкѣ? Отвѣтъ долженъ быть утвердительный: при погребеніи умершаго, приглашали родственники его душу возвратиться въ оставленное ею тѣло; если умиралъ человѣкъ, занимавшій общественную должность, то ближайшій родственникъ его бралъ

шапку и костюмъ покойнаго, становился на кровлю съ лицомъ, обращеннымъ къ сѣверу, и призывалъ умершаго явиться и взять оставленное (Planth, Op. cit. S. 59). Общераспространенность культа предковъ можетъ поддерживать это мнѣніе. Изъ приведеннаго однако видно, что смерть не только отдѣляла, по мнѣнію китайцевъ, душу отъ тѣла, но и вызывала ея дробленіе, а согласно этому представленію не могло быть рѣчи о загробномъ воздаяніи (Planth, Op. cit. S. 80). Гдѣ собственно пребывала душа умершаго (разумѣется Ноан), китайцы вѣрно не знали. Въ небѣ—несомнѣнно ее пребываніе; но вѣдь лазурный сводъ, куполомъ поднимающійся надъ землей, неизмѣримъ, и мы читаемъ, что однажды китайцы приносили жертвы умершему на 3 различныхъ мѣстахъ, ибо не знали, гдѣ—достоверное пребываніе души умершаго (Planth, S. 61). Мнѣніе Бутке (Religionsgeschichte), что безсмертіе считалось лишь особой наградой добродѣтельныхъ, и понималось, какъ изъятіе изъ общаго правила, что душа погибаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ,—едва ли вѣрно (Planth, S. 64). Но можно предполагать, что многими и даже большинствомъ китайскихъ философовъ безсмертіе души не признавалось, какъ ея вѣчное существованіе. Въ I—King написано: если солнце послѣ полудня склоняется къ закату, если луна послѣ полнолунія начинаетъ уменьшаться, то и души (т. е. души умершихъ „Noan“) должны истощиться, утончиться и слиться съ эфиромъ, вотъ полнѣйшая картина „Нирваны“. Итакъ народъ зналъ о томъ, что въ человѣкѣ есть душа, но будущая ея участь была для него неразрѣшимой загадкой, для него, можно сказать словами поэта, „могила была темна“. Буддисты искусно воспользовались этими недомолвками китайской религіи, самый основатель которой (точнѣе возстановитель) на вопросъ, что ожидаетъ человѣка за гробомъ, не могъ дать отвѣта, проливающего хотя бы слабый свѣтъ въ то темное будущее, какимъ представляется каждому его существованіе по смерти. Конфуцій на вопросъ, знаютъ ли умершіе о томъ, что совершается на землѣ по смерти ихъ, сохраняютъ ли они привязанности, какія имѣли при жизни, живутъ ли они въ свѣтѣ и въ тончайшемъ воздухѣ или скитаются по землѣ, каясь надъ рѣками и полянами, отвѣтилъ:

„ничего этого я не знаю, узнаю, когда самъ умру“. (Plath, S. 64). Предполагаютъ, что Конфуцію не чужда была мысль, что загробная жизнь человѣка зависитъ отъ земной и ею опредѣляется; по крайней мѣрѣ, такъ можно понимать его слова, обращенныя къ одному изъ его учениковъ, желавшему спокойно, не страшась будущаго, умереть: „научись ранѣе добродѣтельно жить“. (Schmitt. Ur. Of. s. 170). Но болѣе правдоподобнымъ является такое объясненіе этихъ словъ: живи добродѣтельно, тогда по смерти имя твое не будетъ въ безславіи у потомства; предполагать же, что Конфуцій признавалъ судъ надъ душой человѣка, отлетѣвшей изъ тѣла, и относилъ опасеніе своего ученика за будущее именно къ приговору этого суда, невозможно за неимѣніемъ на это ученіе никакихъ намековъ въ священныя книги китайцевъ.—Буддисты не хулили передъ народомъ вѣры его отцевъ: „ваша вѣра“, говорили они, „для благоденствія на землѣ вполне достаточна, но нужно думать и о другомъ мірѣ—загробномъ, наша вѣра многое передастъ вамъ объ этомъ загробномъ мірѣ“. Буддизмъ сумѣлъ стать въ дружественныя отношенія къ народной религіи, явившись ея восполненіемъ. Но что буддисты могли сказать народу о будущей участи человѣческой души?—На этотъ вопросъ уже прежде изложенное нами ученіе буддизма даетъ прямой отвѣтъ: они могли рассказать народу о переселеніи душъ (метемпсихозисѣ), о гибельномъ кругѣ „Samsara“, о величественной учатси достигшихъ „Нирваны“ (Plath, S. 125). Но могли ли найти эти фантастическіе рассказы кругъ лицъ, относящихся къ ихъ содержанію съ полнымъ довѣріемъ?—Нѣкоторыя стороны культа Неба (Тао) и предковъ (Ноан) убѣждаютъ насъ, что китайцы, отличаясь въ житейскихъ дѣлахъ трезвостью и большой разборчивостію, въ религіи нерѣдко проявляли дѣтскую наивность и большую тупость. Самъ Лаотце такъ характеризуетъ массу китайскаго народа: она груба, необразована, недогадлива (разумѣется, въ вопросахъ высшихъ). Когда людей занимаетъ только ѣда и питье, красивая внѣшность, короче, когда народъ находитъ главное удовольствіе только въ матеріальномъ, повседневномъ, обыденномъ, то его душевная нива такъ же зарастаетъ, какъ поле, по кото-

рому уже давно не проходилъ плугъ земледѣльца. Общіе духовные интересы въ этомъ случаѣ изсякаютъ: часто сосѣди знаютъ пѣніе пѣтуховъ у другъ друга, отличаютъ лай собаки сосѣдняго двора, но достигаютъ даже преклоннаго возраста, не навѣстивъ другъ друга. (Tao-te-king, 80 гл.). Въ чемъ же проявили китайцы свою наивность въ вопросахъ религіозныхъ?—Какъ извѣстно, главные жертвы приносились „Тао“; мѣстомъ для принесенія этихъ жертвъ избирались обыкновенно высокія горы съ плоскими вершинами или значительной высоты холмы для того, чтобы съ этихъ возвышенностей ихъ молитвы *лучше достигали до неба*; если случались эпидеміи, голодъ, разлитіе рѣкъ, то китайцы *наказывали небо*, прекращая ему жертвы, въ случаѣ засухи или эпизоотій не приносили въ жертву мяса, ограничиваясь плодами; китайцы не додумались даже до какихъ-либо человѣкообразныхъ изображеній умершихъ предковъ, а поэтому при жертвоприношеніи имъ (нѣчто въ родѣ культа пенатовъ) одѣвали въ костюмъ умершаго младшаго члена семьи и ставили передъ нимъ то, что желали принести въ жертву умершему; въ послѣдствіи живой представитель умершаго замѣнялся просто доской, на которой подписывалось имя чтиваго лица. Это вошло во всеобщій обычай со времени распространенія по всему Китаю культа Конфуція, когда, возможно, и не сохранилось живыхъ представителей его рода, и когда одновременность жертвоприношенія въ разныхъ мѣстахъ потребовала бы ихъ значительнаго количества. Обиліе гаданій всякаго рода, снотолкованій и т. п. показываетъ легковѣрность китайцевъ (см. Plath отъ стр. 79 до 100). Но могло ли быть симпатичнымъ образованнымъ китайцамъ ученіе Будды? Для рѣшенія этого вопроса нужно припомнить, что буддизмъ никогда не настаивалъ на принятіи своей догматики, центръ тяжести его ученія въ сферѣ нравственно-практической (Asmus, Op. cit. 2 B., S. 294), но нельзя обойти молчаніемъ того пункта ученія Конфуція, по которому небо и земля вѣчно существуютъ, не имѣя Творца, вотъ тоже сходство значительное съ буддизмомъ. Что же излагали китайскіе мудрецы, признавали ли они касты, вѣрили ли они въ постиженіе истины; въ чемъ они видѣли блаженство человѣка?—Справки, сдѣланныя въ священ-



ныхъ книгахъ Китая, даютъ опредѣленный отвѣтъ. Приведемъ мнѣнія не по авторамъ, а по однородности приводимыхъ взглядовъ.

Мудрецъ долженъ быть свободенъ отъ пристрастій и поступаетъ одинаково со *всѣми* людьми въ духѣ любви и правды. (Лаотце, гл. 5). Ты видишь дитя падающее въ колодезь, приди къ нему на помощь, не разсуждая, *что это дитя*, ибо въ этомъ случаѣ ты обязанъ исполнить нравственный долгъ по отношенію къ ближнему (Менціусъ, гл. III). Сердце мудреца любитъ все человѣчество; кто добръ, разсуждаетъ мудрецъ, заслуживаетъ моей любви, а кто впадаетъ въ злобу, тотъ несчастенъ, какъ уже мнѣ его не любить! (Лаотце, гл. 49). Кто любитъ, тотъ обладаетъ душевной крѣпостью (Лаотце, гл. 67). Мудрецъ дѣйствуетъ по любви къ человѣчеству, если оно и не заслуживаетъ его уваженія (Лаотце гл. 72). Мудрецъ учитъ народъ, не сообразуясь съ его чувственностью, ибо его вниманіе должно быть сосредоточено не на томъ, чего хочетъ народъ, а на его дѣйствительномъ благѣ (Лаотце, гл. 72). Вотъ какими словами характеризуетъ Лаотце дѣятельность мудреца: мудрецъ стремится научить укрощать страсти, избѣгать роскоши, заблудшаго онъ приводитъ на стезю добродѣтели, старается излѣчить человѣка отъ его заблужденій, какъ отъ болѣзни, доводитъ сознаніе человѣкомъ его ошибокъ до такой степени ясности, что онъ начинаетъ ихъ стыдиться (гл. 64). Величайшее счастье—стремиться къ добродѣтели, при желаніи воспламенить и въ другихъ къ ней стремленіе. Блаженъ, кто научился различать въ жизни призрачное отъ дѣйствительнаго, кто не принимаетъ вѣтвей за корни и листья за плоды (Конфуцій Ta-hio). О высокомъ достоинствѣ духовнаго начала въ человѣкѣ сравнительно съ матеріальнымъ Лаотце учитъ: приготавливаютъ сосудъ изъ глины, но годнымъ къ употребленію его дѣлаетъ пустое внутреннее пространство; если бы это былъ плотный кусокъ глины, то онъ былъ бы бесполезенъ, такъ и духовное, хотя и облечено матеріей въ человѣкѣ, составляетъ однако его сущность (гл. II). Въ заключеніе приведемъ слова Лаотце, характеризующія его воззрѣнія, которыя во многомъ совпадаютъ съ воззрѣніями Будды: Мудрецъ, какъ вода, устра-

няеть препятствія на своемъ пути, онъ подкапывается подъ нихъ, и они сами рушатся; никогда онъ не выступаетъ противъ своихъ враговъ въ гнѣвѣ и съ жаждой мести, онъ умѣетъ ихъ побѣждать безъ борьбы силой своего къ нимъ вниманія и снисхожденія (гл. 68). Эти слова могли бы служить основнымъ правиломъ религіозной политики Китая, гдѣ никогда не спрашивали человѣка объ его религіи для опредѣленія своего къ нему отношенія, гдѣ подданный могъ быть деистомъ, теистомъ или атеистомъ, только бы онъ не вмѣшивался въ политическую дѣятельность сановниковъ и принималъ участіе въ государственныхъ нуждахъ. Не допуская никакихъ насилій въ дѣлѣ религіи, правительство было увѣрено, что *истина сама побѣдитъ ложь*. Ясно, что подобный взглядъ былъ выгоденъ для буддистовъ. Итакъ, если китайскій мудрецъ предписывалъ народу обузданіе страстей, частоту нравовъ, отреченіе отъ узкаго эгоизма (Лаотце, гл. 19), если онъ обѣщалъ полную побѣду тому, кто выступаетъ во имя любви, то все это можно было бы вложить и въ уста каждаго буддійскаго проповѣдника.—Въ Китаѣ приносились кровавыя жертвы, и народъ охотно ѣлъ мясо, слѣдовъ состраданія къ животнымъ не находимъ. Менціусъ, ученикъ Конфуція, рассказываетъ, впрочемъ, такой случай: вели быка для принесенія его въ жертву, его жалобный ревъ обратилъ вниманіе императора на несчастное животное, и онъ далъ приказаніе его увести. Народъ подумалъ, прибавляетъ Менціусъ, что императору стало жаль потерять такого дорогого быка; во всякомъ случаѣ состраданіемъ этого поступка никто не объяснилъ, такъ неразвита была въ этомъ отношеніи народная масса (Planch. Op. cit. s. 17). Произвелъ ли буддизмъ въ Китаѣ перемѣну воззрѣній на домашнихъ животныхъ, смягчилъ ли онъ жестокое обращеніе съ этими постоянными спутниками человѣка въ его странствованіи по лицу земли, заставилъ ли онъ щадить жизнь звѣрей и птицъ въ дикомъ состояніи, рѣшить невозможно, во всякомъ случаѣ число кровавыхъ жертвъ должно было уменьшиться.

Характерную особенность китайской религіи составляетъ отсутствіе жрецовъ. Жертвы небу (Тіен) приносилъ самъ им-

ператоръ, жертвы горамъ и рѣкамъ приносили въ провинціяхъ управлявшіе ими сановники. Особенно замѣчательны жертвы, приносившіяся Конфуцію,—онѣ состояли изъ цвѣтовъ, плодовъ и пахучихъ предметовъ; въ каждомъ болѣе значительномъ городѣ находился храмъ, посвященный мудрецу—возстановителю древней религіи, и никакихъ фетишей въ этомъ храмѣ не помѣщалось: небольшая мѣдная доска съ надписью: „о Kong-Tu-tseu! да снизойдешь ты сюда и да возрадуешься, видя насъ, смиренно приносящихъ тебѣ эти дары“, обозначала мѣсто для жертвоприношенія. Въ этихъ храмахъ каждый выступалъ жрецомъ. Отсутствіе въ Китаѣ жреческаго класса могло способствовать распространенію буддизма: во-первыхъ, жрецы всегда заинтересованы въ господствѣ той религіи, которой служителями они являются, отсюда со стороны жрецовъ буддизмъ всего скорѣе могъ бы встрѣтить отпоръ, тѣмъ болѣе возможный, что жрецы всегда высоко стоятъ во мнѣніи массы, и ихъ голосъ опирается на авторитетъ боговъ; во-вторыхъ, разработка многихъ вопросовъ, касающихся нравственности, жрецами, а не философами могла бы привести къ другимъ рѣшеніямъ, противорѣчащимъ мнѣніямъ индійскаго мудреца о всеобщемъ значеніи истины и объ обязанности любить cadaго, какъ своего ближняго. Во всякомъ случаѣ отсутствіе въ Китаѣ жрецовъ указываетъ на неразвитость самой религіи, по крайней мѣрѣ, внѣшняго культа. Примѣръ, заимствованный изъ нашей отечественной исторіи, можетъ служить подтвержденіемъ приведеннаго взгляда на важное значеніе для укорененія буддизма въ Китаѣ отсутствія тамъ жрецовъ. Христіанство быстро распространилось въ языческой Руси; если мы остановимъ свое вниманіе только на историческомъ элементѣ въ этомъ явленіи (не отрицая, конечно, и сверхъестественнаго воздѣйствія), то успѣхъ проповѣди можно объяснить отсутствіемъ жреческой корпораціи у славянъ, у которыхъ только были волхвы, т. е., состояніемъ славянскаго язычества только въ первичной стадіи развитія, сравнительно съ другими языческими народами древности (отсутствіе міѳовъ). Всѣ эти условія имѣли мѣсто и въ древнемъ Китаѣ.

Самымъ опаснымъ врагомъ буддизма по его проникновеніи въ Китай явилась секта Лаотце. Неправильно считая Лаотце за своего основателя, секта своимъ ученіемъ прямо разногласила съ этимъ мудрецомъ. „Держи истину при себѣ, какъ кладъ“, учила секта. Альтруистическій принципъ Лаотце секта замѣнила узкимъ мелочнымъ эгоизмомъ. Цѣлью сектантовъ была беззаботная жизнь при удаленіи отъ себя всего, что касается темнаго будущаго. Но какъ ни беззаботны были сектанты, они боялись смерти, сытая покойная жизнь неудержимо привлекала къ себѣ этихъ сибаритовъ, и у нихъ явилась сумасбродная попытка искусственно удерживать душу въ тѣлѣ, избѣгать смерти. Многіе занялись составленіемъ жизненнаго элексира изъ корней особаго растенія (tchang—sengha), но ихъ ребяческія надежды не оправдались.—Ученіе Будды встрѣтило со стороны сектантовъ нелюбезный пріемъ, но буддійскіе проповѣдники истощили свою изобрѣтательность въ изображеніи мукъ душескитанія, элексиръ не спасалъ отъ смерти, и мало по малу болѣе благоразумные изъ сектантовъ должны были переходить въ буддизмъ, чтобы добровольнымъ отреченіемъ отъ своихъ эпикурейскихъ привычекъ заслужить участь буддійскаго „arhat’a. Буддизмъ, проникнувъ въ Китай, принялъ нѣсколько иной видъ: онъ не проповѣдывалъ уже своей возвышенной этики, ее онъ замѣнилъ слѣдующей формулой: я вѣрую (точнѣе прилѣпляюсь) въ Буддѣ, закону (dharma) и духовенству (sanggha). Ихъ духовенство, избираясь по-прежнему изъ всей среды принявшихъ ученіе Будды, проявляло уже теперь и честолюбивыя стремленія, китайскіе бонзы дѣйствовали иногда и въ личныхъ интересахъ, мало заботясь о возвышенныхъ традиціяхъ, завѣщанныхъ имъ первыми учениками Будды (Eckermann, Religionsgeschichte S. 172). Это омірщеніе буддизма, отступленіе его отъ первоначальнаго ригоризма должно было способствовать его скорѣйшему распространенію въ Китаѣ. Китаецъ, остававшійся глухимъ къ увѣщаніямъ своихъ философовъ, охотно вѣрившій ихъ ученію, что отъ природы челонѣкъ ни добръ, ни золъ и уподобляется водѣ, могущей скатываться и на востокъ и на западъ, однако не хотѣлъ противопоставлять плотинъ, останавливающихъ нис-

хождение въ порокъ, теченію своей духовной жизни (Менціусъ, гл. 4). Буддисты облегчили для него задачу постепеннаго самоусовершенствованія и восхожденія въ добродѣтели; нужно было только призывать индійскаго мудреца, приносить ему въ жертву рисъ, не убивать животныхъ, а отдавать ихъ бонзамъ. Наказаніе и награда слѣдуютъ за каждымъ дѣломъ, какъ тѣнь за матеріальнымъ тѣломъ, кто жалѣетъ дѣлать подарки бонзамъ, тотъ самъ себя лишаетъ высшей награды. вмѣсто подвиговъ аскетизма бонзы указывали народу не пиллигримство, какъ на благочестивый подвигъ. Буддизмъ въ Китаѣ значительно ушелъ во внѣшность, забывъ, что внѣшность должна относиться къ внутреннему содержанію, какъ подмости при постройкѣ зданія къ самому зданію; они нужны лишь до того времени, пока зданіе недостроено, а если ихъ оставить дольше, они, не принося пользы, только затѣняютъ самую постройку. Конечно, и христіанскіе миссіонеры часто начинаютъ съ внѣшнихъ молитвенныхъ знаковъ, но если бы на этомъ они останавлились, то все христіанство новообращенныхъ народовъ мало отличалось бы отъ ихъ язычества. (Schmitt. S. 409 и 410). Высшіе сановники Китая и самъ „Сынъ Неба“ (Schan-ti) не могли оставить безъ жертвъ небо и геніевъ горъ и рѣкъ; по этому ихъ религія никогда не могла быть чистымъ буддизмомъ,—нѣкоторые элементы послѣдняго могли вторгаться въ ихъ вѣрованія, и несомнѣнно Конфуцій для нихъ былъ выше Будды. Особо благоприятно было для феоизма время, когда Китаемъ правила монгольская династія. Какъ извѣстно, въ правленіе династіи Тангъ монголы овладѣли Пекиномъ. Кублай, внукъ Чингизъ хана, обратившій монголовъ въ буддизмъ, особо покровительствовалъ китайскимъ бонзамъ. Онъ не помнилъ себя отъ радости, когда получилъ изъ Индіи ту чашку, въ которую собиралъ Будда подаваемую ему милостыню. Нѣкоторыми историками предполагается, что излишнее покровительство буддійскому духовенству вызвало въ Китаѣ недоброжелательство къ династіи покорителей. Должно замѣтить, что, лишившись господства надъ Китаемъ, монголы отпали отъ буддизма, а вмѣстѣ съ этимъ они отказались отъ прежней гражданственности: дикихъ сыновъ степи снова потянуло на ея при-

воле, и ослѣдые люди опять обратились въ номадовъ. Давно оставленный обычай умерщвлять на могильномъ курганѣ знатнаго чело-вѣка его верблюдовъ и коней былъ возобновленъ и существо-валъ до времени хана Хунгтайдши, который возвратилъ монго-ловъ къ покинутому или буддизму. (Кёррен, 2 в. S. 102). Націо-нальная династія Мингъ, воцарившаяся въ Китаѣ по изгнаніи монголовъ, первое время держалась враждебно къ буддизму, но впослѣдствіи обычный духъ китайской вѣротерпимости вос-торжествовалъ; однако многіе сановники не раздѣляли этого духа вѣротерпимости высшаго правительства. Нѣкій Sui-o по-далъ одному изъ императоровъ этой династіи докладную за-писку, въ которой говорилъ слѣдующее: „До пагубнаго введенія идолопоклонства (разумѣя буддизмъ) въ Китаѣ не было бонзъ, и Тіен (т. е. Небо) былъ къ нему милостивѣ. Нужно обратиться къ старому, завѣщанному предками культу Тіен“. Въ 1644 году манджуры завоевываютъ Пекинъ, затѣмъ весь Китай и владѣютъ имъ понынѣ. Одинъ изъ императоровъ этой династіи (Тсингъ) по имени Ханги, извѣстный, какъ завоеватель Тибета, отличался нерасположеніемъ къ бонзамъ. Возможно, что строго-іерархиче-скій строй ламайскаго духовенства въ Тибетѣ, при открытомъ стремленіи къ вліянію на государственныя дѣла, особенно его отталкивалъ. Какъ бы то ни было, буддизмъ уже при этой династіи былъ господствующей религіей народа, не любившаго Ханги за его пренебрежительное отношеніе къ буддійскому духовенству.—Въ современномъ Китаѣ полной свободой поль-зуются 3 религіи: Конфуція (религія двора и сановниковъ), Будды и Лаотце—религія народа. Подведемъ итоги сдѣланнаго нами обзорѣнія развитія буддизма въ Китаѣ. Условіями, благо-пріятными для укорененія буддизма въ Китаѣ, нужно при-знать: малоразвитость Конфуціанства, какъ религіи, оставляв-шей многіе запросы духовной жизни чело-вѣка, относящіяся къ бытію души по смерти, безъ разрѣшенія, сходство между воз-зрѣніями нѣкоторыхъ китайскихъ философовъ (особенно Лаот-це) и Будды; въ дополненіе къ уже ранѣе приведенному от-мѣтимъ мѣсто изъ сочиненія Лаотце Tao-te-King, гдѣ выра-жается понятіе о концѣ личнаго бытія души, вполне сходное съ воззрѣніями Будды: „мы должны признать, что изъ живыхъ

существо каждое снова возвращается въ свои основные элементы, это саморазрѣшеніе въ основные элементы есть то, что можно признать достиженіемъ покоя (кн. 1, гл. 16). Отсутствіе жреческаго класса могло также способствовать развитію фанатизма; китайцы не развили понятія о кастѣ, и народъ постоянно рассматривался, какъ однородная масса; въ Китаѣ царило постоянное равенство всѣхъ предъ лицомъ одного—императора, самый духъ жречества не соответствовалъ практическому настроенію китайцевъ (Stuhr, S. 35). Практическое же по преимуществу настроеніе философовъ отвлекало ихъ отъ глубокихъ психологическихъ выводовъ, и китайская философія не образовала даже слова, выражающаго понятіе „бессмертное“,—все нематеріальное она обозначала словомъ „небо“. Съ своей стороны буддизмъ въ Китаѣ не удовлетворилъ бы массы, если бы не принялъ вида языческой религіи съ фетишами и жрецами—бонзами. Матеріализмъ китайцевъ не примирился бы съ возвышеннымъ спиритуализмомъ буддистовъ; китайцы, не знавшіе никакой аскетики, мало были способны всецѣло жить для будущаго. Буддизмъ велъ свою пропаганду тонко: расширяя ученіе для одного, онъ суживалъ ученіе для другаго, смотря по нравственнымъ силамъ каждаго; поставивъ сущностью всего буддійскую тріаду: Гаутаму, законъ и духовенство, онъ требовалъ признанія ихъ безусловнаго значенія для искупленія души и погруженія ея въ Нирвану. Кто чтилъ Будду жертвами, состоявшими изъ растений, уважалъ законъ, имъ данный, и признавалъ авторитетъ духовенства, тотъ могъ достигъ Нирваны и безъ особаго аскетизма; умерщвленіе духа было замѣнено паломничествомъ къ буддійскимъ храмамъ. Несмотря на свою уживчивость, наклонность къ синкретизму, уступчивость, буддизмъ, разрастаясь слишкомъ быстро, вызывалъ иногда и гоненіе со стороны правительствъ. Извѣстно, что Wu—tsung изъ династіи Tang (около 845 по Р. X.) издавалъ эдикты противъ буддизма (Schmitt, S. 412), но главною причиною гоненія служила не религіозная нетерпимость, чуждая Китаю, а опасеніе за цѣлость общественнаго строя. Опасеніе за цѣлость семьи, на которой зиждется весь государственный строй, было вызвано проповѣдью бонзъ объ обязан-

ности равно любить каждаго. Подобное ученіе уже ранѣе развивала секта „Ме“ и вызвала критическій разборъ своихъ положеній Менціусомъ (Meng-tseu), ученикомъ Конфуція, находившимъ, что болѣе всего человѣкъ долженъ любить императора, сановниковъ и членовъ своей семьи и лишь въ свободномъ отъ этой любви уголкѣ сердца отводить мѣсто любви къ ближнему. Во всякомъ случаѣ такія гоненія на буддизмъ были рѣдки (Stuhr. S. 14), и въ Китаѣ, видоизмѣнившись и явившись восполненіемъ мѣстныхъ религіозныхъ ученій, буддизмъ нашелъ для себя весьма благопріятную почву.

### Буддизмъ въ Японіи.

Въ 552 году по Р. Хр. ученіе будды проникло въ Японію, это было при Daiŕi <sup>1)</sup> Кен—Меі. Несмотря на близость къ Китаю, японцы имѣли свою туземную религію Синто; эта религія представляется сплетеніемъ теогоническихъ разсказовъ и изобилуетъ мифами въ отличіе отъ древней китайской религіи. Синтоисты въ своемъ ученіи объ участи человѣческой души по смерти много сближаются съ буддистами (Stuhr. S. 37); по ихъ мнѣнію, души истекаютъ во вселенную, подобно водамъ суши, изливающимся въ океанъ. Какъ вода озера на сушѣ самостоятельна, но перестаетъ быть таковой, когда отсылается имъ въ море и поглощается, смѣшиваясь съ морской водой, такъ и исчезаетъ личное бытіе человѣческой души по смерти; она исходитъ во вселенную и смѣшивается съ ея эфиромъ (Stuhr. S. 47). Относительно душъ злыхъ людей предполагали, что имъ затрудняется истечение въ міровой эфиръ; онѣ задерживаются на землѣ, подобно рѣкѣ, встрѣчающей препятствія на своемъ теченіи, устраняющія для нея возможность излиться въ море. Нѣкоторые думали, что эти несчастныя души вселяются въ лисицъ. Относительно внѣшняго культа въ Японіи должно сказать то же, что было сказано о Китаѣ: никакого жреческаго класса у нихъ нѣтъ, и въ храмахъ, посвященныхъ Синто, каждый молится по своему; знатныя японскія фамиліи исполняли обязанности храмовыхъ служителей; кажется, такъ на-

<sup>1)</sup> Или нарицательное Японскихъ влaстителей.



зывались лица, заботившіяся о поддержаніи храмовъ и ихъ ремонтѣ (въ родѣ нашихъ ктиторовъ). Характерную особенность японскихъ храмовъ составляло большое зеркало, эмблема всевѣдѣнія Синто, у котораго въ его чертогахъ столь же ясно отражаются душевныя настроенія молящагося, какъ внѣшніе предметы отражаются въ блестящей зеркальной поверхности. О чемъ же молился поклонникъ Синто? Разумѣется о земномъ благополучіи. Синтоисты были тѣ же посясторонники, каковыми представляются китайцы. Частыя празднества и паломничества были распространены въ Японіи. Мѣриломъ святости и нравственности человѣка служилъ государственный законъ, но нельзя сказать, чтобы Синтоисты небрегли о внутреннемъ самоусовершенствованіи: готовясь посѣтить съ дарами храмъ, каждый долженъ былъ заглянуть въ свое сердце и изгнать оттуда все низкое и недостойное, что могло бы обезцѣнить его жертву въ очахъ Синто. Что же далъ законъ Будды этой странѣ? Онъ восполнилъ японскую религію; несомнѣнно, что буддѣйское ученіе объ участи души по смерти полнѣе того же ученія у Синто, но надо замѣтить, что и ученіе Синто представляло въ этомъ отношеніи значительное сходство съ буддизмомъ, такъ что послѣдній удобно могъ воспользоваться многими его положеніями для истолкованія ихъ въ смыслъ своей „Нирваны“. Какъ ни безпечны были японцы въ отношеніи къ будущей жизни, ожидая отъ Синто только земныхъ выгодъ, исчерпывая всѣ свои желанія словами: „да будемъ мы долголѣтны на землѣ, да сопровождается удачей каждое наше дѣло“, однако страхъ предъ неизвѣстнымъ будущимъ, ожидающимъ человѣка за гробомъ, не покидалъ многихъ изъ нихъ. Историки отмѣчаютъ тотъ фактъ, что многіе, при жизни державшіеся эпикурейскихъ воззрѣній, въ виду приближающейся смерти звали къ себѣ буддѣйскихъ проповѣдниковъ. Инстинктивно чувствовалъ Синтоистъ, что его плотская религія мало успокоиваетъ его, и онъ звалъ къ себѣ бонзу, который, приспособляясь къ понятіямъ младенствующаго душой японца, рассказывалъ ему о Буддѣ, о блаженствѣ „Нирваны“ и о средствахъ къ достиженію этого состоянія небытія. Отречься отъ всего земнаго японецъ, несмотря на свою приверженность къ

нему, могъ, когда у ногъ его уже разверзалась могила. И такъ первыми послѣдователями буддизма въ Японіи были умирающіе; на многихъ памятникахъ, означающихъ мѣста погребенія разныхъ лицъ, встрѣчается надпись: „онъ умеръ буддистомъ“. Смерть всегда производитъ тяжелое впечатлѣніе на окружающихъ; умершій неудержимо направляетъ мысли оставшихся родныхъ въ тотъ міръ, куда онъ переселился. Такъ и поэтъ характеризуетъ внезапную переменѣну возрѣній и мыслей эпикурейцевъ, когда изъ среды ихъ неожиданно исчезаетъ близкое существо: „гдѣ онъ? онъ тамъ; гдѣ тамъ? не знаемъ, а только плачемъ и вздыхаемъ. О! горе намъ, рожденнымъ въ свѣтъ! (Державинъ, на смерть Менцера). Такимъ расположеніемъ оставшихся послѣ умершаго буддисты могли пользоваться для своихъ цѣлей; хотя въ Японіи семейная любовь далеко не столь велика, какъ въ Китаѣ, однако и здѣсь она тѣснѣйшими узами связывала болѣе близкихъ членовъ семьи; неудивительно, если по смерти одного члена, обратившагося въ буддизмъ, другіе располагались къ этому ученію. Если мы прибавимъ къ этому, что буддизмъ не былъ по обычаю своему враждебенъ къ ученію Синто, и что въ Японіи не было жрецовъ, то этими условіями исчерпывается все, что можно было сказать о причинахъ легкаго распространенія буддизма въ Японіи. Опасаться, что съ принятіемъ буддизма Японія впадетъ въ политическую зависимость отъ Китая, не было никакихъ основаній, такъ какъ въ Китаѣ религія Будды никогда не была господствующей ни при дворѣ, ни среди административныхъ классовъ, державшихся ученія Конфуція (разумѣемъ китайскія національныя династіи), которые не стѣсняли религіозной свободы для народа.

### Буддизмъ въ Тибетѣ.

Въ Тибетѣ буддизмъ проникъ только въ половинѣ VII вѣка по Р. Х. Такое сравнительно позднее проникновеніе буддизма въ Тибетъ объясняется его недоступностью, обрекающей населеніе на жизнь, лишенную сношеній съ чужестранцами; впрочемъ это условіе обще всѣмъ альпійскимъ странамъ, гдѣ часто жители одной долины не вѣдаютъ о своихъ сосѣдяхъ, отдѣленныхъ

отъ нихъ только горнымъ краемъ. Если бы буддисты искали для себя только безопаснаго убѣжища, когда разразилось на нихъ гоненіе въ Индіи, то они несомнѣнно прежде всего направились бы въ Тибетъ, но они искали обширнаго поля для религіозной пропаганды, а таковымъ Тибетъ быть не могъ. Относительно проникновенія сюда буддизма рассказываютъ, что первыми глашатаями идей Будды здѣсь были бонзы, пріѣхавшіе сюда вмѣстѣ съ китайской, а потомъ непальской принцессами, вступавшими въ супружество съ мѣстными князьями. Но если мы миоическимъ рассказамъ не дадимъ вѣры, то возможны слѣдующія соображенія: буддійская миссія въ Тибетъ исходила изъ Китая. Владыки Небесной Имперіи стремились подчинить себѣ эту горную страну и могли избрать средствомъ облегченія себѣ этой задачи религіозное единеніе ея населенія съ китайцами; возможно, что, при отсутствіи всякихъ политическихъ плановъ, бонзы, оглядываясь вокругъ себя, открыли это мѣсто для просвѣтительной своей дѣятельности; во всякомъ случаѣ Тибету было суждено сдѣлаться гнѣздомъ выродившагося буддизма—ламаизма. Ознакомимся съ первобытными вѣрованіями тибетцевъ. Вѣра въ бытіе міра духовъ была распространена въ Тибетѣ, снѣжныя горы котораго и сосѣдняя пустыня Гоби или Шамо считались мѣстопробываніемъ злыхъ духовъ (Stuhr, Op. cit. S. 242). Эти злые духи были по народному представленію душами умершихъ, бродившими надъ безплодными равнинами и по горнымъ вершинамъ въ состояніи дикаго озлобленія: завидуя оставшимся въ живыхъ, души всячески старались имъ вредить, заводя путниковъ съ узкой тропинки въ скрытый выпавшимъ снѣгомъ оврагъ, куда и обрушивались привлеченные ими. Тибетецъ страшился этого міра духовъ: онъ стремился обезопасить себя отъ ихъ дерзкихъ нападеній и прибѣгалъ къ заклинаніямъ (Stuhr, S. 245). Эти заклинанія совершались особыми лицами, называвшимися шаманами. Шаманы не составляли особаго жреческаго класса, они раздѣляли съ согражданами ихъ занятія: охотились и ловили рыбу; все ихъ отличіе заключалось въ присущей имъ силѣ и власти надъ духами. Внѣшній культъ здѣсь былъ почти не развитъ: на болѣе опасныхъ мѣстахъ

горныхъ пустынь водружали шаманы шесты, на которые навѣшивались обрывки мѣховъ и клочья одеждъ; эти мѣста служили наскоро устроенными алтарями, гдѣ путешествующіе приносили жертвы духамъ этого мѣста. Страхъ передъ смертію господствовалъ среди тибетцевъ, да и не удивительно, когда ихъ представленія о загробной участи человѣка имѣли такіе мрачные оттѣнки. Когда кто-либо умиралъ, приглашали шамана, разводившаго огонь и заставлявшаго родственниковъ умершаго чрезъ него перепрыгивать, при чемъ самъ шаманъ дѣлалъ угрожающіе жесты по отношенію къ смерти; всѣ лица, имена которыхъ походили звуковымъ сочетаніемъ на имя умершаго, немедленно ихъ перемѣняли. Буддисты могли сказать этимъ полудикарямъ, что они обладаютъ средствомъ, избавляющимъ человѣка отъ мукъ скитанія по смерти, и въ этомъ видѣ они могли имъ передать свое ученіе—„о парвинѣ“. На мѣстѣ прежнихъ дорожныхъ алтарей они слагали груды камней въ видѣ пирамидъ, которыя должны были служить указателями пути и посвящались буддійскимъ святымъ (Bodhisattra); онѣ назывались „Olo“ (Stuhr, S. 255). Исторія буддизма въ Тибетѣ напоминаетъ его исторію въ Китаѣ: и здѣсь онъ то достигалъ процвѣтанія, то до крайней степени ослабѣвалъ, пока это шаткое положеніе закончилось его полнымъ торжествомъ. Первоначальная исторія буддизма въ Тибетѣ отличается баснословіемъ; нужно замѣтить, что до времени поѣздки одного буддійскаго жреца, по имени Sambhoda, происходившаго изъ туземцевъ, въ Индію для изученія тамъ санскрита, Тибетъ не зналъ никакихъ письменныхъ знаковъ. Вернувшись на родину, Sambhoda изобрѣлъ алфавитъ и перевелъ важнѣйшія буддійскія сочиненія на отечественный языкъ (Eckermannn, Religionsgeschichte S. 172). Изъ образовавшихся впослѣдствіи письменныхъ памятниковъ исторіи Тебета мы узнаемъ, что особенно покровительствовалъ буддистамъ Ktri-srong-ldhu-btsan (726 г.). Въ X вѣкѣ разразилось гоненіе на буддистовъ, хотя къ этому времени они сумѣли примирить съ собой шамановъ, и многія обязанности послѣднихъ перешли въ руки бонзъ. Можно предположить, что это гоненіе было вызвано единственно произволомъ свѣтскаго владыки Lang-darma; быть можетъ въ немъ было предчувствіе,

что ламайское духовенство воздвигнетъ въ его государствѣ втораго духовнаго главу, Далай-Ламу, который фактически явится распорядителемъ судебъ Тибета. Объ этомъ гоненіи такъ пишутъ современные хроникёры: какъ потокъ весеннихъ водъ, изсякла мощь Тибета, какъ развѣянная хижина изъ тростника, распался законный порядокъ, какъ цвѣта радуги, исчезли добрые нравы, они забыты, какъ забывается сонъ (Stuhr, S. 263). Но буддизмъ былъ только подавленъ, а не раздавленъ; наступили благопріятныя времена, и онъ ожилъ въ началѣ XI вѣка. Тибету было суждено сдѣлаться исходнымъ пунктомъ просвѣщенія монголовъ, которые въ XIII вѣкѣ приняли буддизмъ отъ ламъ Тибета. Быстрый политическій ростъ монголовъ въ связи съ бѣдностью ихъ религіозныхъ понятій обуславливалъ ихъ обращеніе въ буддизмъ. Возможно, что ранѣе проповѣдниковъ изъ Тибета, вызванныхъ отсюда Кублаемъ, внукомъ Чингизъ-хана, монголы уже слышали о Буддѣ, такъ какъ уже въ 5 вѣкѣ по Р. Х. все сѣверное предгоріе Тибета было обращено въ буддизмъ. Кашгаръ и Яркендъ, расположенные на истокахъ Таримы, изливающейся въ Лобъ—нооръ, исповѣдывали уже въ VI вѣкѣ буддизмъ.

Въ Тибетѣ буддійское духовенство приняло корпоративный іерархическій строй. Забывъ указанное Буддой свое великое назначеніе служить мірянамъ руководителемъ въ духовной жизни, духовенство въ Тибетѣ омірщилось, въ немъ явились честолюбивыя и корыстныя стремленія. Чѣмъ болѣе возвышались ламы, тѣмъ ниже падала матеріальная обезпеченность народа, который изъ своего усердія, но, конечно, подъ впечатлѣніемъ проповѣдей, выставлявшихъ духовенство во всемъ блескѣ его святости, ставился въ рабскую зависимость отъ праздныхъ ламъ. Обиліе дароваго труда произвело упадокъ нравовъ въ ламайскихъ монастыряхъ, начались не только просьбы къ мірянамъ о помощи, но и вымогательства, забыта была заповѣдь Будды, предписывающая подвижникамъ быть нестяжательными, подобно птицѣ, которая, куда ни летитъ, ничего не беретъ съ собой кромѣ крыльевъ (Ольденбергъ, стр. 290). Впослѣдствіи даже измѣнялись коренныя воззрѣнія Будды; въ XV вѣкѣ явилось раздѣленіе буддистовъ въ Тибетѣ на красно—

и желтошапокъ; первая партія дозволяла бракъ болѣе низкимъ членамъ ламайской іерархической лѣстницы,—убѣдительное свидѣтельство, что традиціи первыхъ вѣковъ буддизма въ это время уже утратили свою жизненность.

Итакъ буддизмъ въ Тибетѣ примирился съ первоначальнымъ шаманизмомъ, и роль заклинателей духовъ уже теперь исполняли ламы (Körren, *Op. cit.* В. 2, S. 96). Въ заключеніе слѣдуетъ сказать, что если ламаизмъ создалъ тяжелое экономическое положеніе Тибета, закончившееся его присоединеніемъ къ Китаю, то нельзя забывать, что онъ же былъ и нѣкоторой цивилизующей силой для этой „страны снѣговъ“.

Въ представленномъ очеркѣ мы указали мѣстныя условія, которыя такъ или иначе благопріятствовали широкому укорененію буддизма. Несомнѣнно, что распространеніе буддизма въ Азіи—историческій процессъ и, только какъ таковой, должно быть разсматриваемо. Условіями, подготовлявшими распространеніе буддизма, являлись: неопредѣленность религіозныхъ понятій у народовъ, подпавшихъ вліянію буддійскихъ проповѣдниковъ, неразвитость внѣшняго культа при отсутствіи жречества, искаженіе ученія о безсмертіи души и ея загробномъ бытіи, невыработанность понятій о кастѣ, вообще неудовлетворенность духовныхъ интересовъ массы въ тѣхъ странахъ, куда проникали буддійскіе миссіонеры. Положительными условіями, содѣйствовавшими распространенію буддизма, служили его склонность къ широкой пропагандѣ, облегчаемая въ своемъ фактическомъ осуществленіи примѣненіемъ главныхъ положеній къ мѣстнымъ національнымъ религіознымъ системамъ, космополитизмъ возрѣвнѣй буддистовъ, устранявшій возможность опасаться ихъ для мѣстныхъ правительствъ, какъ проводниковъ идей чуждой національности; утрата буддизмомъ своей духовности при движеніи на сѣверъ, въ среду народовъ, низко стоящихъ въ умственномъ и моральномъ развитіи, такъ сказать матеріализація его, пышное развитіе внѣшняго культа Будды и многочисленныхъ святыхъ; наконецъ, чародѣйство и волхвованія, какими запятналъ себя буддизмъ въ Тибетѣ, также способствовали его укорененію въ этихъ странахъ. Историческія условія, выдвигавшія нерѣдко буддизмъ на первый планъ, уже ука-

зываются въ соответственныхъ мѣстахъ. Обусловливать развитіе религіи, составляющей фикцію человѣческаго разума, только историческими и мѣстными условіями, конечно, вполне возможно, такъ какъ ей не свойственно, подобно религіи откровенной, „*платить всякій разумъ*“; она не знаетъ Савловъ, которые дѣйствіемъ Божественной мощи и любви отъ ожесточенія предъ истиной приводятся къ ея признанію и становятся ея горячими поборниками. Объ языческой религіи можно сказать словами Фихте, которыя собственно относятся къ области философскихъ доктринъ. Всякій избираетъ ту или другую религіозную систему; это зависитъ отъ того, какой кто человѣкъ.— Но въ данномъ случаѣ широкое распространеніе буддизма въ Азіи обусловливалось крайнею неразвитостію новообращаемыхъ и ловкимъ приспособленіемъ проповѣдниковъ буддизма къ понятіямъ темныхъ народныхъ массъ.

*Е. Воронцовъ.*

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.



Πίστει νοοῦμεν.

*Върою разумъваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Мая 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

## Ученіе Маймонида о ветхозавѣтныхъ пророчествахъ.<sup>1)</sup>

*Содержаніе:* § 1. Необходимыя условія для пріобрѣтенія пророческаго духа. §§ 2 и 3. Дѣйствія, производимыя вдохновеніемъ; пророческія видѣнія представляются въ видѣ аллегорическихъ картинъ. §§ 4 и 5. Для пророчествованія необходимо быть въ особенномъ настроеніи духа. § 6. Различіе между Моисеемъ и другими пророками. § 7. Чудеса не всегда служатъ доказательствомъ пророческаго посланія. §§ 8 и 9. Авторитетъ Моисея, какъ пророка, основывается на Синайскихъ явленіяхъ, свидѣтелемъ которыхъ былъ весь Израиль. §§ 10 и 11. Всякій пророкъ, противорѣчащій постановленіямъ Моисея, — ложный пророкъ; такъ же и тотъ, кто пытается измѣнить Законъ, который неизмѣненъ. §§ 12—14. Должно повиноваться пророку, если онъ приказываетъ нарушить законъ лишь временно. § 15. Идолопоклонство составляетъ исключеніе. §§ 16 и 17. Предсказанія пророковъ должны исполняться вполнѣ точно. § 18. Различіе между волхвователями и пророками. § 19. Исключеніе относительно наказаній, предвозвѣщаемыхъ пророками. § 20. Признанный пророкъ заслуживаетъ нашего полнаго довѣрія.

### § 1.

Должно знать, говоритъ Маймонидъ, что одна изъ основъ религіи состоитъ въ томъ, что Богъ ниспосылаетъ людямъ даръ пророчества. Но пророческій духъ можетъ почить только на такомъ человѣкѣ, который одаренъ большой мудростью, богатъ добродѣтелями, не позволяетъ своимъ страстямъ управлять собой, и который владѣетъ обширнымъ и твердымъ умомъ. Если человѣкъ, имѣющій эти качества и здоровый тѣломъ, станетъ возноситься (умомъ) въ сферу высшихъ философскихъ размышленій, глубоко обдумывая наиболѣе важные и трудные (ме-

<sup>1)</sup> Изъ „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1899. № 3. V. „De la prophétie par Maimonide“. Предлагаемая статья, переведенная съ еврейскаго языка на французскій пасторомъ L. Cart'омъ и затѣмъ на русскій языкъ, составляетъ краткое извлеченіе изъ одного обширнаго труда извѣстнаго еврейскаго ученаго Маймонида (рол. 1135+1204), сочиненія, озаглавленнаго „Второй законъ“ или „Крѣпкая рука“, въ которомъ авторъ задался цѣлью систематически изложить основы еврейской религіи, разсматривая ихъ съ

тафизическіе) предметы, и умъ его достаточно твердъ, чтобы понять и усвоить ихъ смыслъ; если онъ освятитъ себя, удалившись въ уединеніе и воздерживаясь отъ той жизни, какую ведетъ большинство людей, ходящихъ во мракъ времени; если онъ принудитъ себя не думать совершенно о вещахъ пустыхъ и суетныхъ, имѣющихъ лишь временный интересъ, и привыкнетъ къ этому, а его умъ (свободный отъ всѣхъ этихъ заботъ) безпрестанно стремится въ высоту, чтобы, достигнувъ престола (Божія), постигнуть святыя и чистыя формы <sup>1)</sup> и созерцать

точки зрѣнія ученія, морали, законодательства, судопроизводства, обычнаго права и т. д. Стараясь утвердиться на текстѣ Ветхаго Завета и Талмуда, онъ не приводитъ однако никакихъ спорныхъ мнѣній раввиновъ. Этотъ трудъ Маймонида состоитъ изъ 14 книгъ, посвященныхъ слѣдующимъ предметамъ: 1) совѣсть, 2) любовь, 3) времена, 4) женщины, 5) освашеніе, 6) обѣты, 7) посты, 8) богослуженіе, 9) частныя жертвы, 10) цѣломудріе, 11) потери, 12) собственность, 13) обычное право и 14) суды. Первая книга, въ свою очередь, раздѣляется на пять частей, изъ которыхъ первая озаглавлена: „Основы закона“. Въ предлагаемомъ нами переводѣ находятся VII—X главы этой части, въ которыхъ Маймонидъ трактуетъ о пророчествованіи, опираясь, главнымъ образомъ, на библейскія данныя. Евреи вообще отличались глубокимъ уваженіемъ къ Св. Писанію, особенно это надобно сказать о двухъ позднѣйшихъ школахъ—Танаимъ и Амораимъ; но они же часто съ простыми словами Библии до такой степени соединили аллегорическій и гагадическій смыслъ, что этимъ затемняли и даже извращали подлинный смыслъ. Къ подобнымъ же толкователямъ Библии принадлежитъ и Маймонидъ. Не смотря на буквальное значеніе текстовъ Св. Писанія, онъ часто приписываетъ имъ совсѣмъ не тотъ смыслъ, который въ нихъ находится. Мы не говоримъ уже о другихъ, чисто толмудическихъ воззрѣніяхъ Маймонида, каково, напримѣръ, его чрезмѣрное превозношеніе пророческаго дара Моисея. Что же касается его ученія, собственно, о ветхозавѣтномъ пророчествѣ, то оно должно быть пополняемо другимъ его сочиненіемъ, озаглавленнымъ „*Delâlath al-Chairin*“. Написанное по арабски, сочиненіе это было переведено на французскій языкъ S. Munk'омъ подъ заглавіемъ *Guide des égarés* (Руководитель заблуждающихся). Во многихъ мѣстахъ этого другаго сочиненія Маймонидъ тоже касается вопроса о пророчествованіи. Читатель встрѣтитъ ссылки на это сочиненіе и въ предлагаемомъ нами трактатѣ. Полагаемъ, что трактатъ этотъ, свизно и послѣдовательно излагающій подлинное ученіе талмудистовъ о ветхозавѣтныхъ пророчествахъ, поможетъ христіанскимъ читателямъ лучше уяснить себѣ талмудическія воззрѣнія на этотъ предметъ и яснѣе понять ихъ ошибочность. Впрочемъ редакция ж. „В. и Р.“ надѣется со временемъ представить и болѣе подробныя или обстоятельныя сужденія о талмудическихъ заблужденіяхъ по этому предмету. Ред.

1) Авторъ намекаетъ здѣсь на видѣніе Іезекииля; толкованіе его, которое онъ даетъ въ другомъ мѣстѣ, (*Guide des égarés* III ch. 1—7) содержитъ множество заимствованій изъ перипатетической и александрійской космологии. Его астрономическія теоріи очень запутаны; приближаясь къ теоріямъ Аристотеля, онъ сильно по измѣненъ влияніемъ арабской школы. Однакоже съ Авиценномъ (*Metaphysica*

премудрость Святаго (да будетъ онъ благословенъ) во всей полнотѣ, отъ перваго проявленія ея и до центра земли и объять ея величіе,—то при этихъ условіяхъ <sup>1)</sup> Духъ святой почиетъ на немъ. Съ того момента, какъ этотъ Духъ будетъ данъ человѣку, онъ уподобится ангеламъ, имя коихъ означаетъ умную силу <sup>2)</sup>; онъ сдѣлается другимъ человѣкомъ, и его разумъ укажетъ ему, что онъ уже не таковъ, какъ прежде, но поставленъ на степень высшую, чѣмъ другіе мудрецы, какъ сказано Сауду: „ты будешь пророчествовать съ ними и содѣлаешься другимъ человѣкомъ“ (I Цар. X, 6).

## § 2.

Есть нѣсколько пророческихъ степеней; подобно тому, какъ въ обладаніи мудростью одинъ человѣкъ можетъ превосходить другого, такъ одинъ пророкъ можетъ быть вдохновенъ болѣе

IX, 3) онъ допускаетъ существованіе десяти концентрическихъ сферъ, движимыхъ „Разумомъ“; первая изъ нихъ, называемая сфера облекающая, обнимаетъ всю вселенную и сообщаетъ свое движеніе прочимъ. Сферы эти состоятъ изъ особой субстанціи, называемой *пятью элементами или эфиромъ*, и представляютъ живой организмъ, сознательный и свободный. На этой системѣ основано объясненіе видѣнія Іезекііля. Животныя означаютъ небесныя сферы, сведенныя къ четыремъ, а именно: сферу луны, солнца, пяти планетъ и неподвижныхъ звѣздъ; крылья—символъ движенія сферъ; ноги и ступни безъ сочлененій указываютъ на непрерывность движенія. (Ср. Guide, I гл. 70 и 72 и II гл. 4—13).

<sup>1)</sup> Изъ перечисленія этихъ условій видно, что Маймонидъ предоставляетъ слишкомъ много мѣста участію самого человѣка въ полученіи пророческаго духа. Въ другомъ мѣстѣ (Guide, II, стр. 269) онъ говоритъ: „Если человѣкъ, стоящій выше другихъ по своимъ умственнымъ и нравственнымъ качествамъ, владѣетъ при этомъ весьма большою способностью воображенія, то, конечно, сдѣлается пророкомъ“. Здѣсь опять замѣтно вліяніе перипатетической философіи арабовъ, согласно которой даръ пророчества есть въ сущности развитіе естественныхъ способностей души, которое можетъ быть достигнуто путемъ аскетизма, приводящаго въ дѣйствіе эти потенциальныя способности. Ср. Минк. *Melange de philosophie juive et arabe* стр. 364—365. Это конечно, взглядъ не ортодоксальный, по которому умственные и нравственные способности пророка представляются особенными дарами Божиими; поэтому понятно, что эти положенія Маймониды возбуждали сильныя возраженія со стороны многихъ еврейскихъ ученыхъ.

<sup>2)</sup> Маймонидъ полагаетъ, что ангелы не имѣютъ ни тѣла, ни чего либо матеріальнаго (Guide I гл. 49 и дал.); онъ ихъ отождествляетъ съ разумами, посредствомъ которыхъ дѣйствуетъ Богъ; только наше воображеніе приписываетъ имъ человѣческую форму. Пророкъ во время вдохновенія освобождается отъ всего матеріальнаго, чтобы углубиться въ созерцаніе божественныхъ вещей.

другого. Всѣ же пророки созерцаютъ пророческія видѣнія посредствомъ сновъ и ночныхъ явленій, если же днемъ, то когда на нихъ находитъ глубокій сонъ, какъ сказано: „я открываюсь ему въ видѣніи, во снѣ говорю съ нимъ“ (Числ. XII, 6). Когда они пророчествуютъ, (у всѣхъ замѣчается это), ихъ члены дрожать, физическія силы падаютъ, всѣ мысли приходятъ въ смущеніе и остается только свободный (отъ всѣхъ оковъ) разумъ, постигающій смыслъ видѣнія, какъ сказано объ Авраамѣ: „и вотъ напалъ на него ужасъ и мракъ великій“ (Б. XV, 12), или о Даниилѣ: „видъ лица моего чрезвычайно измѣнился, не стало во мнѣ бодрости“ (Дан. X, 8).

### § 3.

Откровенія, ввѣряемыя пророку во время видѣнія, сообщаются ему въ видѣ аллегорій; мгновенно же содержаніе аллегорій запечатлѣвается въ его умѣ и значеніе ея становится понятнымъ. Такъ это (можно сказать на примѣръ) о лѣстницѣ, которую видѣлъ нашъ отецъ Іаковъ, и объ ангелахъ, восходившихъ и нисходившихъ по ней; это аллегорія, относившаяся къ царствамъ (земнымъ) и покоренію ихъ. Подобными же аллегоріями были: животныя Іезекіиля, кипящій котелъ и миндальная вѣтвь Іереміи, свитокъ Іезекіиля, Эфа Захаріи. Нѣкоторые пророки, какъ на примѣръ эти послѣдніе, передаютъ содержаніе аллегорій и объясняютъ ея значеніе; нѣкоторые даютъ одно только толкованіе; другіе лишь рассказываютъ аллегорію, не присоединяя разъясненій ея, какъ въ частности пророчествъ Іезекіиля и Захаріи. Но всѣ пророчествуютъ при посредствѣ аллегорій и гаданій.

### § 4.

Пророки не могутъ пророчествовать во всякое время, когда пожелаютъ; (для этого нужно, чтобы) они сосредоточили свои мысли, чтобы душа ихъ была довольна и спокойна, и чтобы они удалились (отъ другихъ людей); ибо пророческій духъ не сообщается находящимся въ печальномъ <sup>1)</sup> или разсѣянномъ

<sup>1)</sup> Маймонидъ думаетъ, что по этой причинѣ прекратились пророчества со времени плѣна; они вновь процвѣтутъ съ пришествіемъ Мессіи (Guide II стр. 289).

настроениі. Но лишь тѣмъ, кто сохраняетъ полное спокойствіе; поэтому то пророческіе ученики и употребляли лиру, кимваль, флейту или арфу, когда желали (получить) пророческій духъ. Хорошо сказано (о нихъ): *и они сляются пророчествовать*, т. е. усердно предаются пророческому обученію (благодаря которому имъ сообщается Духъ), пока не станутъ способными пророчествовать, или, какъ говорится, стараются превзойти самихъ себя <sup>1)</sup>.

## § 5.

Тѣ, которые учатся пророчествовать, называются пророческими учениками <sup>2)</sup>; но, хотя они и сосредоточиваютъ (на этомъ) свои мысли, присутствіе Божіе можетъ ощущаться ими, но можетъ и не ощущаться.

## § 6.

Все, что мы сказали относительно приготовленія къ пророческому служенію, можетъ быть примѣнено ко всѣмъ древнимъ и новымъ пророкамъ, исключая Моисея <sup>3)</sup>, нашего учителя и главы всѣхъ пророковъ. Какое же различіе между пророческимъ достоинствомъ Моисея и другихъ пророковъ? То, что

<sup>1)</sup> Такъ по крайней мѣрѣ мы повали еврейскій текстъ.

<sup>2)</sup> Или „сынами пророческими“. „Тотъ, кто научалъ чему либо другаго или далъ ему новую идею, можетъ считаться, будучи творцемъ идеи, родившимъ его; въ этомъ смыслѣ пророческіе ученики назывались „сынами пророковъ“ (Guide I стр. 51).

<sup>3)</sup> Маймонидъ ставитъ Моисея выше всѣхъ другихъ пророковъ: но и между послѣдними существуетъ большое различіе въ отношеніи степени вдохновенія. Авторъ насчитываетъ 11 степеней пророческаго дара (Guide II гл. 45). Къ первымъ двумъ принадлежатъ тѣ, которые, не будучи пророками въ полномъ смыслѣ этого слова, получили „Духъ Вѣщавъ“ (Израильскіе Судьи) и „Духъ святой“ (Давидъ и Соломонъ). Пять слѣдующихъ степеней различаются по пророческимъ свидѣніямъ: 1) Сонъ, во время котораго видятъ *аллегорію* (Захарія); 2) Сонъ, во время котораго слышны *ясныя слова* (Самуилъ); 3) Сонъ, во время котораго говоритъ *нѣкоторое лице* (Іезек. XL, 4); 4) Сонъ, въ которомъ говоритъ *ангелъ* (В. XXXI, 11), и 5) Сонъ, во время котораго говоритъ *Богъ* (Ис. VI. 8). Къ послѣднимъ четыремъ степенямъ относятся *пророческія видѣнія*, различающіяся потому, состоятъ ли они въ аллегоріи, или они заключаются въ *ясносмысленныхъ словахъ*, вызываетъ ли ихъ *нѣкоторое лице*, или же, наконецъ, *ангелъ*, Маймонидъ думаетъ, что Богъ никогда не говорилъ при *видѣніяхъ*.

ѣти послѣдніе (получали вдохновеніе) при посредствѣ сновъ и видѣній, тогда какъ Моисей, нашъ учитель, пророчествовалъ, находясь въ бодрственномъ состояніи и полномъ самосознаніи, какъ сказано: *„когда Моисей входилъ въ скинію собранія, чтобы говорить съ Господомъ, слышалъ голосъ говорящій ему“* (Чис. VII. 89). Другіе пророки (получали вдохновеніе) черезъ посредство ангела и то, что они видѣли, представлялось имъ поэтому въ видѣ аллегорій и гаданій; Моисей же, нашъ учитель, не имѣлъ нужды (въ посредничествѣ) ангела, какъ сказано: *„устами къ устамъ говорю Я съ нимъ“* (Чис. XII, 8), или: *„Богъ говорилъ Моисею лицомъ къ лицу“* (Исх. XXXIII, 11), а также: *„и образъ Господа онъ видѣлъ“* (Чис. XII. 8). Такимъ образомъ, здѣсь не можетъ быть рѣчи объ аллегоріи, но Моисей видѣлъ вещи въ ихъ реальности, а не подъ покровомъ гаданія или аллегоріи. Кромѣ того, о немъ же свидѣтельствуемъ Законъ словами: *„и образъ Господа онъ видитъ“* (Чис. XII, 8), что показываетъ, что Моисей получалъ откровеніе не черезъ гаданія, но чрезъ созерцаніе, потому что видѣлъ вещи въ ихъ сущности. Другіе пророки были боязливы, они ужасались, трепетали; не такъ нашъ учитель Моисей; писаніе говоритъ о немъ: *„Богъ говорилъ ему какъ человекъ говоритъ своему другу“* (Исх. XXX, 11); т. е. подобно тому, какъ человѣкъ нисколько не ужасается, слушая своего друга, такъ и разумъ Моисея, нашего учителя, сохранялъ полное спокойствіе при пророческихъ откровеніяхъ и самъ онъ вполне владѣлъ собой. Другіе пророки, не всегда, когда хотѣли, могли пророчествовать; не такъ Моисей, нашъ учитель: всякій разъ, когда онъ этого желалъ, Святой Духъ пророчества снисходилъ на него и почивалъ на немъ; ему не было нужды ни сосредоточивать свои мысли, ни подготавливать себя (къ принятію вдохновенія), ибо, прежде всего, онъ былъ всегда сосредоточенъ, готовъ и въ полномъ самосознаніи, подобно ангеламъ, служащимъ (у престола Божія); вотъ почему онъ могъ пророчествовать во всякое время, какъ сказано: *„постойте, я послушаю, что повелитъ о васъ Господь“* (Чис. IX. 8). А вотъ какимъ образомъ Богъ утвердилъ за нимъ преимущество пророчествованія во всякое время: Онъ сказалъ ему: *„пойди, скажи*

*имъ—возвратитесь въ шатры свои; а ты здѣсь останься со Мною*“ (Втор. V, 30, 31). Изъ того слѣдуетъ заключить, что другіе пророки, когда вдѣхновеніе прекращалось, возвращались въ первобытное состояніе<sup>1)</sup>, такъ какъ, подобно прочимъ людямъ, они всецѣло подчинялись требованіямъ тѣла; поэтому же они не разлучались и съ женами. Но Моисей, нашъ учитель, не вернулся въ первобытное состояніе и поэтому навсегда устранился отъ половыхъ сношеній и всѣхъ подобныхъ тѣлесныхъ потребностей, чтобы приковать свой разумъ къ вѣчной скалѣ; такимъ образомъ божественная сила никогда не удалялась отъ него; его лице блистало славой, и онъ былъ облеченъ чистотою ангеловъ.

## § 7.

Пророкъ можетъ получить пророческій даръ только для себя самаго, для обогащенія ума, расширенія разума—такъ что дѣлается способнымъ къ уразумѣнію явленій первѣйшей важности, которыхъ до тѣхъ поръ не понималъ; но онъ можетъ быть также посланъ къ одному изъ народовъ земли, или къ жителямъ какого либо города, или въ цѣлое государство, чтобы утвердить и научить ихъ исполнять свой долгъ или отвратить отъ дурныхъ дѣлъ, совершаемыхъ ими. Когда Богъ ввѣряетъ ему такое посланничество, то даетъ и (власть творить) чудеса и знаменія, чтобы люди видѣли въ немъ истиннаго посла Его. Не слѣдуетъ, однако, довѣрять всякому человеку, творящему знаменія и чудеса и считать его за пророка. Но (если) какой либо извѣстный по своей прежней жизни человекъ, достойный получить пророческій духъ по причинѣ мудрости и добродѣтелей, возвышающихъ его надъ другими людьми его поколѣнія, и усердно предававшійся, путемъ освященія себя и аскетизма, самовоспитанію для полученія пророческаго дара, станетъ совершать чудеса и знаменія и бу-

<sup>1)</sup> Буквально: *возвращались въ свои шатры*. Маймонидъ толкуетъ стихъ 30 главы V Второзаконія, цитируемый имъ, въ переносномъ смыслѣ: *шатры*, по его мнѣнію,—нормальное состояніе человека, когда онъ не находится подъ вліяніемъ пророческаго вдохновенія. Всѣ прочіе пророки по окончаніи пророчествованія возвращались *въ свои шатры*; одинъ Моисей не возвратился болѣе.



деть утверждать, что посланъ Богомъ, то наша обязанность повиноваться ему, какъ сказано: „Его слушайте“ (Втор. XVIII, 15). Можетъ случиться и такъ, что кто нибудь творить чудеса и знаменія, не будучи пророкомъ, и можно (даже) заподозрить подлинность его чудесъ; все таки его должно слушать; если это человѣкъ извѣстный, мудрый и достойный получить пророческій духъ, его слѣдуетъ считать за пророка, какъ это предписано намъ (Закономъ). Дѣйствительно, (Законъ) повелѣваетъ намъ произносить рѣшеніе на основаніи свидѣтельства двухъ достовѣрныхъ свидѣтелей, хотя бы и могло случиться, что они сдѣлаютъ ложныя показанія; но такъ какъ въ нашихъ глазахъ они заслуживаютъ уваженія, то мы не будемъ подвергать сомнѣнію ни ихъ честность, ни правдивость ихъ словъ. Относительно этого сказано: „скрытое принадлежитъ Господу Богу Нашему, а открытое намъ и сынамъ нашимъ“ (Втор. XXIX, 29), а также: „ибо человекъ смотритъ на лице, а Господь смотритъ на сердце“ (I Цар. XVI, 7).

## § 8.

Израиль вѣрилъ Моисею не ради чудесъ, которыя онъ творилъ; ибо тотъ, кто основываетъ свое довѣріе (только) на чудесахъ, въ глубинѣ души таитъ заднюю мысль, такъ какъ возможно, что чудеса произведены посредствомъ магіи и чародѣйства. И всѣ чудеса, совершенныя Моисеемъ въ пустынѣ, были сдѣланы имъ не для того, чтобы дать доказательства своего пророческаго посланія, но по необходимости, (помочь своему народу): Принужденный потопить Египтянъ, онъ резѣкъ море, и оно поглотило ихъ; когда у насъ не стало пищи, онъ велѣлъ снизойти маннѣ; когда (Израильтяне) страдали отъ жажды, онъ заставилъ для нихъ течь воду изъ скалы; когда противъ него возмутилась партія Корея, земля поглотила бунтовщиковъ. Тоже самое можно сказать о всѣхъ чудесахъ (Моисея). На чемъ же (Израиль) основывалъ свою вѣру въ него? На Синайскихъ явленіяхъ; ибо тогда наши (собственные) глаза и наши (собственные) уши, а не чужіе, видѣли и слышали (происходившее): огонь, голоса, пылающее небо, самого Моисея выходящаго изъ тучи и (божественный) голосъ, гово-

рившій ему: Моисей, Моисей, иди и скажи имъ... (намекъ на Втор. V, 30); священный текстъ также говоритъ: *Лицемъ къ лицу говорилъ Господь съ вами* (Втор. V, 4), и еще *„не съ отцами нашими поставилъ Господь заветъ сей“* (Втор. V, 3) <sup>1)</sup>. Но откуда слѣдуетъ, что именно Синайскія происшествія должны были служить доказательствомъ того, что пророческое посланничество Моисея истинно и должно быть принято безъ колебаній? Потому, что сказано: *„Вотъ Я приду къ тебѣ въ вѣстномъ облакѣ, дабы слышалъ народъ, какъ Я буду говорить съ тобою и потырилъ тебѣ навсегда“* (Исх. XIX, 9). Изъ совокупности (ѣтихъ фактовъ) слѣдуетъ, что до того времени, когда были сказаны (послѣднія) слова, Израиль не имѣлъ полной и постоянной вѣры въ Моисея, но вѣру смѣшанную съ недоувѣремъ и сдержанностью.

## § 9.

(Итакъ) оказывается, что тѣ, къ кому былъ посланъ Моисей, сами были и свидѣтелями, подтверждавшими дѣйствительность его пророческаго посланія; по этому ему и не надо было дѣлать предъ ними какого либо чуда (для доказательства этого посланія), потому что они сами вмѣстѣ съ Моисеемъ свидѣтели его призванія. (Дѣйствительно), когда два человѣка были свидѣтелями (одного и того же) факта, то каждый изъ нихъ можетъ подтвердить истину словъ другаго, и никто изъ нихъ не имѣетъ нужды приводить доказательства (въ пользу свидѣтельства другаго). Такъ и относительно Моисея, нашего учителя; всѣ Израильтяне послѣ Синайскихъ происшествій служили ему свидѣтелями, и онъ не имѣлъ нужды творить предъ ними какого либо чуда (доказывавшаго его посланничество). Поэтому должно слѣдующимъ образомъ объяснить слова Святаго (да будетъ Онъ благословенъ), сказанныя Моисею при началѣ его пророческаго служенія, когда Онъ далъ ему власть творить чудеса въ Египтѣ; когда Богъ сказалъ ему: *„они послушаютъ голоса твоего“* (Исх. III, 18), нашъ учитель Моисей, хорошо зная, что вѣрующій только чудесамъ

<sup>1)</sup> Маймонидъ часто не окончиваетъ своихъ цитатъ, предполагая тексты извѣстными всѣмъ.

хранить въ глубинѣ души заднюю мысль и весьма остороженъ, старался уклониться отъ исполненія Божія повелѣнія, говоря Ему: „а если они не поглотятъ мнѣ“ (Исх. IV, 1); тогда Святой (да будетъ Онъ благословенъ) далъ ему понять, что эти чудеса будутъ имѣть силу, но только до выхода изъ Египта; послѣ же исхода, когда Израильтѣне остановятся у этой горы, всѣ сомнѣнія ихъ относительно него исчезнутъ: Ибо Я дамъ тебѣ знаменіе, по которому они узнаютъ, что это Я, по истинѣ, послалъ тебя вначалѣ, и въ ихъ сердцахъ не останется ни какого сомнѣнія. Такъ и въ Писаніи сказано: „*вотъ тебѣ знаменіе, что Я послалъ тебя: когда ты выведешь народъ (Мой) изъ Египта, вы совершите служеніе Богу на этой горѣ*“ (Исх. III, 12). Вслѣдствіе этого мы, конечно, не ради чудесъ повѣримъ пророкамъ, которые придутъ послѣ Моисея, но скажемъ: Если (пророкъ) сдѣлалъ чудо, будемъ повиноваться всему, что онъ намъ скажетъ по приказанію нашего учителя Моисея, данному имъ въ Законѣ: Если (пророкъ) дѣлаетъ чудо, „*Его слушайте*“ (Втор. XVIII, 15). Подобно тому, какъ Моисей повелѣлъ намъ произносить рѣшеніе на основаніи показанія двухъ свидѣтелей, хотя бы мы и не знали, истинно или ложно ихъ свидѣтельство, точно также онъ приказалъ намъ вѣрить этому пророку, хотя бы мы не знали, истинны ли его чудеса, или произведены магіей и чародѣйствомъ <sup>1)</sup>).

### § 10.

Вотъ почему, если возстанетъ какой либо пророкъ, дѣлающій чудеса и великія знаменія, но старающійся противодѣйствовать пророческой миссіи нашего учителя Моисея, мы не послушаемъ его, будучи вполне увѣрены, что его чудеса произведены магіей и чародѣйствомъ; потому что пророческое по-

<sup>1)</sup> Мысль здѣсь слѣдующая: чудеса Моисея не служатъ доказательствомъ его пророческаго посланія; они имѣютъ лишь второстепенное и временное значеніе. Моисей пророкъ потому, что самъ Богъ посвятилъ его на это служеніе на Синаѣ. Такимъ же образомъ и другіе пророки имѣютъ право на это званіе не потому, что дѣлаютъ чудеса, а вслѣдствіе прямого приказанія Моисея, повелѣвавшего Израилу вѣрить имъ, хотя и подъ условіемъ, о которомъ Маймонидъ уже говорилъ (§ 7) и еще будетъ говорить (§ 10), т. е., чтобы они были достойны этого повинновенія и не пытались противорѣчить Закону.

сланничество Моисея утверждено не чудесами, которымъ можно бы противопоставить и чудеса другаго, но мы своими глазами видѣли и своими ушами слышали, также какъ самъ Моисей, пророческое посвященіе, (которое онъ получилъ). Вотъ аналогичный примѣръ: если человѣкъ видѣлъ какую либо вещь собственными глазами, но явились бы люди и стали говорить, что не видѣли ее, какъ утверждаетъ онъ,—этотъ человѣкъ не станетъ ихъ слушать, но съ полнымъ основаніемъ будетъ считать ихъ лжецами. Вотъ почему законъ говоритъ: еслибы даже произведено было чудо, или знаменіе, ты не повѣришь словамъ этого пророка, ибо онъ пользуется знаменіями и чудесами для того, чтобы отрицать то, что ты видѣлъ собственными глазами. А такъ какъ мы вѣримъ не ради чудесъ, но вслѣдствіе прямаго повелѣнія, даннаго намъ Моисеемъ, то какъ допустить чудо, отрицающее пророческое посланничество Моисея, которое мы видѣли и слышали?

## § 11.

Въ Законѣ сказано ясно и точно, что онъ обязательнъ, неизмѣненъ и будетъ существовать во вѣки вѣковъ; онъ не можетъ подвергнуться ни смягченію, ни сокращенію, ни добавленію какъ написано: *„все, что Я заповѣдаю вамъ старайтесь исполнять; не прибавляй къ тому и не убавляй отъ того“* (Втор. XII, 28). Сказано также: *„открытое (принадлежитъ) намъ и сынамъ нашимъ до—вѣка, чтобы мы исполняли всѣ слова Закона сего“* (Втор. XXIV. 20). Изъ этого слѣдуетъ, что мы должны исполнять всѣ слова Закона вѣчно; дѣйствительно, текстъ говоритъ: *„это уставъ вѣчный для поколѣній ихъ отъ сыновъ Израилевыхъ“* (Исх. XXVII. 21) и въ другомъ мѣстѣ: *„заповѣдь сія, которую я заповѣдаю тебѣ сегодня, не недоступна для тебя и не далека; она не на небѣ“* (Втор. XXX. 11. 12)<sup>1)</sup>. Изъ этого слѣдуетъ, что ни одинъ пророкъ не имѣетъ права ввести въ Законъ что либо новое. Поэтому, если бы изъ среды Израиля или другаго народа явился человѣкъ, творящій чудеса и знаменія, но который го-

<sup>1)</sup> На основаніи этого принципа никто не можетъ считаться незнающимъ Закона.

ворилъ бы, что посланъ возвѣститъ новое повелѣнiе, или упразднить какое либо старое, или дать какой либо заповѣди такое толкованiе, какого мы не получали отъ Моисея, или объявить, что заповѣди данныя Израилю не вѣчны, не относятся ко всѣмъ поколѣнiямъ, но лишь временны,—этотъ человѣкъ ложный пророкъ, ибо отвергаетъ пророческое посланничество Моисея. Онъ долженъ быть преданъ смерти чрезъ удавленiе, потому что осмѣлился произносить отъ имени Вѣчнаго слова, которыя ему не было вѣлно говорить. Ибо Богъ (да будетъ благословенно имя Его) повелѣлъ Моисею, чтобы эти заповѣди были для насъ и для дѣтей нашихъ на вѣчное время,—а онъ не говоритъ неправды.

## § 12.

Если же это такъ, то почему сказано въ Законѣ: „*Я воздвигну имъ Пророка изъ среды братьевъ ихъ, такого какъ ты*“ (Втор. XVIII, 18)? Не для того (воздвигнетъ Богъ другаго пророка подобнаго Моисею), чтобы основать (новую) религiю, но чтобы убѣдить народъ сохранять слова Закона и отклонить отъ нарушенiя ихъ, какъ сказано у послѣдняго изъ пророковъ: „*помните законъ Моисея, раба Моего*“ (Мал. IV, 4). Если пророкъ приказываетъ намъ что либо дозволительное, если онъ говоритъ напр.: идите туда, или: не ходите туда; постройте эту стѣну, или: не стройте ея, ему слѣдуетъ повиноваться; кто не исполнитъ его словъ, погибнетъ сверхъестественной смертью <sup>1)</sup>, какъ сказано: „*кто не послушаетъ словъ Моихъ, которыя (пророкъ тотъ) будетъ говорить Моимъ именемъ, съ того Я взыщу*“ (Втор. XVIII, 19).

## § 13.

Также и тотъ пророкъ, который нарушаетъ свои собственные слова или скрываетъ пророчество, (которое долженъ былъ произнести), погибнетъ сверхъестественной смертью. О виновныхъ въ этихъ трехъ преступленiяхъ и сказано: „*съ того Я взыщу*“. Но если пророкъ, признанный таковымъ, велитъ намъ

<sup>1)</sup> Буквально: повиненъ смерти отъ небесныхъ рукъ.

временно нарушить какую либо заповѣдь въ Законѣ, большей или меньшей важности, ему слѣдуетъ повиноваться. Дѣйстви-тельно, мы знаемъ по преданію отъ древнихъ мудрецовъ, что если пророкъ говорить тебѣ: преступи слова закона, какъ Ілія на Кармилѣ, ты долженъ повиноваться, лишь бы это не отно-силось къ идолослуженію <sup>1)</sup>. Но необходимо, чтобы такое на-рушеніе было только временнымъ. Напримѣръ, Ілія на Кар-милѣ совершилъ всесожженіе внѣ Іерусалима, хотя этотъ го-родъ и былъ избранъ (для этой цѣли), и тотъ, кто приносилъ жертву внѣ его (стѣнъ), подвергался наказанію отлученія <sup>2)</sup>; но такъ какъ Ілія былъ пророкъ, ему слѣдовало повиноваться, ибо и о немъ тоже сказано: „Его слушайте“. Если бы Ілію спросили, говоря: не нарушаемъ ли мы этимъ того, что ска-зано въ Законѣ: „берегись приносить всесожженія твои на всякомъ мѣстѣ“ (Втор. XII, 13)? онъ отвѣтилъ бы: Законъ разумѣетъ только того, кто всегда приноситъ свои жертвы внѣ (Іерусалима); такой человекъ долженъ быть подвергнутъ нака-занію навсегда, какъ приказалъ это Моисей; я же принесъ жертву внѣ (Іерусалима) единожды, повинувшись слову Вѣчнаго, чтобы обличить пророковъ Ваала. Равнымъ образомъ, если и другіе пророки повелѣваютъ нарушѣть (Законъ) только вре-менно, то должно повиноваться имъ; но еслибы они сказали, что заповѣди должны быть упразднены навсегда, то подлежатъ смерти чрезъ давленіе, ибо сказано „... намъ и дѣтямъ на-шимъ ни отъчное время“.

#### § 14.

Точно также, если пророкъ отмѣняетъ какое либо правило, переданное намъ по преданію, или при производствѣ суда объявляеть, что Богъ повелѣлъ ему рѣшить споръ въ смыслѣ несогласномъ съ Закономъ и что надо руководствоваться пра-виломъ такого-то (ученаго, когда это невѣрно) <sup>3)</sup>,—это ложный пророкъ и долженъ быть преданъ смерти посредствомъ давле-

<sup>1)</sup> Маймонида имѣетъ въ виду преимущественно служеніе звѣздамъ.

<sup>2)</sup> Наказаніе, состоящее въ исключеніи изъ Израильской общины. Но это сло-во надо понимать въ иносказательномъ смыслѣ. Маймонидъ разумѣетъ лишеніе послѣ смерти небеснаго блаженства.

<sup>3)</sup> Еврейскій текстъ въ этомъ мѣстѣ нѣсколько темнѣе.

ніа, хотя бы творилъ и чудеса, потому что нарушаетъ Законъ, говорящій: „она (заповѣдь) не на небо“. Но если дѣло идетъ о временномъ нарушеніи (Закона), ему надо повиноваться во всемъ.

### § 15.

Послѣднее правило можетъ быть примѣнено ко всѣмъ заповѣдямъ. Что же касается до идолослуженія, не должно повиноваться пророку даже временно, хотя бы онъ творилъ величайшія чудеса и знаменія и утверждалъ, что Богъ повелѣлъ ему совершать идолослуженіе лишь въ теченіи одного дня, даже одной минуты; ибо въ этомъ случаѣ онъ склоняетъ къ возстанію на Бога и нарушенію Писанія, говорящаго, что, если даже сотворены знаменія и чудеса, не должно повиноваться пророку, возстающему на Господа и отрицающему пророческое посланничество Моисея. По этимъ признакамъ мы безошибочно узнаемъ въ немъ ложнаго пророка, производящаго всѣ свои чудеса помощію магіи и чародѣйства; онъ долженъ быть преданъ смерти чрезъ давленіе.

### § 16.

Всякій пророкъ, являющійся <sup>васи</sup> среди насъ и заявляющій о томъ, что онъ посланъ Богомъ, не обязанъ творить чудесъ, подобныхъ чудесамъ нашего учителя Моисея, Илии или Елисея, чудесъ ниспровергающихъ естественные законы; его чудеса будутъ состоять въ томъ, что возвѣщенные имъ происшествія, дѣйствительно исполнятся. И такимъ образомъ утвердятъ истину его словъ, какъ сказано: *и если скажешь въ сердце твоемъ: какъ мы узнаемъ слово, (которое не Господь говорилъ) и т. д.*“ (Втор. XVIII, 21. 22). Вотъ почему, когда человѣкъ достойный быть пророкомъ, явится, какъ Божій посланникъ, и не будетъ пытаться что либо прибавить или убавить изъ предписаній Закона, но будетъ стараться исполнять ихъ, не должно говорить ему: „Разверзи для насъ море“, или: „воскреси мертвеца“, или что либо подобное, „и тогда мы повѣримъ тебѣ“. Но мы скажемъ: „Если ты пророкъ, то возвѣсти имѣющее случиться“, и если онъ предскажетъ что либо,

мы будемъ ожидать, пока увидимъ, исполнятся его пророчества или нѣтъ. Если хотя самое ничтожное изъ его словъ не исполнится, то, несомнѣнно, это ложный пророкъ; если же всѣ слова его исполнятся, онъ будетъ достоинъ нашей вѣры въ него.

## § 17.

Слѣдуетъ нѣсколько разъ подвергать пророка испытаніямъ, и если всѣ слова его окажутся достойными вѣры, это (истинный) пророкъ, какъ сказано о Самуилѣ: „и узналъ весь Израиль отъ Дана до Вирсавіи, что Самуилъ удостоенъ былъ пророкомъ Божіимъ“ (1 Цар. III, 20).

## § 18.

Но скажутъ, авгуры и волхвы также возвѣщаютъ событія, которыя и происходятъ въ дѣйствительности; какая же разница между ними и пророками? Та, что только часть предсказаній авгуровъ, волхвовъ и подобныхъ имъ людей исполняется, прочія же не исполняются, какъ сказано: „*пусть выступятъ наблюдатели небесъ, и зѣздочеты, и предвѣщатели по новолуніямъ и спасутъ тебя отъ того, что должно приключиться тебѣ*“ (Ис. XLVII, 13), отъ части того, а не всею (что должно приключиться тебѣ). Но весьма возможно, что и ни одно изъ ихъ предсказаній не исполнится, и они обманываются во всемъ, какъ сказано: „(Богъ) *дѣлаетъ ничтожными знаменія пророковъ и обнаруживаетъ безуміе волшебниковъ*“ (Ис. XLIV, 25). Но у (истиннаго) пророка всѣ слова исполняются, какъ сказано: „*не падетъ на землю ни одно слово Господи*“ (4 Цар. X, 10), и еще библейскій текстъ говоритъ: „*пророкъ, который видѣлъ сонъ, пусть и рассказываетъ его, какъ сонъ, а у котораго Мое слово, тотъ пусть говоритъ слово Мое вѣрно. Что общаго у мякины съ чистымъ зерномъ? говоритъ Господь*“ (Іер. XXIII, 28). Это мѣсто означаетъ то, что слова и сны волхвовъ подобны мякинѣ, въ которой можно найти небольшую примѣсь зерна, тогда какъ слова Вѣчнаго подобны чистому зерну, въ которомъ нѣтъ ни малѣйшей частицы мякины. Итакъ писаніе утверждаетъ, что въ то время какъ предсказанія, возвѣщаемыя народамъ авгурами



и волшебниками, суть ложныя измышленія, пророкъ говоритъ лишь слова истины; благодаря этому нѣтъ нужды прибѣгать ни къ авгурамъ, ни къ волшебникамъ, ни къ другимъ подобнымъ людямъ, какъ сказано: „не долженъ находится у тебя проводящій сына или дочь свою черезъ огонь“ и т. д. „Ибо народы сіи“ и т. д.; и еще Писаніе говоритъ: „пророка изъ среды тебя изъ братьевъ твоихъ“ и т. д. (Втор. XVIII, 10—15).

Изъ этого слѣдуетъ, что пророкъ возстаетъ среди насъ только для того, чтобы возвѣстить намъ происшествія, которыя должны случиться, напр. изобиліе или голодъ, войну или миръ и т. п. Онъ можетъ также указать кому либо то, въ чемъ тотъ нуждается, какъ (напр. это было) съ Сауломъ, который понесъ потерю, обратился къ пророку, и тотъ указалъ ему мѣсто, (гдѣ находилось потерянное) <sup>1)</sup>. Вотъ подобныя вещи и возвѣщаетъ пророкъ; не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы онъ основывалъ другую религію, прибавлялъ или уничтожалъ какую либо заповѣдь.

### § 19.

Что касается до наказаній, возвѣщаемыхъ пророкомъ, говорящимъ на примѣръ „такой то умретъ“ или „въ такомъ-то году будетъ голодъ или война“ и т. п. угрозы, то не слѣдуетъ отрицать его пророческое посланничество, если угрозы не исполняются; не должно говорить: „вотъ онъ сказалъ, и его слова не осуществились“, ибо Святой (да будетъ Онъ благословенъ) медленъ въ гнѣвѣ, изобилуетъ благостію и раскаявается во злѣ, (которое хотѣлъ совершить). (Кромѣ того) возможно, что виновные принесутъ покаяніе, и ихъ грѣхи простятся имъ, какъ жителямъ Ниневіи, или наказаніе, угрожавшее имъ замедлено, какъ Езекии. Но если пророкъ обѣщаетъ благополучіе, говоря, что оно будетъ состоять въ томъ-то и томъ-то, а оно не приходитъ,—это, конечно, ложный пророкъ, потому что благословенія, которыя ниспосылаетъ Богъ, даже подъ условіемъ, Онъ не отменяетъ. Мы знаемъ, что Онъ никогда не отнималъ своихъ благословеній, кромѣ времени перваго разрушенія <sup>2)</sup>: Онъ обѣщалъ тогда вѣрнымъ, что они не

<sup>1)</sup> Намекъ на пропавшихъ ослицъ (1 Ц. IX).

<sup>2)</sup> Т. е. разрушенія перваго храма.

умрутъ съ нечестивыми, и не исполнилъ Своего обѣщанія. Это разъяснено въ трактатѣ Sabbath. Изъ этого слѣдуетъ, что только въ предсказаніяхъ о благополучіи можетъ быть испытываемъ пророкъ. Дѣйствительно, вотъ что отвѣчаетъ Іеремія Ананіи, сыну Азура, когда самъ предсказывалъ несчастіе, а этотъ счастье; онъ сказалъ Ананіи: „если мои слова не сбываются, это не будетъ доказательствомъ того, что я ложный пророкъ; если же твои слова не исполнятся, то будетъ доказано, что ты ложный пророкъ“ (Ср. Іер. XXVIII); ибо сказано: „Вслушай слово сіе... если какой пророкъ предсказывалъ миръ, то тогда только онъ признаваемъ быть за пророка, котораго истинно послалъ Господь, когда сбывалось слово того пророка“ (Іер. XVIII, 7, 9).

## § 20.

Пророкъ, посланничество котораго подтверждается другимъ пророкомъ, долженъ почитаться истиннымъ пророкомъ, и нѣтъ нужды испытывать его. Моисей, нашъ учитель, свидѣтельствовалъ въ пользу Іисуса, и Израиль повѣрилъ ему ранѣе, чѣмъ онъ сотворилъ чудеса. Итакъ, на будущее время: если пророческое посланничество пророка извѣстно; если его слова не разъ подтвердились; если другой пророкъ свидѣтельствовалъ въ его пользу, и онъ подвергался пророческому воспитанію,—запрещается возбуждать противъ него сомнѣнія и подозрѣнія въ томъ, что посланничество его неистинно; запрещается испытывать его болѣе, чѣмъ нужно, ибо мы не должны постоянно искушать Бога, какъ сказано: „не искушайте Господа, Бога вашего, какъ вы искушали Его въ Массѣ“ (Втор. VI. 16), гдѣ Израильтяне восклицали: „есть ли Господь среди насъ или нѣтъ“ (Ис. XVII, 7). Но съ того времени, какъ пророкъ будетъ признанъ таковымъ, надо вѣрить ему, помня, что съ нимъ Вѣчный, и не возбуждать противъ него подозрѣній и сомнѣній, ибо сказано: „узнаютъ что среди нихъ (былъ) пророкъ“ (Іезек. XXXIII, 33).

Свящ. Е. В.

---

## ФАЛЬШИВЯЩЕЕ УПРЯМСТВО ВЪ ОТСТАИВАНИИ FILIOQUE И ВЪ ОТВЕРЖЕНІИ ПРЕСУЩЕСТВЛЕНІЯ.

*Что только истинно, о томъ помыслийте* (Филпп. IV, 8).  
*Будьте единомысленны межбу собою* (Римл. XII, 16).

(Продолженіе \*).

### II.

Не только проф. Мишо и Русскій богословъ безъ имени, но и г. Кирѣевъ утверждаютъ, будто бы именно я усвою „символическое“ значеніе въ православной церкви „Православному исповѣданію“ и „Посланію восточныхъ патріарховъ“ <sup>1)</sup>. Еще въ 1897 году въ своемъ *Отвѣтъ А. А. Кирѣеву* мною былъ удостовѣренъ тотъ фактъ, что не я, а сама православная церковь усволяетъ упомянутымъ книгамъ „символическое“ значеніе <sup>2)</sup>. Но независимо и отъ моихъ указаній долженъ хорошо знать это г. Кирѣевъ съ его сподвижниками уже изъ ссылокъ Петербургской синодальной комиссіи, дѣлавшихся въ ея отвѣтахъ по поводу мнѣній Роттердамской старокатолической комиссіи, и изъ другихъ разнаго рода общедоступныхъ источниковъ. Моимъ оппонентамъ достаточно было заглянуть хотя бы въ учебникъ по Догматическому богословію, принятый въ нашихъ духовныхъ семинаріяхъ съ соизволенія Св. Синода, чтобы знать истину и не взводить на меня извѣта. Такъ, въ „Руководствѣ къ изученію православно-догматическаго богосло-

\* ) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 9.

1 ) Стран. 583, 585 и 586 въ 27 кн. *Revue*. Стран. 129 и друг. въ 7 кн. Христ. чтенія за 1899 г.

2 ) Стран. 50—52 въ отдѣл. оттискѣ упомянутого *Отвѣта*.

вія“ митроп. Макарія читаемъ слѣдующее. „Чтобы люди могли правильно понимать догматы и не уклонялись въ заблужденія и ереси, говоритъ онъ, *православная церковь*, какъ Богоучрежденная и непогрѣшимая учительница, всегда предлагала и предлагаетъ вѣрующимъ *образцы вѣры*, краткіе и довольно обширныя, которые должны быть образцами и для догматическаго богословія... Къ изложеніямъ вѣры болѣе обширнымъ, въ которыхъ *православная церковь* раскрываетъ содержимыя ею догматы довольно подробно и обстоятельно, относятся: а) Православное исповѣданіе католической и апостольской церкви восточной, б) Посланіе патріарховъ православно-католической церкви о православной вѣрѣ и в) Пространный христіанскій катихизисъ православной католической восточной церкви <sup>1)</sup>. То же говорится и въ другихъ учебникахъ по догматическому богословію, какъ наприм. въ недавно употреблявшемся учебникѣ, высокопреосвящ. Антонія. Какъ видимъ, не тѣ или иные іерархи православной церкви и тѣмъ болѣе не тѣ или другіе богословы ея, но сама она признаетъ упомянутыя книги „символическими“ книгами. Выше имѣлъ я случай замѣтить, что *Исповѣданіе* и *Посланіе* признаются таковыми книгами не въ отечественной только церкви, но и во всѣхъ помѣстныхъ православныхъ церквахъ <sup>2)</sup>. Все это должно быть извѣстно всѣмъ тремъ оппонентамъ моимъ. Значить, они преднамѣрено фальшивятъ, утверждая, будто бы не православная церковь, а я признаю „символическими“ названныя книги.

Русскій богословъ безъ имени замѣчаетъ, впрочемъ, будто бы многіе изъ русскихъ богослововъ усвояютъ упомянутымъ книгамъ собственно историческое и мѣстное значеніе <sup>3)</sup>. Спрашивается: кто-же именно эти богословы? На этотъ вопросъ не даётся никакого отвѣта у безымяннаго „Русскаго“ богослова. Подъ этими многими отечественными богословами остаётся разумѣть только его самого и г. Кирѣва. Но послѣдній хотя и завѣряетъ, будто онъ „знаетъ то, о чѣмъ пишетъ“ <sup>4)</sup>, тѣмъ

<sup>1)</sup> Стран. 8 и 9 (М. 1888 г.). Послѣдняя изъ упомянутыхъ книгъ признается „символической“ книгою только въ Россійской церкви.

<sup>2)</sup> Стран. 64 и друг. въ „Кратк. изложеніи канонич. права единой, святой, соб. и апостольской церкви“ Андр. Шагуны (Русск. перев. Спб. 1872 г.).

<sup>3)</sup> Стран. 583 въ 24 кн. *Ревие*.

<sup>4)</sup> Стран. 135 въ 7 кн. *Христ. Читенія* за 1899 г.

не менѣ это—ничѣмъ не оправдывающаяся пріязательность съ его стороны. Въ самомъ дѣлѣ, если бы онъ зналъ богословіе настолько, насколько знаютъ его порядочные семинаристы и даже гимназисты, то не отважился бы утверждать и того, будто внѣ согласія съ православной церковью признаю *Исповѣданіе* и *Посланіе* „символическими“ ея книгами. Что касается Русскаго богослова безъ имени, то можно даже сомнѣваться и въ томъ, дѣйствительно-ли онъ русскій богословъ и даже знаетъ-ли русскій языкъ. Судя по тому, какъ онъ передаетъ мои сужденія и взгляды, полагаю, что онъ почерпнулъ свѣдѣнія о нихъ изъ вторыхъ, притомъ мало достовѣрныхъ, рукъ <sup>1)</sup>, а это для русскаго богослова невозможно. Допустимъ, однако, что г. Кирѣевъ и Русскій богословъ безъ имени дѣйствительно наши родные богословы и что ихъ взглядъ на *Исповѣданіе* и *Посланіе* раздѣляется еще нѣкоторыми изъ нашихъ богослововъ. Но развѣ слѣдуетъ изъ этого, будто православная церковь не считаетъ или неправильно считаетъ эти книги „символическими“ книгами? Если такъ судить о дѣлѣ, то пришлось-бы и вообще чьими-либо частными и случайными воззрѣніями опредѣлять достовѣрность и правильность какого бы то ни было ученія и установленія церкви. А вѣдь это—очевидная нелѣпость.

Символическое значеніе *Исповѣданія* и *Посланія* оспаривается моими оппонентами, во-первыхъ, на томъ основаніи, будто бы заключающееся въ этихъ книгахъ ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи представляетъ собою новшество <sup>2)</sup>. Еще въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо я доказывалъ несправедливость мысли, будто въ *Исповѣданіи* и *Посланіи* могли быть допущены какія-либо новшества касательно догматическаго ученія. Мой аргументъ состоялъ въ слѣдующемъ: составители и издатели разсматриваемыхъ „символическихъ“ книгъ, по ихъ

<sup>1)</sup> Такъ, напримѣръ, изъ словъ „Русскаго богослова“ выходить, будто я придаю „догматическое“ значеніе всему содержанію *Исповѣданія* и *Посланія*, тогда какъ въ дѣйствительности я утверждалъ иное (стр. 20 и друг. въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо).

<sup>2)</sup> Стран. 130 въ 7 вѣд. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

завѣренію, изложили вѣроученіе наличной православной церкви такъ, какъ оно опредѣлено вселенскими соборами и богосносными отцами и неуклонно сохранялось въ истинной церкви Христовой; съ другой стороны, наличная православная церковь потому и признала эти вѣроизложенія въ качествѣ руководственныхъ и общеобязательныхъ для ея сыновъ и дочерей, что нашла ихъ вполне согласными съ Свящ. Писаніемъ и съ постановленіями вселенскихъ соборовъ или вообще съ истиннымъ и всегдашнимъ преданіемъ церкви <sup>1)</sup>). Русскій богословъ безъ имени не придаетъ, однако, ни какого значенія заявленіямъ составителей и издателей *Исповѣданія* и *Посланія*. „Какое, говоритъ онъ, частное мнѣніе, даже ересь, не заявляло, что оно основывается на ученіи вселенской церкви. Заявленіе, исходящее изъ устъ самихъ авторовъ, нуждается въ контролѣ и санкціи вселенской церкви“ <sup>2)</sup>).

Это возраженіе Русскаго богослова безъ имени скорѣе странно, чѣмъ серьезно. Но все таки разсмотрю его съ надлежащимъ вниманіемъ. Во-первыхъ, неужели составители *Исповѣданія* и *Посланія* не сумѣли отличить новшество отъ истиннаго вѣрованія церкви? Или они могли имѣть какой-нибудь интересъ въ томъ, чтобы выдавать новое за старое? То и другое предположеніе не имѣетъ для себя ни какого основанія. Съ другой стороны, коль скоро нельзя полагаться на цѣлый сонмъ православныхъ іерарховъ, составлявшихъ *Исповѣданіе* и *Посланіе* и нельзя придавать значенія ихъ торжественнымъ заявленіямъ, то какое-же значеніе могутъ имѣть заявленія „Русскаго богослова“ и его мнимо-старокатолическихъ <sup>3)</sup> единомышленниковъ, будто въ упомянутыхъ книгахъ есть догматическія новшества и будто книги эти не должны имѣть „символическаго“ значенія? Вѣдь заявленія этихъ богослововъ сами по себѣ менѣе всего способны внушать довѣріе и сами по себѣ не могутъ имѣть какого-либо авторитета. Напротивъ, заявленія цѣлаго сонма представителей церкви, каковы ея іе-

<sup>1)</sup> Стран. 9 и 10 въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо.

<sup>2)</sup> Стран. 585 въ 27 кв. *Revue*.

<sup>3)</sup> Слово: *старокатолическій* указываетъ на полное согласіе съ вѣрованіями древней церкви, а между тѣмъ „старокатолики“ не раздѣляютъ ея воззрѣній на Filioque и Пресуществленіе.

рархи, возбуждаютъ сравнительно больше довѣрія въ вопросахъ вѣры и отличаются гораздо большимъ авторитетомъ по сравненію съ воззрѣніемъ того или другого даже и ученаго богослова. Во-вторыхъ,—а это самое главное,—вѣдь я указывалъ не на то только, что составители *Исповѣданія* и *Послания*, по ихъ словомъ, изложили православное вѣроученіе согласно съ свидѣтельствами Свящ. Писанія и церковнаго преданія, но и на то, что наличная православная церковь признала эти книги „символическими“, конечно, въ силу своего убѣжденія въ дѣйствительномъ согласіи изложеннаго въ нихъ вѣроученія съ Свящ. Писаніемъ и съ исконнымъ церковнымъ преданіемъ. Развѣ не сказались въ этомъ контроль и санкція со стороны *вселенской* церкви? Въ томъ-то вѣдь и все дѣло, что не только сами составители упомянутыхъ книгъ, но и *вся* православная церковь одинаково смотрятъ на изложенное въ нихъ вѣроученіе. Развѣ возможна здѣсь ошибка? „Отдѣльными личности, по справедливому замѣчанію г. Мишо, легко могутъ заблуждаться, а всѣ помѣстныя церкви, свидѣтельствуя фактъ своей постоянной и единодушной вѣры, не подлежатъ заблужденію“<sup>1)</sup>.

Возраженіе Русскаго богослова безъ имени можетъ имѣть смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если онъ не признаетъ наличной православной церкви истинно-вселенской Христовой церковью. Но такъ думать можетъ не православный богословъ, а какой-нибудь отщепенецъ православія, при томъ совсѣмъ отрицающій наличное существованіе истинно-вселенской церкви Христовой. По совершенно-справедливому убѣжденію *всѣхъ* дѣйствительно православнаго богослова, автокефальныя церкви: греческая, русская, болгарская, сербская, румынская и прочія, объединенныя между собою единствомъ исповѣдываемаго ими догматическаго ученія и общеніемъ въ св. таинствахъ, составляютъ *единственную въ мірѣ истинно-вселенскую* церковь Христову. Возьмите хотя бы взглядъ Хомякова на этотъ предметъ. Имѣя въ виду, что папство впало въ несомнѣнное еретичество, а протестанство не имѣетъ и не можетъ имѣть церкви въ надлежащемъ смыслѣ этого слова, Хомяковъ постоянно поставлялъ на видъ сво-

<sup>1)</sup> Стран. 496 вл 27 кн. *Revue*.

имъ противникамъ изъ папистовъ и протестантовъ или англиканъ, что истинно-вселенская церковь Христова, со времени отпаденія изъ ней Римскаго патріархата, осталась лишь въ греческихъ патріаршествахъ и въ находящихся въ единеніи съ нею церквахъ: русской, болгарской и т. под.) <sup>1)</sup>. Иначе и думать не должно.

Если предположить, что въ понятіи о вселенской церкви Христовой заключается и понятіе о папствѣ съ протестантствомъ и англиканствомъ, то этимъ мы уничтожили-бы понятіе даже вообще о церкви. Церковь непремѣнно предполагаетъ строжайшее единство въ догматахъ и *отсюда* общеніе въ таинствахъ, а при указанномъ предположеніи немыслимо то и другое. Коль скоро-же допустимъ, что автокефальныя церкви: греческая, русская, черногорская, сербская и остальные не образуютъ собою вселенской церкви Христовой, въ такомъ случаѣ придется думать, что она прекратила свое бытіе и что ея нигдѣ на землѣ не существуетъ. Положимъ, г. Кирѣевъ на страницахъ даже *Христ. Читнія* увѣряетъ, будто „христіанскія церкви могутъ и *совершенно* погибнуть“ <sup>2)</sup>. Положимъ, ни редакция этого журнала, ни другой кто-нибудь, власть имущій, не сдѣлали г. Кирѣеву должнаго назиданія за его кощунство и чрезъ то какъ-бы согласились съ нимъ. Но развѣ слѣдуетъ изъ этого, будто возможно крушеніе вселенской церкви Христовой? Божественный Глава ея, Господь Иисусъ Христосъ, прямо и ясно сказалъ, что она несокрушима и слѣдовательно постоянно пребудетъ на землѣ до самаго времени втораго пришествія Его въ міръ (Матѣ. XVI, 18), а слова Его непреложны. Если-бы мы согласились съ г. Кирѣевымъ и его единомышленниками, будто наличная православная церковь допустила новшества въ своемъ догматическомъ ученіи, признавая Сына Божія *единой* виною Духа и *Пресуществованіе* въ таинствахъ евхаристіи, то должны были-бы

<sup>1)</sup> Стран. 26, 50, 88 и друг. въ 2 т. *Сочиненій*.

<sup>2)</sup> Стран. 134 въ 7 кн. за 1899 г. Въ 9 кн. журнала: *Вѣра и церковь* за 1899 г. уже была отмѣчена другая подобная мысль г. Кирѣева. Послѣдній напрасно сталъ-бы, по свойственному ему обычаю, изворачиваться для самозащиты: онъ ясно и прямо говоритъ о возможности гибели „христіанскихъ церквей“, но они-то и образуютъ единую вселенскую церковь.



согласиться не только съ тѣмъ, что „христіанскія церкви могутъ совершенно погибнуть“, но и съ тѣмъ, будто-бы уже и *теперь нѣтъ* истинной церкви Христовой на землѣ. Этотъ выводъ *самъ собою* вытекаетъ изъ словъ г. Кирѣева и его единомышленниковъ о томъ, будто-бы православная церковь допустила упомянутыя новшества, надъ которыми всячески издѣваются эти господа. Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро, по взгляду моихъ оппонентовъ, ученіе наличной православной церкви объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи не только не выражаетъ собою ученія Священнаго Писанія и церковнаго преданія, но и само по себѣ неправильно, то и выходитъ, что указанная церковь погрѣшила въ вѣрѣ. А погрѣшить въ вѣроученіи не иное что значить для церкви, какъ перестать быть истинно-христіанской церковью. Но зачѣмъ-же въ такомъ случаѣ сказалъ Божественный Основатель и Глава ея, что Онъ всегда пребываетъ съ нею и чрезъ Духа Святаго предохраняетъ ее отъ какова бы то ни было заблужденія (Матѣ. XXVIII, 20; Іоан. XVI, 13)? Основываясь на ясныхъ и непреложныхъ словахъ Богочеловѣка, мы, православные, вѣруемъ, что наличная православная церковь не погрѣшаетъ и въ ученіи объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи, какъ не погрѣшаетъ и вообще въ своемъ догматическомъ ученіи, а слѣдовательно она есть истинно-вселенская Христова церковь. Да если-бы она, наличная православная церковь, не была таковою, тогда съ какою-же собственно церковію старокатолики желали-бы вступить въ каноническое общеніе? Не принимая православнаго ученія объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ евхаристіи, они чрезъ то самое молчаливо признаютъ собственно свою общину истинной церковію Христовой, а, настаивая на *Filioque* и на мысли о *нематеріальномъ, неплотскомъ* присутствіи Христа въ евхаристіи, стремятся, очевидно, къ тому только, чтобы какъ нибудь пріобщить православную церковь къ старокатолической общинѣ <sup>1)</sup>. Къ сожалѣнію, только рѣдкія единичныя личности

<sup>1)</sup> Представители старокатолицизма забываютъ, при этомъ, даже и то, что онъ возникъ очень недавно, а православная Церковь, нѣсколько вѣковъ тому назадъ,

провидятъ отличающій старокатоликовъ духъ крайняго самопревозношенія и ихъ чудовищныя претензіи.

Чтобы утверждать, будто православная церковь погрѣшила въ вѣрѣ и допустила новшества въ своихъ сравнительно-обширныхъ вѣроизложеніяхъ, для этого необходимо представить незыблемыя основанія. Но сдѣлали-ли это мои оппоненты? Читатели уже знаютъ, что проф. Мишо и Русскій богословъ безъ имени совершенно уклонились отъ разбора приведенныхъ мною соображеній и доводовъ въ пользу исконности и всегдашности ученія церкви Христовой объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи. Ниже увидимъ, что г. Кирѣевъ, при всѣхъ своихъ усиліяхъ и при всѣхъ стороннихъ вспомошествованіяхъ ему, нисколько не подорвалъ упомянутаго ученія. Само собою разумѣется, какъ г. Мишо, такъ и Русскій богословъ безъ имени не уклонились-бы отъ опроверженія моей аргументаціи въ его пользу, если бы имѣли въ своемъ распоряженіи потребныя научно-богословскія средства къ тому. Коль скоро и г. Кирѣевъ располагалъ-бы ими, то не сталъ-бы наполнять свои отповѣди лжесвидѣтельствами или странностями. А что упомянутыхъ средствъ нѣтъ у моихъ оппонентовъ и что они лишь упрямятся въ своихъ заблужденіяхъ, объ этомъ свидѣлствуетъ и слѣдующій фактъ. Русскій богословъ безъ имени въ оправданіе своего взгляда на *Исповѣданіе* и *Посланіе* нашелся сказать только то, будто не подлежитъ сомнѣнію чисто-латинская окраска ученія этихъ книгъ о пресуществленіи <sup>1)</sup>. Казалось-бы, коль скоро оппонентъ мой придастъ столь важное значеніе этому аргументу, то долженъ-же былъ разъяснить, въ чемъ именно выразилась эта латинская окраска ученія *Исповѣданія* и *Посланія* о пресуществленіи. Между тѣмъ, онъ тщательно умолчалъ объ этомъ и чрезъ то самъ подорвалъ значеніе своего аргумента, бесплодно варьируемаго и г. Кирѣе-

выразила съ возможной точностью въ своихъ „символическихъ“ книгахъ ученіе объ отношеніи Сына къ Духу и объ образѣ присутствія Христа въ евхаристіи. Спрашивается: гдѣ-же была истинная церковь до появленія старокатолицизма? Не на небѣ-ли только, а затѣмъ опять вернулась на землю.

<sup>1)</sup> Стран. 584 въ 27 кн. *Revue*.

вымъ <sup>1)</sup>. Но и независимо отъ этого, излюбленный аргументъ ихъ рѣшительно ничего не доказываетъ. Вѣдь православная церковь учитъ согласно съ римско-католичествомъ объ образѣ присутствія Христа въ евхаристіи. Что же удивительнаго въ томъ, если и въ *изложеніи* ученія объ этомъ предметѣ *Исповѣданіе* и *Посланіе* до извѣстной степени сходны съ римско-католическимъ изложеніемъ того-же ученія? Вѣдь можно сказать и наоборотъ, а именно: неоспорима греческая окраска римско-католическаго ученія о пресуществленіи. Коль скоро же Русскій богословъ безъ имени захотѣлъ-бы безпристрастно изслѣдовать причину сходства въ изложеніи православнаго и римско-католическаго ученій о пресуществленіи, то прежде всего сопоставилъ-бы заинтересовавшія его выраженія въ *Исповѣданіи* и *Посланіи* съ выраженіями, какія обильно встрѣчаются напримѣръ въ „Послѣдованіи ко Святому причащенію“, въ составъ каковаго „Послѣдованія“ входятъ, между прочимъ, просительныя и благодарственныя молитвы Василія Великаго, Іоанна Златоустаго, Іоанна Дамаскина и друг. Въ этихъ молитвахъ, составленныхъ задолго до прискорбнаго отдѣленія папства отъ православной церкви и до Тридентскаго Собора, встрѣчаемъ даже тождественныя выраженія съ тѣми, въ которыхъ Русскій богословъ безъ имени, всего вѣроятнѣе, открываетъ латинскую окраску и которыя, по его словамъ, находятся особенно въ *Исповѣданіи*. Относясь къ дѣлу съ чисто-научнымъ безпристрастіемъ, онъ понялъ-бы, что къ употребленію выраженій, которыя, всего несомнѣннѣе, имѣются имъ въ виду, данъ своего рода поводъ уже въ словахъ самого Христа: „сіе есть *тѣло* Мое; сія есть *кровь* Моя“. Нужно *не* придирааться къ этимъ выраженіямъ, какъ то дѣлаютъ старокатолики и ихъ русскіе единомышленники, а *надлежаще* истолковывать ихъ подлинный смыслъ.

<sup>1)</sup> Онъ повторяетъ въ подстр. примѣчаніи на 126-й стран. въ 7 кн. *Христ. Читенія* за 1899 г. тотъ самый доводъ, который я уже опровергъ на 27—29 стр. моего *Отвѣта* г-ну Митю. При этомъ, г. Кирѣевъ по обычаю скрылъ отъ своихъ читателей наиболѣе важныя мои доказательства неправоты его взгляда. Не хочеть знать г. Кирѣевъ и того, что нашъ Св. Синодъ самъ издалъ, безъ *всякихъ* измѣненій, въ 1840 г. тотъ греческій документъ, въ которомъ г. Кирѣевъ и его единомышленники усматриваютъ нѣчто, якобы непріятное и неодобренное нашей русской церковію.

Какъ видимъ, мои противники нималѣйше не доказали, будто въ *Исповданіи* и *Посланіи* есть *догматическія* новшества вообще-ли или же въ частности касательно ученія объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому и объ образѣ присутствія Христа въ евхаристіи. Значить, они взводятъ извѣтъ на упомянутыя книги и напрасно порочатъ православную церковь за признаніе „символическими“ этихъ книгъ.

Усиливаясь какъ-нибудь доказать несимволическій характеръ *Исповданія* и *Посланія*, а вмѣстѣ съ этимъ и необязательность изложеннаго въ нихъ ученія объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи, мои оппоненты единогласно ссылаются, во-вторыхъ, на то, что соборы, на которыхъ выработаны эти акты, суть не вселенскіе, за каковыя я—де принимаю ихъ, а помѣстные, и слѣдовательно не могущіе дѣлать общеобязательныхъ постановленій <sup>1)</sup>). Изъ троицъ моихъ оппонентовъ г. Кирѣевъ подробнѣе развиваетъ это общее всѣмъ имъ возраженіе, при чемъ усиливается по своему опровергнуть сказанное мною въ *Отвѣтъ* г-ну Мишо о способахъ выраженія церковію непогрѣшимаго сужденія. Относящаяся сюда рѣчь г. Кирѣева сводится къ слѣдующему. Одни лишь вселенскіе соборы, этотъ спеціальнѣйшій органъ вселенской церкви для вѣщанія истины, могутъ, по его словамъ, говорить именемъ таковой церкви и объявлять то или другое вѣрованіе обязательнымъ для каждаго христіанина. Я увѣренъ, замѣчаетъ о себѣ г. Кирѣевъ, что ни одинъ изъ нашихъ іерарховъ не станетъ утверждать, будто установленіе какого-нибудь новаго догмата нашей русской церковію можетъ обходиться безъ вселенскаго собора. Тутъ неумѣстенъ и латинскій пріемъ опроса епископовъ той или другой церкви „на дому“, за каковой пріемъ стоитъ проф. Гусевъ. Въ доказательство того, что для утвержденія истины можно обходиться и безъ вселенскаго собора, а довольствоваться постановленіемъ одной какой-либо автокефальной церкви, сообщаемомъ и другимъ церквамъ, профессоръ Гусевъ ссылается на блаж. Августина. Дѣйствительно, такія сообщенія,

<sup>1)</sup> Стран. 583—584, 585 и 586 въ 27 кн. *Revue* и стран. 130 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

имѣвшія цѣлю собственно предостереженіе другихъ церквей, были обычнымъ явленіемъ въ древности, поддерживавшимъ единство среди христіанскаго міра, но вѣдь это не опровергаетъ необходимости созыва вселенскаго собора для постановленій догмата <sup>1)</sup>).

Прежде всего приходится отмѣтить въ приведенныхъ возраженіяхъ мнѣ со стороны моихъ троихъ оппонентовъ ту умышленную неправду, которую они какъ бы нарочито условились сказать относительно меня. Я не только не говорилъ, но и не помышлялъ, будто соборы, на которыхъ вырабатывались или разсматривались *Исповѣданіе* и *Посланіе*, суть вселенскіе соборы. Что же касается въ частности приведенныхъ выше замѣчаній г. Кирѣева противъ меня, то въ нихъ или вовсе не затрогивается или извращается-же сказанное мною. Подобный образъ дѣйствій моихъ фальшивящихъ противниковъ, явно свидѣтельствуя объ ихъ бесилии опровергнуть меня и объ ихъ предосудительномъ упрямствѣ въ отстаиваніи заблужденій, въ то же время до крайности обременяетъ мою полемику съ ними, поставляя меня въ очень непріятную необходимость приводить для обличенія ихъ довольно большія выдержки изъ моего *Отвѣта* г-ну Мишо.

Вотъ что значитъ у меня: „Несогласно съ ученіемъ Господа нашего Иисуса Христа и вообще съ ученіемъ вселенской, семисоборной, нераздѣленной церкви говоритъ г. Кирѣевъ о томъ, будто бы *непогрѣшимое* мнѣніе церкви можетъ высказываться *только* на вселенскомъ соборѣ и чрезъ вселенскій соборъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ сказали гдѣ-либо Спаситель, непосредственные Его ученики и затѣмъ отцы и учителя церкви, что Духъ Божій дѣйствуетъ и проявляется въ церкви Христовой *только* во время засѣданій соборовъ вселенскихъ и *только* въ постановленіяхъ ихъ? Каждому, даже нѣсколько свѣдущему въ Священномъ писаніи и въ твореніяхъ отцовъ и учителей церкви, извѣстно, что, по ученію Слова Божія и отцовъ и учителей церкви, Духъ Святой живетъ и дѣйствуетъ *непрестанно* въ церкви Христовой, предохраняя еѣ и отъ заблужденій въ области вѣроученія. Не на вселенскихъ лишь

<sup>1)</sup> Стран. 131 и 132 въ 7 кв. послѣд. журнала за 1899 г.

соборахъ представители церкви, поэтому, могутъ *непогрѣшимо* а) осудить какое-нибудь лжеученіе и б) въ противоположность ему точнѣе опредѣлить смыслъ истиннаго вѣроученія. Разсуждая о пелагіанской ереси, блаженный Августинъ говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: „ужели еще нужно собирать соборъ, чтобы обличить столь явное заблужденіе? Какъ будто никакая ересь никогда не была осуждена безъ созванія собора, тогда какъ, напротивъ, извѣстны весьма немногія ереси, для обличенія которыхъ открывалась такая потребность, а многія, и при томъ несравненно большее число, гдѣ являлись, въ тѣхъ самыхъ мѣстахъ и подвергались справедливому обличенію, и осужденію и уже оттуда давалось это во извѣстіе всѣмъ прочимъ церквамъ для предостереженія“ <sup>1)</sup>. Помимо вселенскаго собора церковь можетъ высказывать „непогрѣшимое мнѣніе“ и объявлять его общеобязательнымъ чрезъ *единодушныя* грамоты или посланія іерархіи разныхъ помѣстныхъ церквей <sup>2)</sup>. Такъ какъ, по ученію Спасителя, Его непосредственныхъ учениковъ и отцовъ и учителей церкви, представители церковной іерархіи призваны быть, по сравненію съ остальными членами церкви, *преимущественными* провозвѣстниками и истолкователями догматическихъ истинъ и для того получаютъ *особую* благодать и *особыя* полномочія, то *единогласное* „мнѣніе“ іерарховъ разныхъ помѣстныхъ церквей можетъ и должно имѣть значеніе „непогрѣжимаго мнѣнія“ вселенскихъ соборовъ. А поелику іерархи разныхъ помѣстныхъ церквей, *составляющихъ единую православную церковь*, согласно высказались касательно истинности *догматическаго* ученія, изложеннаго въ *общепризнанныхъ* „символическихъ“ книгахъ ея, то изложенное въ нихъ ученіе объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію *только* отъ Отца и о *Пресуществованіи* въ таинствѣ евхаристіи нужно признать правильнымъ и общеобязательнымъ по *существу* своему. Этими выраженіями православная церковь *по праву* отграничила свое *исконное* ученіе отъ заблужденій папизма и протестантства, желая яснѣе и точнѣе отличить его отъ нихъ для остальныхъ членовъ церкви

<sup>1)</sup> Lib. IV ad Bonifac. contra duas Epistol. Pelagian. Cap. 12.

<sup>2)</sup> Стран. 374 во *Введеніи въ православное богословіе* митроп. Макарія.

и для желающихъ присоединиться къ ней изъ папства или протестантства“ 1).

Г. Кирѣевъ обязанъ былъ доказать на основаніи ученія Спасителя и вообще на основаніи ученія вселенской, семисоборной, нераздѣленной церкви, что она можетъ высказывать „непогрѣшимое мнѣніе“ только на вселенскихъ соборахъ и чрезъ вселенскіе соборы. Между тѣмъ, оппонентъ не привелъ ни одного свидѣтельства изъ этого источника за *ненахожденіемъ* ихъ въ немъ. Всякій истиннолюбивый человѣкъ, будучи на его мѣстѣ, призналъ-бы свою ошибку и согласился-бы со мною въ виду этого. Но такъ поступить—не въ интересахъ моего оппонента, а потому онъ вдается въ неотносящіяся къ дѣлу разглагольствованія, чтобы какъ-нибудь показаться правымъ въ мнѣніи невдумчивыхъ или малосвѣдущихъ читателей. Такъ, онъ говоритъ, что ни одинъ изъ нашихъ іерарховъ не согласится съ мыслию о возможности для нашей русской церкви установить какой-нибудь догматъ безъ вселенскаго собора. Но развѣ есть у меня хотя бы только намекъ на то, что какая-нибудь автокефальная церковь имѣетъ право „устанавливать новые догматы“? У меня ясно сказано, что единогласное рѣшеніе іерарховъ разныхъ помѣстныхъ церквей, образующихъ единую православную церковь, имѣетъ обязательное значеніе для всѣхъ ея сыновъ и дочерей въ вопросахъ вѣры. Г. Кирѣевъ, очевидно, лжесвидѣтельствуетъ на меня, утверждая, будто я преувеличиваю значеніе и силу автокефальныхъ церквей и неосновательно приписываю имъ право дѣлать обязательныя догматическія постановленія 2). На самомъ дѣлѣ я признаю это право только за вселенской церковію, состоящею изъ разныхъ помѣстныхъ или автокефальныхъ церквей: вѣдь теперь не существуетъ вселенской церкви внѣ истинной православной церкви, слагающейся изъ помѣстныхъ церквей: греческой, русской, сербской и прочихъ. Въ доказательство того, что представители этой православной церкви могутъ и безъ вселенскаго собора непогрѣшимо а) осудить какое-либо лжеученіе и б) въ противоположность ему точнѣе

1) Стран. 12 и 13 въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мяшо.

2) Стран. 133 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

опредѣлить смыслъ истиннаго вѣроученія въ той или другой частности его, я сослался а) на слова блаж. Августина и б) на сказанное митроп. Макаріемъ въ его Введеніи въ православное богословіе, при чемъ поставилъ и соотвѣтственные цитаты.

Оппонентъ-же совершенно скрылъ отъ своихъ читателей мою ссылку на сказанное такимъ авторитетнымъ догматистомъ—іерархомъ, каковымъ является высокопреосвящ. Макарій и котораго, по словамъ самого г. Кирѣева, „нельзя заподозрить въ недостаткѣ осторожности въ сужденіяхъ“<sup>1)</sup>. За молчалъ мой оппонентъ сказанное этимъ знаменитымъ нашимъ богословомъ—догматистомъ, конечно, для того, чтобы не обнаружить своего неправомыслія предъ читателями и чтобы не выставить предъ ними справедливости моихъ сужденій. А что касается словъ блаж. Августина, то они приведены мною, какъ это для всякаго должно быть очевиднымъ, лишь съ той цѣлію, чтобы показать возможность для представителей церкви не на вселенскихъ только соборахъ *непогрѣшимо* осудить какое-либо лжеученіе. Оппонентъ-же мой предпочелъ для своей недоброй цѣли увѣрять читателей, будто я привелъ слова блаж. Августина въ подтвержденіе того, что для утвержденія истины можно обходиться и безъ вселенскаго собора, а довольствоваться постановленіемъ одной какой-либо автокефальной церкви, сообщаемомъ и другимъ церквамъ. Впрочемъ, если бы я сослался на слова блаж. Августина даже и ради того, на что произвольно указываетъ г. Кирѣевъ, все-таки послѣдній неправъ, утверждая, будто они не свидѣтельствуютъ о томъ, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ для утвержденія истины можно довольствоваться постановленіемъ одной какой-либо автокефальной церкви, сообщаемомъ и другимъ церквамъ. Осужденіе какой-нибудь ереси на основаніи Свящ. Писанія и церковнаго преданія есть въ то же время и утвержденіе истины. Коль скоро оно, бывъ совершено одной автокефальной церковью, единодушно принимается всѣми остальными церквами, образуящими единую вселенскую церковь, то это согласіе, хотя бы и молчаливо выразившееся, превращаетъ постановленіе одной помѣстной церкви въ постановленіе вселенской церкви, имѣ-

<sup>1)</sup> Ibid. стр. 130.



ющее такой-же обязательный характеръ для всѣхъ ея чадъ, какъ и постановленія вселенскихъ соборовъ. А. Ст. Хомяковъ высказалъ чрезвычайно вѣрную мысль, что церковь, обличавшая многія заблужденія Θεодорита, одобрила уже однимъ краснорѣчивымъ *молчаніемъ* своимъ приговоръ его, назвавшаго богохульниками тѣхъ, кто учить, будто Духъ Святой исходитъ не отъ Отца только, но и отъ Сына <sup>1)</sup>). Указанное церковно-историческое явленіе въ сущности не имѣетъ ничего общаго съ латинскимъ приѣмомъ опроса епископовъ той или другой церкви „на дому“, воспользовавшись каковымъ приѣмомъ папство провозгласило напримѣръ догматъ непорочнаго зачатія Пресвятой Дѣвы. Да и не приѣмъ этотъ является самъ по себѣ причиною незаконности провозглашеннаго папствомъ догмата, а рѣшительное несогласіе его съ ученіемъ Свящ. Писанія и общецерковнаго преданія, т. е. *новизна* догмата. Только вслѣдствіе непониманія того дѣла, о которомъ столь храбро разсуждаетъ г. Кирѣевъ, онъ могъ сказать, будто вселенскіе соборы или церковь способны изрекать *новые* догматы. Церковь, вселенскіе соборы—хранители и истолкователи догматовъ, а не творцы ихъ.

Что церковь не на вселенскихъ только соборахъ можетъ высказывать непогрѣшимое и общеобязательное рѣшеніе и исповѣданіе, на это справедливо указываетъ и Деллингеръ въ слѣдующихъ своихъ словахъ. „Всей церкви, будетъ-ли въ ея *обыкновенномъ положеніи* или въ ея *представительствѣ чрезъ соборъ*, принадлежитъ то Божественное покровительство и то озареніе, безъ которыхъ обѣтованія Христовы не могли-бы исполниться и которыя мы называемъ *непогрѣшимостью* рѣшеній и исповѣданій“ <sup>2)</sup>). Думать иначе возможно лишь при рѣшительномъ незнаніи и непониманіи дѣла, а этими-то качествами и отличаются разсматриваемыя сужденія г. Кирѣева, хотя онъ и увѣряетъ, будто „*знаетъ то, о чемъ пишетъ*“ <sup>3)</sup>, и хотя высказываетъ ихъ съ рѣшительнымъ апломбомъ и съ заносчивой развязностью. Настаивая на томъ, будто провозглашеніе дог-

<sup>1)</sup> Стран. 11 во 2 т. *Сочиненій*.

<sup>2)</sup> Стран. 23 въ *Письмахъ и Заявленіяхъ* Деллингера (перев. о. І. Л. Янышева).

<sup>3)</sup> Стран. 135 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

матовъ мыслимо только на вселенскихъ соборахъ и чрезъ вселенскіе соборы, г. Кирѣевъ тѣмъ самымъ распространяетъ,—вынуждаюсь сказать,—вредную и великую нелѣпость. Она сама собою заставляетъ думать, будто до вселенскихъ соборовъ въ церкви не было и не могло быть общеобязательныхъ догматовъ и что послѣ вселенскихъ соборовъ, если въ данный періодъ времени созваніе собора почему—нибудъ не возможно, церковь неизбежно обречена на отказъ отъ точнѣйшаго опредѣленія и изъясненія истинъ вѣры, какъ бы все это ни было необходимо по особымъ требованіямъ обстоятельствъ.

Между тѣмъ, дѣло обстояло и обстоитъ совершенно иначе, чѣмъ должно выходить по взгляду моего оппонента—генерала, признающаго вселенскіе соборы единственнымъ условіемъ раскрытія и опредѣленія догматовъ. Поелику и до вселенскихъ соборовъ существовала церковь Христова, этотъ „столпъ и утвержденіе истины“ (1 Тим. III, 15), а гдѣ церковь, тамъ, по справедливымъ словамъ св. Иринія Лионскаго, и Духъ Божій<sup>1)</sup>, предохраняющій еѣ отъ всякаго заблужденія и настаивающій еѣ во всѣхъ истинахъ вѣры (Іоан. XIV, 13), и поелику въ церкви всегда есть Богоучрежденная іерархія, преимущественно чрезъ которую, взятую въ цѣломъ ея составѣ, какъ чрезъ нѣкоторое *постоянное* орудіе, Духъ Святой непрестанно сохраняетъ и проясняетъ вѣковѣчныя истины Божественнаго откровенія (Ефес. IV, 11—14), то и до вселенскихъ соборовъ существовали, опредѣлялись и уяснялись истины вѣры, принимать и исповѣдывать которыя, согласно указаніямъ церкви, было непремѣнной обязанностью для всѣхъ христіанъ (Лук. X, 16; Матѣ. XVIII, 17). Поэтому, г. профессоръ Мишо прекрасно и безусловно справедливо поставляетъ на видъ протестантамъ, что догматы и единство въ нихъ всегда существовали въ церкви Христовой,—существовали и тогда, когда о вселенскихъ соборахъ и рѣчи не могло быть<sup>2)</sup>. Съ прекращеніемъ вселенскихъ соборовъ не могло-же остановиться дальнѣйшее раскрытіе догматовъ въ православной церкви. „Оно не прекратилось, говоритъ митрон. Макарій, по-

<sup>1)</sup> Стран. 279, 633—634 и друг. *Сочиненій* (перев. о. Преображенскаго).

<sup>2)</sup> Стран. 499 въ 27 кн. *Revue*.

тому, что не прекратились заблужденія и ереси. Главнѣйшія изъ таковыхъ заблужденій были, во-первыхъ, заблужденія церкви римской, отдѣлившія её отъ Церкви [вселенской,—и на православномъ Востоку не разъ составлялись противъ нихъ соборы и писались точнѣйшія вѣроизложенія, а, во-вторыхъ, заблужденія протестантовъ въ ихъ различныхъ сектахъ, не разъ также подвергавшихся въ православной Церкви восточной соборному разсмотрѣнію пастырей, которые въ то же время издавали противъ этихъ заблужденій, въ охраненіе чистоты Православія, точнѣйшія вѣроизложенія. Такимъ-то образомъ составились два <sup>1)</sup> обстоятельнѣйшія исповѣданія православной Церкви восточной, въ которыхъ вѣроопредѣленія древнихъ вселенскихъ соборовъ развиты въ подробностяхъ примѣнительно къ заблужденіямъ и ересямъ, возникшимъ въ послѣдствіи“ <sup>2)</sup>. Раскрытіе христіанскихъ догматовъ даже и внѣ вселенскихъ соборовъ не прекратится до тѣхъ поръ, пока не прекратятся заблужденія противъ истинъ вѣры, пока не прекратится въ церкви потребность опредѣлять и объяснять догматы для охраны православія по требованію особыхъ обстоятельствъ <sup>3)</sup>. Такая мысль высказывалась и отцами второго вселенскаго собора <sup>4)</sup>.

Будетъ-ли совершаться это опредѣленіе и разъясненіе догматовъ чрезъ вселенскіе соборы, или же инымъ способомъ, тоже узаконеннымъ практикою древней церкви, вѣроизложенія, составленныя представителями даже одной какой-либо помѣстной церкви, всё таки должны имѣть и обыкновенно имѣютъ одинаково *символическое* и *общезобязательное* для *всѣхъ* христіанъ значеніе, коль скоро эти вѣроизложенія приняты и одобрены полномочными представителями *всѣхъ* помѣстныхъ церквей. Это тѣмъ болѣе должно сказать, что вѣдь и на вселенскихъ соборахъ отцы церкви не сочиняли догматовъ, не творили ихъ, а лишь свидѣтельствовали о вѣрѣ частныхъ церквей, коими были посланы на соборъ, и затѣмъ имѣли своей

<sup>1)</sup> Авторъ разумѣетъ *Правосл. исповѣданіе* и *Посланіе вост. патриарховъ*.

<sup>2)</sup> Стран. 18 въ 1 т. *Догм. богословія*.

<sup>3)</sup> Ibid. Стран. 19.

<sup>4)</sup> Стран. 819 и слѣд. въ 4 т. *Concil. Labb.*

задачею только уясненіе и формулированіе истонныхъ вѣрованій церкви.

Такимъ образомъ, мои оппоненты совершенно произвольно отвергаютъ „символическое“ значеніе *Исповѣданія* и *Посланія* и общеобязательность изложеннаго въ нихъ *спеціально-догматическаго* ученія. Пусть эти вѣроизложенія выработаны на помѣстныхъ соборахъ, притомъ малочисленныхъ по своему составу. Вѣдь еще Деллингеръ справедливо говорилъ, что „простой фактъ хотя бы и самаго многочисленнаго собранія отнюдь еще не доказываетъ даже вселенскости собора <sup>1)</sup>, а тѣмъ болѣе законности и авторитетности его. На самихъ вселенскихъ соборахъ отцы ихъ заявляли, что авторитетъ опредѣлений вселенскихъ соборовъ зависитъ не отъ числа присутствовавшихъ епископовъ, а отъ вѣрности этихъ опредѣлений истонному преданію церкви <sup>2)</sup>. То же нужно сказать и касательно помѣстныхъ соборовъ. Вѣрность-же или невѣрность соборныхъ вѣроопредѣленій истонному церковному преданію свидѣлствуется *всею* церковью, и послѣдняя или принимаетъ или отвергаетъ самый соборъ, на которомъ выработано вѣроопредѣленіе. Потому-то, наприм. св. Аѳанасій Александрійскій, обсуждая вопросъ объ авторитетѣ перваго вселенскаго собора, усматриваетъ твердое доказательство его непогрѣшимости и обязательности въ томъ, что „вѣру Никейскую подтвердили *все* помѣстныя церкви въ Испаніи, Британіи, Галліяхъ, во всей Италіи, Далматіи“ и т. д. <sup>3)</sup>. Но вѣдь, какъ мы знаемъ, *все* помѣстныя церкви, образующія наличную *вселенскую* церковь Христову, признали изложенное въ *Исповѣданіи* и *Посланіи* догматическое ученіе соотвѣтствующимъ истонному церковному преданію, а чрезъ то самое признали и авторитетность соборовъ, на которыхъ разсматривались упомянутыя вѣроизложенія, и символическую общеобязательность заключающагося въ нихъ ученія, между прочимъ, объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи. Кто изъ христіанъ противится признанію

<sup>1)</sup> Стран. 59 въ цитов. сочиненіи.

<sup>2)</sup> Стран. 555 въ 4 т. *Длинный всел. соборовъ* (Русск. перев.).

<sup>3)</sup> Стран. 200 въ 3 ч. *Твореній* св. Аѳанасія (Русск. перев.).

*Исповѣданія и Посланія* „символическими“ книгами со стороны *специально-догматическаго* содержанія ихъ и отвергаетъ ученіе ихъ объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ евхаристіи, къ такому христіанину прямо относятся слѣдующія прекрасныя слова Хомякова: „не суди церкви, но повинуйся ей, чтобы не отнялась отъ тебя мудрость“ <sup>1)</sup>).

Г. Кирѣевъ, подобно Русскому богослову безъ имени и г-ну Мишо съ ихъ единомышленниками, настойчиво противится голосу единой вселенской православной церкви, выразившемуся въ *догматическомъ* содержаніи *Исповѣданія и Посланія*. Не потому-ли и въ дальнѣйшихъ его возраженіяхъ противъ *церковнаго* <sup>2)</sup> воззрѣнія на эти книги не замѣчается не только мудрости, но даже и правдивости? „Соборы, на которыхъ были выработаны эти акты, говоритъ онъ, были созданы для цѣлей полемическихъ и при обстоятельствахъ совершенно специальныхъ, нынѣ несуществующихъ, а вѣдь несомнѣнно, что то, что написано полемически (*ἀπομνηστῆρος*) и даже спорно, діалектически (*διλεκτικῶς*), не можетъ быть приравнено тому, что излагается, какъ истина, догматически (*δογματικῶς*). Это говоритъ митроп. Макарій, ссылаясь на Василия Великаго и Іоанна Златоустаго. Кстати замѣчу, говоритъ о себѣ г. Кирѣевъ, что онъ-же (м. Макарій) основательно предостерегаетъ отъ превращенія логическихъ, а тѣмъ болѣе полемическихъ, выводовъ и умозаключеній въ догматы. Даже самыя законныя соображенія разума въ области догматическаго богословія, говоритъ онъ (Макарій), будутъ-ли они принадлежать лично намъ, или будутъ заимствованы нами отъ писаній св. отцовъ, отнюдь не должно ставить наравнѣ съ самими догматами“ <sup>3)</sup>).

Мой упрямый оппонентъ, въ доказательство ложнаго своего взгляда на *Исповѣданіе и Посланіе*, уже нѣсколько разъ ссылался на то, что соборы, выработавшіе эти вѣроизложенія,

<sup>1)</sup> Стран. 7 въ цитов. книгѣ.

<sup>2)</sup> Читатели теперь сами видятъ, насколько фарисейски-лукавы увѣренія г. Кирѣева, будто онъ „не думалъ и не думаетъ“ оспаривать ученіе или воззрѣніе православной церкви: на самомъ-же дѣлѣ онъ воветъ *именно* съ *нею*, но—подъ „прикрытіемъ“...

<sup>3)</sup> Стран. 130 и 131 въ 7 кн. *Христ. чтенія* за 1899 г.

были созданы для цѣлей полемическихъ и при обстоятельствахъ совершенно спеціальныхъ, теперь—де несуществующихъ. Я, съ своей стороны, уже подробно опровергъ этотъ курьезный аргументъ особенно въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо и показалъ всю его негодность. Оппонентъ нашелъ выгоднымъ для своей недоброй цѣли скрыть отъ своихъ читателей сказанное мною по этому предмету и снова повторяетъ свою странную, уже опровергнутую мною, мысль. Нахожу очень обременительнымъ выписывать и приводить здѣсь длинную тираду изъ моего *Отвѣта* г-ну Мишо, а потому воспроизведу лишь самое существенное изъ ней <sup>1)</sup>. Всѣ соборы, когда-либо бывшіе въ церкви, составляли свои вѣроопредѣленія и вѣроизложенія вслѣдствіе появленія и распространенія тѣхъ или иныхъ ересей и заблужденій вообще теперь несуществующихъ, а отсюда и эти вѣроопредѣленія и вѣроизложенія носятъ до извѣстной степени полемическій характеръ. Мало того: въ нѣкоторыхъ книгахъ священнаго писанія обличаются ереси, которыхъ теперь и слѣда нѣтъ. Руководясь забавной логикой, свойственной моему оппоненту, не должна-ли православная церковь отбросить вѣроопредѣленія и вѣроизложенія, выработанныя ею на соборахъ, созданныхъ съ полемической цѣлью и при совершенно-спеціальныхъ обстоятельствахъ? Конечно, нѣтъ. Существующія въ православной церкви вѣроопредѣленія и вѣроизложенія, не исключая *Исповѣданія* и *Посланія*, не только ограждаютъ умы вѣрующихъ отъ разнаго рода ошибокъ, возможныхъ и безъ постороннихъ вліяній, коль скоро христіанинъ предоставленъ себѣ самому въ дѣлѣ опредѣленія и пониманія предметовъ вѣры, но и удовлетворяютъ потребности развивающагося человѣческаго разума въ болѣе совершенномъ уясненіи и выраженіи ея.

Внимательно просмотрѣвши сказанное въ соотвѣтственныхъ дѣлу параграфахъ у высокопреосвящ. Макарія не только въ его „Руководствѣ къ изученію православно-догматическаго богословія“, но и во „Введеніи въ православное богословіе“ (4-е изданіе) и въ „Православно-догматическомъ богословіи“ (3-е изданіе), я нигдѣ не нашелъ у него ни словъ о томъ, что

<sup>1)</sup> Стран. 16—19 въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо.

написанное полемически или діалектически не можетъ быть приравнено къ изложенному догматически, ни ссылокъ по этому поводу на Василия Великаго и Іоанна Златоустаго. Такъ какъ мой оппонентъ очень часто фальшивить въ своей полемикѣ противъ меня и такъ какъ онъ не указалъ, гдѣ-же находятся у митроп. Макарія приведенныя имъ слова, то ничего другого не остается, какъ признать, что онъ лжесвидѣтельствуешь и на этого догматиста—іерарха. Такимъ образомъ, мнѣ приходится оставить въ сторонѣ неповиннаго знаменитаго нашего богослова. Пусть слова, навязанныя послѣднему, позаимствованы г. Кирѣевымъ у кого-нибудь другого или выдуманы имъ самимъ. Но развѣ могутъ они служить подтвержденіемъ взгляда его на *Исповѣданіе* и *Посланіе*? Нисколько ибо эти слова несправедливы. Не распространяюсь уже о томъ, что сущность дѣла—не просто въ полемикѣ или діалектикѣ, а въ *основахъ* и въ *качествахъ* полемики или діалектики, благодаря коимъ полемическое или діалектическое изложеніе можетъ стоять даже выше просто догматическаго изложенія. Но оставляю это въ сторонѣ. Въ *Исповѣданіи* и *Посланіи* изложеніе *обыкновенно* догматическое, положительное, а полемическая или діалектическая рѣчь встрѣчается *изрѣдка* и допущена *лишь* тамъ, гдѣ она была неизбежна по самому существу трактуемаго предмета, т. е., гдѣ она могла еще болѣе уяснить и раскрыть его въ виду того или другого заблужденія. Книги-же эти не суть краткіе символы вѣры, а довольно *пространныя* изложенія ея, въ коихъ совершенно умѣстенъ въ потребныхъ случаяхъ и полемическій элементъ. Какъ поступали составители разсматриваемыхъ книгъ, такъ иногда поступали и отцы церкви на вселенскихъ соборахъ <sup>1)</sup>. Къ чисто—разсудочнымъ или къ діалектическимъ приѣмамъ и соображеніямъ прибѣгали въ своихъ опредѣленіяхъ и отцы вселенскихъ соборовъ тамъ, гдѣ это нужно было. „Такъ какъ многіе, говорятъ отцы халкидонскаго собора, съ прямой дороги совращаются на распутія заблужденій, ошибочно измышляя себѣ какую-то новую дорогу, то и намъ необходимо обратить ихъ къ *изобрѣтеніямъ* истины и ихъ помышленіямъ противо-

<sup>1)</sup> Стран. 160 и 429 въ 7 т. *Дяній всел. соборовъ* (1873 г.).

поставить обличенія, никогда, впрочемъ, не прибавляя къ благочестію чего-либо новаго, какъ будто недостающаго въ вѣрѣ. Но *придумывая* соотвѣтственное ихъ новизнамъ“<sup>1)</sup>. Что отцы и учителя церкви вообще прибѣгали въ потребныхъ случаяхъ къ діалектикѣ и къ тому подобнымъ средствамъ для доказательства и уясненія истины, это—общезвѣстный фактъ. Не странно-ли послѣ этого оспаривать „символическое“ достоинство и значеніе *Исповѣданія* и *Посланія* на томъ основаніи, что въ нихъ нѣчто излагается полемически или діалектически? Это значитъ или не понимать дѣла, или-же злоупотреблять истиною.

Несправедливо-же говорить мой оппонентъ, будто, по взгляду митроп. Макарія, логическіе выводы или умозаключенія вообще не могутъ имѣть догматическаго значенія. Этотъ знаменитый богословъ даже не могъ *безусловно* высказываться въ этомъ смыслѣ, какъ человѣкъ всесторонне знавшій свое дѣло и какъ обладавшій недюжиннымъ умомъ догматистъ. Все дѣло—вѣдь въ томъ, изъ чего и какъ извлекаются логическіе выводы или заключенія. Полагаю, и всѣ мои оппоненты не отвергаютъ того, что *напримѣръ* ученіе о вездѣприсутствіи Божіемъ есть *чисто-догматическое* ученіе, а отнюдь не богословское мнѣніе. Между тѣмъ, въ Священномъ Писаніи нигдѣ нѣтъ формулы или выраженія: *Богъ вездѣсущъ*, а встрѣчаются только различныя большей частью образныя изреченія, изъ коихъ съ логической принудительностью выведено церковію общее понятіе о томъ, что Богъ вездѣсущъ, т. е., что Онъ не подлежитъ условіямъ пространства, а вмѣстѣ съ этимъ явилось и слово: вездѣсущіе. Но хотя здѣсь имѣемъ дѣло съ *несомнѣннымъ* логическимъ выводомъ или умозаключеніемъ человѣческаго разума, тѣмъ не менѣе это—догматъ<sup>2)</sup>. Но почему-же? Да потому только, что указанное умозаключеніе *само собою* какъ бы подсказывается нашему разуму *самимъ* Священнымъ Писаніемъ, а вслѣдствіе этого уже перестаётъ быть

<sup>1)</sup> Ibid. Стран. 385 и 386 въ 4 томѣ (1865 г.).

<sup>2)</sup> То же самое нужно сказать касательно догмата наприм. объ *единосущіи* Лицъ Пресв. Троицы и касательно другихъ подобнаго рода догматовъ, являющихся *выводной* характеръ.



исключительно человѣческимъ умозаключеніемъ. Да и вообще я просилъ-бы моихъ изворотливыхъ, въ извѣстномъ смыслѣ, оппонентовъ разъяснить и доказать, мыслимо-ли опредѣленіе и формулированіе какого бы то ни было догмата со стороны *людей*, коль скоро *устранить* тотъ процессъ мышленія, необходимымъ элементомъ котораго является умозаключеніе. Только тогда, когда основательно допустится и разъяснится ими мыслимость этого, мы готовы будемъ признать напимѣръ несогласіе ученія о пресуществленіи въ евхаристіи съ тѣмъ, что говорится о послѣдней въ Свящ. Писаніи. Однако, обратимся къ митроп. Макарію. У него находимъ слѣдующее, хотя и не прямое, но все-таки прекрасное обличеніе по адресу г. Кирѣева и его единомышленниковъ. Должно быть допущено и имѣть свою важность, говоритъ онъ, раздѣленіе догматовъ на *общіе* и *основные*, изъ которыхъ каждый заключаетъ въ себѣ по нѣскольку другихъ догматовъ или по крайней мѣрѣ служить для нихъ какимъ-либо основаніемъ, и на *частные* догматы, *выведенные* изъ первыхъ или на нихъ основывающіеся. „Выводъ и опредѣленіе догматовъ частныхъ, на основаніи символа вѣры, св. церковь предлагаетъ намъ въ своихъ пространнѣхъ исповѣданіяхъ“<sup>1)</sup>. Само собою разумѣется, такое воззрѣніе на догматы не примѣнимо къ нимъ *самимъ въ себѣ*, но имѣетъ безспорное значеніе въ дѣлѣ воспріятія и усвоенія ихъ *человѣческимъ* сознаніемъ, а объ *этомъ-то* и идетъ рѣчь.

Такимъ образомъ, и на этотъ разъ г. Кирѣевъ усвоилъ митроп. Макарію не то, что онъ говоритъ. Оппонентъ справедливо сослался лишь на слѣдующія слова, дѣйствительно принадлежащія высокопреосвящ. Макарію: „даже законныя соображенія разума въ области догматическаго богословія, будутъ-ли они принадлежать лично намъ, или будутъ заимствованы нами изъ писаній св. отцовъ, отнюдь не должно ставить наравнѣ съ самими догматами“<sup>2)</sup>. Но развѣ имѣютъ эти слова какое-нибудь отношеніе къ содержанію *Исповѣданія* и *Посланія*? Въ этихъ книгахъ не только нигдѣ не поставляются чьи бы то ни было и какія бы то ни было человѣческія раз-

<sup>1)</sup> Стран. 23 въ I томѣ *Православно-догм. богословія*.

<sup>2)</sup> Ibid. стран. 34.

судочныя соображенія наравнѣ съ догматами, но запрещается и всѣмъ намъ дѣлать это. Приведенныя слова митроп. Макарія могутъ относиться и относятся, напримѣръ, къ старокатолическимъ богословамъ и ихъ русскимъ единомышленникамъ, въ сущности изъ-за чисто разсудочныхъ соображеній,—притомъ *весьма низкой* пробы,—всячески цѣпляющимся за Filioque и глумящимся надъ ученіемъ о пресуществленіи въ евхаристіи.

Не смотря на то, что нималѣйше не доказано, будто *Исповѣданіе* и *Посланіе* не имѣютъ значенія „символическихъ“ книгъ и что содержащееся въ нихъ ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ евхаристіи не есть догматическое ученіе, г. Кирѣевъ энергически заявляетъ о себѣ слѣдующее. Я утверждаю, говоритъ онъ, что какъ слово: „пресуществленіе, такъ и ученіе: „иже отъ *одного* Отца исходящаго“ суть предметы частныхъ богословскихъ мнѣній, совершенно факультативныхъ и необязательныхъ, что ихъ можно признавать или не признавать, оставаясь православнымъ <sup>1)</sup>. Основаніемъ догмата, продолжаетъ онъ, служить или прямо Слово Божіе или Духъ Святой, говорящій посредствомъ вселенскаго собора <sup>2)</sup>. Еще проф. Осининъ, утверждаетъ г. Кирѣевъ, развивалъ на Бонской конференціи принятую всѣми присутствовавшими богословами мысль, что догматами могутъ быть признаваемы лишь тѣ пункты вѣроученія, которые содержатся въ Божественномъ откровеніи, а потому или выражены въ Свящ. Писаніи яснымъ, не допускающимъ никакого произвольнаго толкованія, образомъ или утверждены и опредѣлены какимъ-либо вселенскимъ соборомъ. Проф. Гусевъ говоритъ, что и онъ держится этой мысли <sup>3)</sup>. Что касается согласнаго свидѣтельства отцовъ церкви, то оно, по словамъ г. Кирѣева, является лишь придаточнымъ средствомъ для уясненія церковнаго ученія, ибо удостовѣреніе такого согласія есть уже само по себѣ дѣло затруднительное, какъ попадающее по необходимости въ руки далеко не непогрѣшительныхъ людей <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Стран. 135 въ 7 кн. *Христ. Читанія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Ibid. стран. 131.

<sup>3)</sup> Ibid. стран. 133.

<sup>4)</sup> Ibid. стран. 131 и 132.

Въ доказательство своего взгляда на *Filioque* и Пресуществленіе въ евхаристіи проф. Гусевъ сослался на заявленіе вселенскаго патріарха Анеима о томъ, что православная церковь и нынѣ остается непоколебимо вѣрною преданію и св. апостольскимъ правиламъ первыхъ девяти вѣковъ нашей эры, когда церковь была едина. Но вѣдь изъ того, что современная наша церковь неизмѣнно держится ученія вселенской церкви, не слѣдуетъ, замѣчаетъ г. Кирѣевъ, что многія богословскія мнѣнія, обряды, существующіе нынѣ въ нашей церкви, существовали и во вселенской, а сюда и должно быть отнесено напримѣръ ученіе о Пресуществленіи. Патріархъ имѣлъ въ виду догматъ, а не другое что-нибудь <sup>1)</sup>. Наконецъ, не самъ-ли проф. Гусевъ признаетъ, что въ *Исповданіи* и *Посланіи* есть части, имѣющія лишь временное значеніе, могущія быть измѣняемыми? Къ такимъ-то частямъ и нужно относить новыя ученія въ этихъ книгахъ" <sup>2)</sup>.

Вотъ, наконецъ, чѣмъ и какъ разсчитываетъ г. Кирѣевъ отстоять свой неправославный взглядъ на *Исповданіе* и *Посланіе* и на содержащееся въ нихъ ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ евхаристіи. Послѣ сказаннаго мною выше мнѣ уже нѣтъ надобности подробно разбирать приведенные мысли и аргументы моего оппонента. Въ предшествующихъ моихъ замѣчаніяхъ противъ него и противъ остальныхъ моихъ оппонентовъ находится не мало такого, чѣмъ сполна опровергаются эти мысли и аргументы г. Кирѣева. По этому, ограничусь лишь исправленіемъ допущенныхъ имъ нарочитыхъ извращеній дѣла и сдѣлаю нѣсколько новыхъ замѣчаній.

Мой оппонентъ можетъ, сколько ему угодно, утверждать, будто ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ евхаристіи есть лишь богословское мнѣніе, а не общеобязательный догматъ, но это свидѣтельствуетъ и будетъ свидѣтельствовать лишь о томъ, что онъ выдѣляетъ самъ себя изъ среды православныхъ богослововъ, поскольку расходится съ православной церковью и съ ними во взглядѣ

<sup>1)</sup> Ibid. ст.пан. 133.

<sup>2)</sup> Ibid. стран. 130.

на Filioque и Пресуществленіе и поскольку упорствуетъ въ своемъ лжеученіи. 64-е правило шестого вселенскаго собора въ данномъ случаѣ прямо относится къ г. Кирѣву: „не подобаетъ брати на себя учительское достоинство, но должно повиноватися преданному отъ Господа чину, отверзати ухо пріившимъ благодать учительства слова и отъ нихъ поучатися божественному“<sup>1)</sup>. Что ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца и о *Пресуществленіи* въ евхаристіи есть не богословское мнѣніе, а *догматъ* въ смыслѣ общеобязательнаго точнѣйшаго опредѣленія и уясненія церковью исконнаго ученія ея объ этомъ предметѣ, это не подлежитъ и не должно подлежать ни малѣйшему сомнѣнію для православныхъ христіанъ, знающихъ и понимающихъ ученіе своей церкви. Они хорошо вѣдаютъ, что именно въ силу такой важности упомянутаго ученія *каждый* изъ архипастырей *всей* православной церкви давалъ и даетъ *клятвенное* обѣщаніе лично исповѣдывать его и внушать его своимъ пасомымъ наряду съ другими догматами православія. По отношенію къ богословскимъ мнѣніямъ вѣдь немислимо такое обязательство. Потому-то и я, хотя и признаю, что въ *Исповданіи* и въ *Посланіи*, какъ въ простран- ныхъ и обстоятельныхъ книгахъ, заключающихъ въ себѣ изложеніе даже не вѣроученія только, но и другихъ сторонъ православнаго міровоззрѣнія, содержатся по мѣстамъ<sup>2)</sup> и такія мысли, которыя высказывались лишь нѣкоторыми изъ отцовъ церкви, при томъ явно разногласившими между собою въ этомъ случаѣ (наприм. въ вопросѣ о вѣчной судьбѣ умершихъ не крещен-

<sup>1)</sup> По книгѣ *Правила* цитую.

<sup>2)</sup> Давно настоятъ нужда въ томъ, чтобы православная церковь выработала и опубликовала такое *новое* общеобязательное вѣроопредѣленіе и вѣроизложеніе, въ которомъ заключалось-бы лишь *догматическое* ученіе ея и въ которомъ не имѣли-бы мѣста *никакія* богословскія мнѣнія или *имья* стороны православно-христіанскаго міровоззрѣнія. Благодаря присутствію не догматическихъ только истинъ въ *Исповданіи* и *Посланіи*, но и иныхъ разнаго рода элементовъ, происходятъ нападки на эти книги со стороны непонимающихъ дѣла или злоупотребляющихъ имъ, равно какъ возникаютъ весьма вредныя недоразумѣнія при богословскихъ изслѣдованіяхъ или при оцѣнкѣ послѣднихъ. Могъ-бы быть созванъ даже вселенскій соборъ изъ представителей, конечно, всѣхъ православныхъ автокефальныхъ церквей для выработки таковой символической книги, а если онъ оказался бы невозможнымъ, то необходимо другимъ путемъ сдѣлать это.

ными младенцевъ и т. под.), тѣмъ не менѣе я утверждалъ и *не могу* не утверждать, что ученіе *Исповѣданія* и *Посланія* объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ евхаристіи есть безспорно догматическое ученіе. Православная церковь нарочито выдѣлила это ученіе изъ общаго содержанія *Исповѣданія* и *Посланія* и поставила его въ *Чинъ избранія и рукоположенія архіерейскаго* наряду съ тѣми истинами православія, которыя опредѣлены вселенскими соборами. Этимъ самымъ православная церковь объявила и объявляетъ ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ евхаристіи догматическимъ или общеобязательнымъ ученіемъ для всѣхъ сыновъ и дочерей ея. Какимъ-же я былъ-бы православнымъ христіаниномъ и православнымъ богословомъ, еслибы считалъ это ученіе не болѣе, какъ богословскимъ мнѣніемъ? Коль скоро думалъ бы я такъ, то превратился-бы въ такъ называемаго старокатолика, подобно тому, какъ *volens-nolens* г. Кирѣевъ и „Русскій богословъ“ превратились изъ православныхъ въ такъ называемыхъ старокатоликовъ.

Пусть въ Священномъ Писаніи прямо не сказано объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о Пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи. Пусть и вселенскіе соборы прямо не сказали объ этомъ. Но вѣдь каждый знаетъ, что въ Священномъ Писаніи прямо не сказано наприм. о вездѣсущи Божіемъ и о тому подобномъ. Что касается вселенскихъ соборовъ, то они не имѣли цѣлю, на всѣ послѣдующіе вѣка жизни церкви заразъ точнѣе опредѣлить и формулировать *всѣ*, что относится къ Богооткровенному догматическому ученію, а опредѣлили и формулировали *только* то и *только* такъ, что и какъ требовалось опредѣлить и формулировать согласно съ тогдашними обстоятельствами. Вообще догматомъ должно быть не то лишь, о чемъ прямо сказано въ Священномъ Писаніи или на какомъ-нибудь изъ вселенскихъ соборовъ. Догматомъ является и то, о чемъ единогласно свидѣлствуютъ древніе отцы и учителя церкви. Такъ учитъ православная церковь и такъ думаютъ *всѣ* ея богословы. Чтобы оправдать свой ложный взглядъ на предметъ нашего спора, г. Кирѣевъ позволилъ себѣ вопію-

щее *лжесвидѣтельство* на покойнаго профессора Ив. Т. Осинина, утверждая, будто, по взгляду послѣдняго, притомъ принятому *всѣми*, присутствовавшими на Бонской конференціи, „догматами могутъ быть признаваемы лишь тѣ пункты вѣроученія, которые содержатся и коренятся въ Божественномъ откровеніи, а потому или выражены въ Священномъ Писаніи яснымъ, недонускающимъ никакого произвольнаго толкованія, образомъ или утверждены и опредѣлены какимъ-либо вселенскимъ соборомъ“<sup>1)</sup>. Вотъ что навязываетъ г. Кирѣевъ покойному Осинину. Но то-ли говорилъ этотъ послѣдній?

Существенныя слова Осинина были буквально приведены мною въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо, причемъ я со всей точностью указалъ, гдѣ именно были сказаны они<sup>2)</sup>. А отсюда выходитъ, что мой фанатичный въ своемъ заблужденіи противникъ прибѣгнулъ къ *двойному* лжесвидѣтельству: относительно меня и Осинина. Дѣло—въ томъ, что г. Генераль нарочито урѣзалъ или опустилъ тѣ изъ приведенныхъ мною существеннѣйшихъ словъ Осинина, которыя очень неблагоприятны для этого моего оппонента. Впрочемъ, „въ продолжкѣ“ послѣдняго заключается даже и не двойное лжесвидѣтельство: посліку съ тезисомъ Осинина согласились *всѣ*, присутствованіе на Боннской конференціи, то г. Кирѣевъ лжесвидѣтельствуетъ и на нихъ. Сколько изъ уваженія къ памяти Ив. Т. Осинина, бывшаго по академіи моимъ наставникомъ, столько-же и для возстановленія попоранной г. Кирѣевымъ истины, весьма важной въ нашемъ спорѣ, вынуждаюсь полностью привести слова Осинина. Въ виду-же своеобразнаго права оппонента моего прошу читателей раздобыться „Протоколами Петерб. отдѣла Общества любителей дух. просвѣщенія“ за 1875—6 годы и по значащемуся въ нихъ на седьмой и восьмой страницахъ тексту провѣрить то, что навязано г. Кирѣевымъ Осинину и что въ дѣйствительности сказано было послѣднимъ изъ нихъ. Вотъ полностью слова почившаго моего наставника, составляющія третье изъ защищавшихся имъ семи положеній: „при всѣхъ стремленіяхъ къ соединенію, предпринимаемыхъ въ духѣ христіанской

<sup>1)</sup> Стран. 133 въ 7 кн. *Христ. чтенія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Стран. 41 и 42 въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо.

любви и истины, какъ на догматъ и тѣмъ самымъ какъ на необходимое условіе соединенія должно смотрѣть лишь на тѣ пункты вѣроученія, которые по своему происхожденію и содержанию коренятся въ Божественномъ Откровеніи и потому или а) выражены въ Свящ. Писаніи яснымъ, недопускающимъ никакого произвольнаго толкованія <sup>1)</sup> образомъ, или б) утверждены и опредѣлены какимъ-либо вселенскимъ соборомъ, или в) чрезъ *единогласное* свидѣтельство древнихъ отцовъ церкви получили обязательное значеніе, какъ истина, происходящая изъ Божественнаго Откровенія и вслѣдствіе того по преданію существующая въ общемъ церковномъ сознаніи. Изъ сейчасть приведенныхъ мною подлинныхъ словъ Осинина ясно видно, что, вопреки завѣреніямъ г. Кирѣева, догматомъ можетъ быть не то только, о чемъ ясно сказано въ Священномъ Писаніи или на вселенскихъ соборахъ, но и то, въ пользу чего говорить единогласное свидѣтельство древнихъ отцовъ церкви и что слѣдовательно по преданію существуетъ въ общемъ церковномъ сознаніи.

Составители *Исповѣданія* и *Посланія* и слѣдовали ученію древнихъ отцовъ и учителей церкви, говоря объ исхожденіи Духа Святаго *только* отъ Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи. На томъ-же основаніи и вся наличная православная церковь приняла сказанное въ упомянутыхъ книгахъ и возвела его на ступень общеобязательнаго. Она поступила въ этомъ случаѣ точно такъ-же, какъ поступали и вселенскіе соборы. Возьмите хдтя бы постановленіе четвертаго вселенскаго собора объ исповѣданіи двухъ естествъ въ единомъ лицѣ Богочеловѣка. Постановленіе это начинается словами: „послѣдующе *божественнымъ отцемъ*, всѣ единогласно поучаемъ исповѣдывати“ <sup>2)</sup> и проч. Въ изложеніи догмата объ иконопочитаніи седьмымъ вселенскимъ соборомъ находимъ прямое-же заявленіе о томъ, что онъ слѣдуетъ „*богоглаголивому* ученію *св. отецъ нашихъ* и преданію *каѳолическія церкви*“ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Произвольно можно толковать всё, что угодно, какъ это видно на аналогетахъ напскихъ заблужденій и на протестантахъ. Важно, чтобы та или иная истина такъ или иначе ясно высказывалась въ Свящ. Писаніи.

<sup>2)</sup> См. книгу *Правиль.*

<sup>3)</sup> Ibid.

Пусть не всѣ древніе церковные писатели высказывали мысли объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца или о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи. Православная церковь всетаки въ правѣ была провозгласить это ученіе въ качествѣ догматическаго или общеобязательнаго, слѣдуя древнѣйшимъ или знаменитѣйшимъ *отцамъ и учителямъ* церкви. Подобнымъ образомъ поступали сами вселенскіе соборы, какъ наприм. Ефесскій, признавшій за единодушное согласіе всѣхъ отцовъ свидѣтельства только десяти *знаменитѣйшихъ* между ними. Въ *Отвѣтъ* г-ну Мишо я указывалъ, что, и по взгляду Викентія Лиринскаго, должно именно такъ поступать особенно въ случаѣ нѣкотораго разногласія между церковными писателями <sup>1)</sup>).

Имѣя это въ виду, вселенскій патріархъ Анѣимъ и выразился, что „православная церковь остаѣтся *непоколебимо* *отр-ною* св. преданію и священнымъ апостольскимъ правиламъ девяти первыхъ вѣковъ христіанской эры“, когда папство еще не отпало отъ единой церкви <sup>2)</sup>). Напрасно возражаетъ мнѣ г. Кирѣевъ, увѣряя, будто патріархъ Анѣимъ не имѣлъ тутъ въ виду, напримѣръ, ученія о Пресуществленіи. Это увѣреніе покоится на обычной у моего оппонента выдумкѣ его самого и на игнорированіи указаннаго мною безспорнаго факта. Въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо я указывалъ, что официальный органъ Константинопольской іерархіи, *Εκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, назвалъ вполне правильнымъ и православнымъ то самое ученіе, противъ котораго, какъ якобы не выражающаго вѣрованій семи-соборной церкви, воюють г. Кирѣевъ и его сподвижники <sup>3)</sup>). Къ прежде сказанному присовокуплю теперь, что вселенскій патріархъ особой грамотою отъ 18 іюня 1898 года выразилъ полнѣйшее одобреніе сочиненію почтеннаго труженика, о. протоіерея Мальцева, о „Таинствахъ православно-католической церкви восточной“, въ каковомъ сочиненіи ученіе о *Пресуществленіи* по справедливости трактуется въ качествѣ *догмата*, а не въ качествѣ частнаго богословскаго мнѣнія <sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> Стр.: и. 110 и 111 въ упом. *Отвѣтъ*.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 10.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> № 43 „Церк. Вѣдомостей“ за 1898 г.



Антиправославно мыслить и говорить мой оппонентъ, будто согласное свидѣтельство отцовъ церкви является лишь придаточнымъ средствомъ для уясненія церковнаго ученія. Читатели наши уже видѣли, что сами вселенскіе соборы основывались въ своихъ вѣроопредѣленіяхъ и вѣроизложеніяхъ не только на Священномъ Писаніи, но и на святоотеческихъ свидѣтельствахъ. Столь же великую важность приписывали послѣднимъ и частные знаменитые пастыри церкви. Такъ, напримѣръ, св. Кириллъ Александрійскій говоритъ касательно этого слѣдующее: „всѣ имѣющіе здравый смыслъ стараются слѣдовать ученію отцовъ, ибо послѣдніе вразумлялись Евангельскимъ и Апостольскимъ преданіемъ и изъясняли ученіе вѣры изъ Свящ. Писанія совершенно правильно, безъ ошибки и погрѣшности, бывъ свѣтилами въ мірѣ“ <sup>1)</sup>. Да и не самъ-ли г. Кирѣевъ, по примѣру старокатоликовъ, прежде съ настойчивостью ссылаясь на извѣстное правило Викентія Лиринскаго? Послѣдній-же вотъ что говоритъ касательно отеческихъ свидѣтельствъ: „что всѣ или многіе единодушно, открыто и постоянно, какъ будто по какому предварительному соглашенію съ своими учителями, приеѣмлютъ, содержатъ и передаютъ, то должно считаться вполне достовѣрнымъ и несомнѣннымъ“ <sup>2)</sup>. Послѣ этого не значитъ-ли, что мой антагонистъ готовъ поступиться и принципомъ Викентія Лиринскаго, коль скоро это—въ интересахъ отстаиваемыхъ имъ заблужденій? Такой выводъ прямо вытекаетъ изъ разсматриваемаго мною взгляда г. Кирѣева на согласное свидѣтельство отцовъ церкви о чёмъ-либо.

Противопоставляя этому свидѣтельству ученіе Свящ. Писанія, мой оппонентъ пренебрѣгъ XIX-мъ правиломъ шестого вселенскаго собора, требующимъ, чтобы само Свящ. Писаніе толковалось и понималось нами не иначе, какъ въ согласіи съ изъясненіями, находящимися въ твореніяхъ „свѣтилъ“ церкви, т. е., ея отцовъ и учителей. Въ оправданіе своего антиправославнаго взгляда на согласное свидѣтельство отцовъ церкви г. Кирѣевъ говоритъ, что удостовѣреніе такого согласія есть дѣло

<sup>1)</sup> Defens. anath. 8. Стран. 457 во 2 т. Conc. Binii.

<sup>2)</sup> Commonitor. cap. 1 и 4.

затруднительное и невѣрное, какъ по необходимости попадающее въ руки не непогрѣшимыхъ людей: разныхъ ученыхъ, богослововъ, палеографовъ и т. д. Но, во-первыхъ, и истолкованіе подлиннаго смысла Свящ. Писанія подлежитъ той-же участи. Между тѣмъ, коль скоро при опредѣленіи истиннаго смысла того или другого мѣста въ Немъ берутся во вниманіе святоотеческія изъясненія, то правильное истолкованіе и пониманіе Писанія само собою обезпечивается. Во-вторыхъ, если при изслѣдованіи твореній писателей церковныхъ и при констатированіи согласія или несогласія ихъ въ чемъ-либо руководиться не предвзятыми взглядами и идеями, какъ это дѣлаютъ въ весьма многихъ случаяхъ даже богословы папскіе, протестантскіе и отчасти старокатолическіе, а пользоваться прекраснымъ правиломъ, указаннымъ у Викентія Лиринаго<sup>1)</sup>, то удостовѣреніе согласія отцовъ становится несоизмѣримо легче даже и для не богослова. Каждый можетъ узнать изъ исторіи церкви и изъ современной ея практики, что, напримѣръ, Ириней Ліонскій, Аѳанасій Великій, Василій Великій, Григорій Богословъ, Іоаннъ Златоустый, Іоаннъ Дамаскинъ особенно чтутся въ Православной церкви, какъ носители апостольскихъ традицій. Единогласное мнѣніе этихъ и подобныхъ имъ отцовъ и учителей церкви можетъ удостовѣрить для всякаго, гдѣ и въ чемъ истина. Наконецъ, затруднительность въ констатированіи согласнаго ученія отцевъ говоритъ не только о необходимости самаго безпристрастнаго и серьезнаго отношенія къ дѣлу, но и о томъ, что, напримѣръ, г. Кирѣевъ съ его единомышленниками должны полагаться не столько на собственныя изысканія или изслѣдованія, сколько на указанія православной церкви, заключающіяся и въ пространнѣхъ ея вѣроизложеніяхъ, каковы *Исповѣданіе* и *Посланіе*. А послѣднее, по свидѣтельству этой церкви, изложенное въ упомянутыхъ книгахъ ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца и о *Пресуществленіи* въ евхаристіи основывается на живомъ церковномъ преданіи, идущемъ отъ Апостольскихъ временъ, то людямъ, жаждущимъ истины и общенія съ вселенской Хри-

<sup>1)</sup> Стран. 110 и 111 въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо.

стовой церковію, ничего другого не остается, какъ принять и это ученіе.

Итакъ, не смотря на всѣ усилія моихъ оппонентовъ доказать, будто нельзя усвоить догматическаго и потому общеобязательнаго значенія изложенному въ *Исповѣданіи* и *Посланіи* ученію объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи, безпристрастный разборъ возраженій, выставленныхъ ими противъ „символическаго“ значенія этихъ книгъ, приводитъ насъ къ твердому убѣжденію въ совершенно-противномъ. Упомянутыя книги признаны, конечно, въ догматической своей части за „символическія“ самой вселенской наличной церковію Христовою на достаточныхъ основаніяхъ. Что же касается содержащагося въ нихъ ученія объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца и о *Пресуществленіи* въ евхаристіи, то та же самая церковь и на совершенно законныхъ-же основаніяхъ непрекаемо признаетъ его чисто-догматическимъ и вмѣняетъ исповѣданіе его въ *непремѣнную* обязанность *всѣмъ* своимъ членамъ, начиная съ епископовъ и оканчивая кѣмъ бы то ни было кто уже принадлежитъ къ ней, равно какъ и тѣмъ, кто *желалъ-бы* извнѣ войти въ лоно ея или вступить въ каноническое общеніе съ нею.

*Профессоръ А. Гусевъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

---

## Приготовленіе древняго міра къ принятію христіанства.

Переводъ съ англійскаго сочиненія Р. М. Уенли: The Preparation  
for Christianity in the ancient world.

(Продолженіе \*).

### ГЛАВА V.

#### Пришествіе Спасителя.

„Невозможное человѣкамъ возможно у Бога“.—Лук. XVIII, 27.

Четыре съ половиной столѣтія, прошедшія между послѣднимъ пророкомъ и пришествіемъ нашего Господа, отмѣчены самыми поразительными перемѣнами въ религіозныхъ и политическихъ условіяхъ Іудейскаго народа. Короче сказать, Израильская религія исчезла и ея мѣсто занялъ Іудаизмъ; Израиль двѣнадцати колѣнъ былъ забытъ, остался только одинъ Іуда. Говоря вообще, можно сказать, что эти глубокія измѣненія сопровождали три великія событія въ Іудейской исторіи и отчасти были подготовлены ими. Первое, плѣнь десяти колѣнъ, поглощенныхъ язычниками; плѣнь Іуды, во время котораго, вслѣдствіе близкой связи съ завоевателями, начали измѣняться многіе древніе обычаи и появляться новыя. Второе, возвращеніе изъ плѣна, сначала при Зоровавель, потомъ при Ездръ и Неемїи, когда религіозныя и политическія условія, раньше неизвѣстныя или только возникавшія, дѣлали невозможнымъ полное возстановленіе прежде существовавшаго порядка. Третье—распространеніе греческой образованности въ древнемъ мірѣ (эллинизація) Александромъ Великимъ и его

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1900 г. № 7.

послѣдователями—особенно Палестины А нтіохіи Епифаномъ. Къ этимъ главнѣйшимъ событіямъ мы должны обратиться, чтобы указать ихъ главныя слѣдствія. Удовлетворительное пониманіе политической и соціальной среды, въ которой явился Іисусъ Христосъ, зависитъ отъ знанія предшествующаго періода.

1. Слѣдствія плѣна могутъ быть выражены сравнительно кратко. Хотя очевидно, что близость къ языческимъ народамъ, знакомство съ ихъ обычаями и общее знаніе ихъ вѣрованій, все это не могло остаться безъ вліянія на Іудейскую жизнь и характеръ, однако мы не знаемъ вполне всѣхъ перемѣнъ, явившихся результатомъ плѣна. Мы только начали понимать источники, относящіеся къ данному вопросу и потому наше знаніе отношеній, существовавшихъ между побѣдителями и побѣжденными, несовершенно. Но оставляя въ сторонѣ вопросъ о переходѣ языческихъ ученій и обрядовъ въ Іудейскую образованность, намъ нетрудно представить болѣе замѣтныя черты вліянія, вывести нѣкоторыя заключенія относительно стремленій, которыя должны были возникнуть по самой природѣ вещей.

Израиль, какъ нація, считалъ себя посвященнымъ Іеговѣ. Поклоненіе Ему и исполненіе Его заповѣдей—было его заботой и его особымъ преимуществомъ. Іудеи развили ясное сознаніе этого прежде, чѣмъ великія несчастія средняго періода ихъ исторіи постигли ихъ. Они знали, что все счастье ихъ зависитъ отъ милости Іеговы, что вся ихъ исторія ни что иное, какъ лѣтопись Его божественнаго проявленія, что въ Немъ сосредоточиваются ихъ надежды на лучшее и славное будущее. Самая замѣчательная ихъ черта лежитъ въ ихъ глубокомъ убѣжденіи, что они избранный народъ. Эта вѣра усилилась еще больше, когда они внезапно очутились удаленными отъ древнихъ условій законнаго богопоклоненія и стали въ ближайшее отношеніе съ религіозными обычаями, по мнѣнію Израильтянъ, осквернявшими ихъ духъ. Когда они начали чувствовать тяжелый гнетъ своего положенія, то имъ представились двѣ задачи, для рѣшенія которыхъ были придуманы и средства. Первая изъ нихъ—это сохраненіе въ полной чистотѣ богопоклоненія, которое сосредоточивалось

въ Іерусалимскомъ храмѣ. Вторая—какъ предохранить себя отъ оскверненія, которое должны были неизбежно произвести сношенія съ язычниками. Разрѣшеніе первой проблемы было сравнительно просто—нужно было основать классъ людей, который бы, такъ сказать, выдѣлялся своими знаніями въ дѣлѣ вѣры и обрядовъ. Единственно возможное рѣшеніе второй проблемы лежитъ въ сильномъ развитіи и строгомъ соблюденіи обычаевъ, которыми Іудеи отличались отъ своихъ сосѣдей—язычниковъ; въ общей вѣрности, въ которой они могли находить взаимную поддержку. Короче говоря, новыя обстоятельства способствовали развитію національных обычаевъ и обострили то чувство особой предназначенности, которое существовало еще и раньше. Когда мы представляемъ себѣ самимъ то общее измѣненіе, произведенное плѣномъ въ религиозныхъ и политическихъ условіяхъ тѣхъ изъ Іудеевъ, которые остались Іудеями (многіе изъ нихъ приняли язычество), то мы обыкновенно разумѣемъ слѣдующее. Царство на дѣлѣ исчезло навсегда; Палестина и ея народъ перестали быть политической организаціей. Они вступили на совершенно иной путь. Власть перешла отъ царей къ священникамъ и къ тѣмъ, которые соединились съ ними для совершенія дѣла религіи. Всѣ интересы теперь сосредоточились на жертвѣ, на точномъ служеніи Іеговѣ и, сверхъ того, на Іерусалимѣ, какъ единственномъ мѣстѣ, гдѣ только могли совершаться извѣстные обряды. Былъ установленъ особый классъ людей, которые являлись хранителями религіознаго и обрядоваго знанія. Вотъ сущность того состоянія, въ какомъ находились Іудеи по возвращеніи изъ плѣна, насколько оно можетъ быть опредѣлено изъ установленій Ездры и Нееміи, торжественно принятыхъ всѣмъ народомъ послѣ окончательнаго возвращенія изъ плѣна.

2. Насколько въ періодъ плѣна эти стремленія заражались и развивались, настолько, по возвращеніи изъ плѣна, они явились уже въ законченномъ видѣ и ихъ совмѣстное дѣйствіе способствовало основанію той великой системы, которая окончательно опредѣлила всякую частную особенность жизни. Эти измѣненія неизбежно должны были вызвать многія важныя перемѣны въ соціальной средѣ. Видимое начало этихъ движе-

ній можетъ быть отмѣчено въ тѣхъ событіяхъ, которыя слѣдовали за возвращеніемъ іудеевъ изъ плѣна. Первой работой возвратившихся изъ плѣна была постройка храма. Послѣ многихъ превратностей, эта работа была окончена приблизительно въ 516 г. до Р. Хр. Самымъ замѣчательнымъ и самымъ важнымъ по своимъ слѣдствіямъ событіемъ этого времени является отказъ Зоровавеля остатку десяти колѣнъ участвовать въ священной работѣ. Это отверженіе породило вражду между Іудеями и Самарянами, существовавшую еще и во дни жизни Господа нашего. Самаряне, какъ они стали называться, были также почитателями Іеговы; но, не пройдя чрезъ искушенія плѣна, они не имѣли стремленія къ выработкѣ религіозныхъ обычаевъ. Они держались болѣе простого и болѣе легкаго поклоненія до-плѣнныхъ временъ. Вслѣдствіе этого, они представляли удобное убѣжище для тѣхъ изъ Іудеевъ, которые не одобрили новаго Закона съ его многочисленными поглощающими обязанностями и съ его постояннымъ, иногда даже произвольнымъ вмѣшательствомъ въ общую жизнь. Другими словами, они противодействовали строгому обществу въ Іерусалимѣ, давая ему возможность освобождаться отъ несогласныхъ элементовъ и также обособить себя болѣе сильно отъ окружающихъ язычниковъ.

Тѣ, которые возвратились съ Зоровавелемъ, оказались слабымъ и забытымъ народомъ. Дѣйствительное положеніе вещей далеко не соотвѣтствовало ихъ большимъ ожиданіямъ. Великое будущее, предназначенное для народа Іеговы, казалось болѣе далекимъ, чѣмъ когда-либо и многіе изъ Его почитателей—такъ былъ помраченъ ихъ идеалъ—вступали въ брачныя отношенія съ язычниками, переселенными сюда во время плѣна. Это было вѣншнее свидѣтельство серьезнаго внутренняго паденія. Зло достигло такого развитія, что даже были осквернены сами священники. На самомъ дѣлѣ, опасность поглощенія чужими народами сильно имъ угрожала. Поэтому для Іудеевъ явилась настоятельная нужда въ очищеніи самихъ себя. Случай для этого представился въ 458 г. до Р. Хр., когда, съ позволенія Артаксеркса, отправился въ Палестину Ездра съ большой матеріальной поддержкой. Спустя тридцать лѣтъ, такое же пу-

тешествіе предпринялъ Неемія съ позволенія Артаксеркса для возстановленія разрушенныхъ стѣнъ Іерусалима. Эти два человека—Ездра—законникъ, свѣдущій въ дѣлахъ религіи, и Неемія, предводитель, облеченный авторитетомъ „Великаго Царя“, явились возстановителями Іудейской вѣры. При нихъ то, что извѣстно подъ именемъ законничества, стало дѣйствующей системой, которая сдѣлалась главной опорой Іудейской теократіи. Дѣло очищенія, съ рѣшительнымъ отпаденіемъ отъ всего языческаго, какъ слѣдствіемъ, руководило ихъ усиліями. „Пока Ездра молился и совершалъ исповѣданіе, плачь и повергался предъ домомъ Божиимъ, собралось къ нему большое собраніе Израилѣтянъ, состоявшее изъ мужчинъ, женщинъ и дѣтей и весь народъ горько плакалъ“. И сказали Ездры: „Мы согрѣшили противъ Бога нашего и женились на чужихъ женахъ изъ народовъ земли: однако теперь есть надежда для Израиля относительно этого предмета. Теперь позволь намъ заключить завѣтъ съ нашимъ Богомъ, чтобы удалить всѣхъ женъ и тѣхъ, которыя родились отъ нихъ, и сдѣлать это по совѣту твоему и оставить тѣхъ, которые боятся заповѣдей Божіихъ; и позволь это сдѣлать по Закону. Возстань, ибо дѣло принадлежитъ тебѣ... будь мужественъ и сдѣлай это“. Послѣ того какъ народъ такъ очистился, было возможно приступить къ исполненію всего Закона. Разсказъ, переданный въ книгѣ Нееміи, живо и наглядно изображаетъ это: „И весь народъ собрался вмѣстѣ, какъ одинъ человекъ въ широкое мѣсто, что передъ вратами воды.... И Ездра священникъ вынесъ законъ предъ собраніемъ, вмѣстѣ мужчинъ и женщинъ, что бы всѣ могли слышать съ пониманіемъ,—.... и уши всего народа были внимательны къ книгѣ Закона;... и они наклонили свои головы и поклонились Господу своими лицами до земли;.... и Левиты объясняли народу Законъ.... И они читали книгу закона Божьяго; и объясняли смыслъ, такъ чтобы они понимали прочитанное.... Затѣмъ, въ двадцать четвертый день этого мѣсяца собрались сынове Израиля въ постѣ, въ власяницѣ и пеплѣ. И сѣмя Израилево отдѣлилось отъ всѣхъ чужестранцевъ и стало и исповѣдало свои грѣхи и неправды своихъ отцовъ“.



Теперь былъ заключенъ новый завѣтъ съ Іеговой. „Вотъ, мы твои служители въ этотъ день, и вотъ земля, которую ты далъ нашимъ отцамъ ѣсть плодъ на ней, и мы твои служители на ней и плоды ея для царей, которымъ Ты предалъ за грѣхи наши! также они имѣли власть надъ нашими тѣлами и надъ нашимъ скотомъ въ ихъ удовольствіе и въ нашу великую скорбь. И однако для всего этого, мы заключаемъ новый завѣтъ и записываемъ его;—и наши князья, наши левиты и наши священники запечатываютъ его... Такъ мы очистились отъ всѣхъ чужеземцевъ.... и постановимъ давать часть для священниковъ и левитовъ; первородное отъ земли и отъ плода нашего.

Главное различіе между болѣе древней религіей Израиля и Іудаизмомъ заключается въ томъ фактѣ, что послѣдній покоится больше на писанныхъ заповѣдяхъ. Это составляетъ исходный пунктъ полнаго раздѣленія между массой народа и классомъ „наученнымъ въ Законѣ“, который одинъ только имѣлъ право преподавать ученіе, необходимое для законной чистоты. Многіе годы послѣ Ездры и Нееміи прошли въ перевоспитанія Израиля въ ихъ духѣ и противодѣйствія ихъ стремленіямъ и притязаніямъ постепенно ослабѣвали, слѣдствіемъ чего явилось, что іерархія, составленная изъ священниковъ и людей, наученныхъ въ законѣ, управляла Іудейскимъ народомъ, единственнымъ правомъ котораго стало послушаніе. Члены этого страннаго государства, отдѣлившись съ такой исключительностью отъ другихъ племенъ, чувствовали съ большей сознательностью, что они избранный народъ, сильно гордились своими особыми преимуществами и дѣлались все менѣе и менѣе склонными вступать въ какія либо сношенія съ другими народами. Подъ руководствомъ священниковъ іудей теперь окончательно былъ предназначенъ къ тому, „чтобы помнить законъ Моисея, раба Іеговы, переданный ему на Синаѣ для всего Израиля. Вотъ Я пошлю вамъ Ілію, пророка предъ великимъ и ужаснымъ днемъ пришествія Господня. И онъ обратитъ сердце отцевъ къ дѣтямъ, и сердце дѣтей къ ихъ отцамъ; да приду Я и разрушу землю съ проклятіемъ“. Въ этой теократической организаціи націа, какъ цѣлое, потеряла свою древнюю свободу; новое бремя для поддержки религіозныхъ уста-

новленій было паложено на нее, и безконечный кругъ обязанностей, дотолѣ неизвѣстныхъ, теперь опредѣлялъ почти всякій актъ будничной жизни. Но только благодаря этой всегда предстоящей жертвѣ и этому постоянному служенію, люди научились цѣнить больше и больше высокія благодѣянія, которыя они приобрѣли такою дорогою цѣною. Законъ защитилъ ихъ отъ язычества и сохранилъ въ цѣлости для блага человѣчества пророческое понятіе о Личномъ Богѣ, святостью, праведностью и любовью Котораго искупленъ міръ. Нѣтъ нужды говорить, что все это была медленная работа, сперва въ плѣну, а затѣмъ въ тѣ столѣтія, которыя протекли между возвращеніемъ изъ плѣна и поглощеніемъ Палестины имперіей Александра Великаго.

3. Исторія послѣ—плѣнныхъ измѣненій есть исторія отношеній Греческой цивилизаціи и Іудейской. Начало ея относится къ 332 г., а конецъ къ 63 г. до Р. Хр., когда Святая Земля окончательно попала въ быстрый потокъ Греко-римскихъ завоеваній и культуры. Для нашей настоящей цѣли о событіяхъ до 168 г. мы можемъ умолчать, съ однимъ значительнымъ исключеніемъ. Многіе изъ Императоровъ отъ Александра Великаго до Антіоха Епифана относились благосклонно къ Іудеямъ, именно потому, что они занимали важное географическое положеніе, являясь связующимъ звеномъ между различными восточными и полу-западными народами. Іудейскія колоніи были разсѣяны по всей Сиріи, въ Малой Азіи и особенно процвѣтали въ Египтѣ. Это было начало разсѣянія, которое, какъ мы увидимъ, имѣло большое значеніе въ дѣлѣ приготовленія къ принятію Христіанства. Но можно сказать, что отъ нашествія Александра Великаго до Антіоха Епифана, Іудаизмъ главнымъ образомъ занимался еще собственнымъ утвержденіемъ. Священство, служащее предъ алтаремъ Іеговы, законники, учившіе Его закону приобрѣтали все большее и большее значеніе. Организованная обеспеченность религіозной системы выразилась въ высокомъ достоинствѣ, придаваемомъ служенію первосвященника,—какъ это мы видимъ изъ слѣдующаго гимна:—

„Какъ славенъ былъ онъ, когда народъ собрался  
вкругъ него при выходѣ его изъ святилища!  
Какъ утренняя звѣзда среди облаковъ,

Какъ мѣсяцъ въ полнолуніи,  
 Какъ солнце, сіяющее надъ храмомъ,  
 И какъ радуга, дающая свѣтъ въ облакахъ славы,  
 Какъ цвѣтъ розъ въ дни новыхъ плодовъ,  
 Какъ лиліи дождливой весной,  
 Какъ отпрыскъ ладановаго дерева во время лѣта,  
 Какъ огонь и еиміанъ въ курильницѣ,  
 Какъ сосудъ весь изъ золота,  
 Украшенный драгоцѣнными камнями,  
 Какъ оливкое дерево, гнущееся подъ тяжестью плодовъ,  
 Какъ кипарисъ, растущій высоко до облаковъ,  
 Когда онъ принимаетъ части изъ рукъ священниковъ,  
 Самъ стоя у очага алтаря,  
 Его братья, какъ гирлянда вокругъ него,  
 То онъ есть молодой кедръ въ Ливанѣ,  
 Какъ стебли пальмоваго дерева окружаютъ они его,  
 И всѣ сыны Аароновы въ своей славѣ,  
 И съ приношеніемъ Богу въ своихъ рукахъ,  
 Предъ всѣмъ собраніемъ Израиля“... <sup>1)</sup>).

Въ общемъ можно сказать, правленіе чужеземныхъ деспотовъ было мягко; время отъ времени утверждались за Іудеями особыя преимущества и ихъ теократія получала иногда важное гражданское, какъ и строго церковное, значеніе. Удары судьбы, предназначенные еще болѣе полно отдѣлать Іудею отъ остальнаго міра, были еще дѣломъ будущаго. Грядущія испытанія на самомъ дѣлѣ являлись необходимой дисциплиной. Ибо, если остатокъ, возвращенный изъ плѣна, могъ впасть въ язычество, то тѣмъ болѣе международный характеръ восточной цивилизаціи могъ серьезно угрожать Іудейской обособленности; идея Бога могла подвергнуться оскверненію. Въ 168 г. до Р. Хр. Антиохъ Епифанъ взялъ Іерусалимъ и рѣшилъ уничтожить всѣ особенныя Іудейскія обычаи. Онъ прежде всего принесъ жертву Юпитеру на главномъ алтарѣ, посвященномъ Іеговѣ,—это было „мерзостью запустѣнія“ Іудею; онъ запретилъ совершеніе всякихъ Іудейскихъ обрядовъ и особенно, сохранія субботы и обрѣзанія. Его же повелѣніями

<sup>1)</sup> Ecclesiasticus. IV, 5—14.

всѣ списки Закона, которые были найдены, уничтожены. Главною ея цѣлью было измѣнить Іудеевъ въ язычниковъ силой административныхъ распоряженій.

Это было болѣе, чѣмъ могъ вынести народъ; произошло возстаніе подъ предводительствомъ Асмонеевъ, самой славной отрасли изъ которыхъ былъ Іуда Маккавей. Три года борьбы окончились успѣхомъ и поруганный храмъ еще болѣе торжественно былъ освященъ для Іеговы. Нашъ настоящій интересъ лежитъ не столько въ этихъ волненіяхъ, сколько въ ихъ результатѣ. Преслѣдованіе возбудило противодѣйствіе; успѣхъ вскормилъ фанатизмъ; затѣмъ, какъ всегда, кровь мучениковъ явилась сѣменемъ Церкви. Какъ слѣдствіе этого, Церковь и государство практически соединились въ одно на сто тридцать одинъ годъ подъ управленіемъ различныхъ членовъ Асмонейской династіи. Шли года, аристократическій классъ все болѣе и болѣе подчинялся иностранной цивилизаціи, особенно греческой культурѣ, между тѣмъ Церковь пріобрѣтала больше вліянія на народъ чрезъ посредство тѣхъ проповѣдниковъ, которые хорошо намъ извѣстны подъ именемъ фарисеевъ. Однимъ словомъ, Іудаизмъ сильно процвѣталъ среди несчастій и бѣдствій подъ языческимъ владычествомъ.

Каковы же были религіозно-нравственныя и политическія условія, приведшія къ тому состоянію Палестины, которое было при жизни Іисуса Христа? Нѣкоторыя выдающіяся черты, совершенно чуждыя особенностямъ новой цивилизаціи, всегда должны имѣться у насъ на виду. Не смотря на царствованіе Ирода Великаго, который по представленію его современниковъ—язычниковъ больше, чѣмъ Іудеевъ—былъ первымъ монархомъ въ восточномъ мірѣ, можно сказать, что въ періодъ непосредственно связанный съ жизнію нашего Господа, Іудеи были политически подчиненнымъ народомъ. Дружба Ирода съ римскими владыками мало чѣмъ отличалась отъ наущничества. А ко времени рожденія Іисуса Христа даже видъ независимости, удержанный Иродомъ, окончательно отошелъ въ область преданія. Это политическое подчиненіе имѣло важныя, внутренніе результаты. Нетревожимые вопросами высшей политики, правящіе Іудейскіе классы имѣли возможность посвятить себя исключительно вниманію церковныхъ и соціальныхъ дѣлъ.

Они пользовались всякимъ случаемъ создать изъ своего народа тѣсную религіозную корпорацію. Вслѣдствіе возрастающей формальной преданности Іеговѣ, они выработали такую церковную организацію, которая и до сихъ поръ не имѣетъ себѣ подобной. Идеаль фарисеевъ—создать націю, преданную только религіознымъ интересамъ, находилъ особенно благопріятныя обстоятельства для своего осуществленія; и насколько всякій идеаль можетъ быть осуществлень, настолько осуществлень былъ и этотъ. Сверхъ того, сравнительно небольшой остатокъ истинно-вѣрующихъ Іудеевъ теперь оскудѣвалъ въ широко-распространенномъ государствѣ. Фраза отъ „Дана до Вирсавіи“ не имѣла теперь никакого значенія. Благодаря ограниченности Іудеи, наблюденіе за всей жизнью ея жителей не представляло большихъ затрудненій; кромѣ того, сравнительная близость всѣхъ къ Іерусалиму давала возможность участвовать всѣмъ въ торжественныхъ религіозныхъ празднествахъ, сохранившихъ еще жизненный характеръ. Синагоги, свободно разбѣяныя по всей странѣ, доставляли всѣ случаи для приобрѣтенія прямыхъ знаній относительно желаній и повелѣній Іеговы. Пока мы говорили, такъ сказать, о тѣлѣ; теперь намъ еще остается сказать о духѣ.

Впродолженіе четырехъ съ половиною столѣтій религія и общество управлялись высоко обработанной системой извѣстной подъ именемъ Закона. Многочисленные предписанія, разбѣяныя главнымъ образомъ въ книгахъ Второзаконія и Левитъ, составили основаніе для дѣйствующаго законодательства. Съ теченіемъ времени писанный Законъ все болѣе и болѣе расширялся комментаріями и толкованіями, прибавляемыми къ оригинальнымъ документамъ законниками—теперь извѣстными подъ именемъ фарисеевъ. Эти послѣдніе воплотили постоянное и изумительно трудолюбивое усиліе создать кодексъ, который бы давалъ руководство при всякомъ положеніи въ жизни—общественномъ и религіозно-нравственномъ. Но такъ какъ случаи, представляемые человѣческой жизнью, были безконечно-разнообразны, то и предписанія закона стремились быть безчисленными. Они такъ быстро росли, что Іудеи сталкивались то съ тѣмъ, то съ другимъ предписаніемъ при всякомъ случаѣ. Хуже всего то, что если преступить въ одномъ, то будешь виновенъ въ

нарушеніи всего Закона. При такомъ обстоятельствѣ, чувство давленія и боязнъ нарушенія никогда не были далеки отъ іудея. Однако зная, что соблюденіемъ всѣхъ этихъ заповѣдей приобрѣтается милость Божія, онъ радовался въ своемъ рабствѣ:

„О какъ я люблю твой законъ!

О немъ я размышляю всякій день.

Твои повелѣнія дѣлаютъ меня мудрѣ моихъ враговъ;

Ибо они всегда со мной....

Я уклоняюсь отъ всякаго злого пути, чтобы соблюсти Твое слово....

Какъ сладки Твои слова на мой вкусъ!

Да, слаже меду на моихъ устахъ!

Черезъ Твои заповѣди я приобрѣтаю разумѣніе:

Поэтому я ненавижу всякій ложный путь....

Твои писанія я принялъ, какъ наслѣдіе навсегда;

Ибо они радость моего сердца“!

Стремленіе къ праведной жизни съ Богомъ, понятіе объ истинномъ пути къ добру такимъ путемъ сохранилось и укрѣпилось, и это неоспоримо, что благодаря Закону, такъ обработанному, нравственное состояніе Іудеевъ было неизмѣримо выше соответствующаго состоянія окружающихъ языческихъ народовъ. Однако сознаніе рабства, такъ сильно выраженное фарисеемъ отъ фарисеевъ—Ап. Павломъ, и неопредѣленное чувство тяготы этого Закона, исполнить который было не въ силахъ человѣка, не могло не существовать у многихъ. Объ этомъ свидѣлствуютъ сами фарисеи. Если въ сохраненіи идеи Бога и въ насажденіи нравственнаго рвенія Законъ показалъ свою силу, то онъ также произвелъ многочисленныя заблужденія, которыя въ своемъ непосредственномъ результатѣ превышали даже хорошую сторону его вліянія.

Какъ мы уже видѣли, Іудеи смотрѣли съ презрѣніемъ на язычниковъ. Они гордились сознаніемъ, что имъ были ввѣрены слова Божіи. Религіозная гордость этого рода была типической чертой у фарисеевъ въ дни жизни Господа нашего, какъ это мы хорошо знаемъ изъ Его словъ. Если бы эта гордость не сопровождалась сознаніемъ своего собственнаго со-

вершенства, она могла быть въ нѣкоторой степени законна. Но именно этого и нельзя сказать о фарисеяхъ. „Боже, хвалу тебѣ воздаю, яко нѣсмь якоже прочіе человѣцы, хищницы, неправедницы, прелюбодѣи или якоже сей мытарь“—эти слова являются иллюстраціей ихъ обычнаго поведенія. Наконецъ, это чувство превосходства могло быть оправдываемо, если бы оно находило для себя опору въ горячей ревности къ миссіонерскому дѣлу. Но у Іудеевъ склонность къ нему или проявлялась въ самой слабой степени, или совершенно отсутствовала. Они сознавали свою миссію, смотря на нее, какъ на свое исключительное преимущество и обнаруживали мало желанія къ тому, чтобы и другіе пользовались этимъ преимуществомъ наравнѣ съ ними. Когда они обращали язычниковъ, что было рѣдко, то ставили много условій, направленныхъ къ тому, чтобы сохранить свои особые права, какъ дѣтей Божіихъ. Ихъ общее отношеніе къ людямъ другой вѣры отличалось враждебностью, неприязнью, если не положительной даже ненавистью, какъ это показываютъ многія мѣста, разсѣянные въ каноническихъ и апокрифическихъ книгахъ.

Заклучившись въ самихъ себя. Іудеи тяготѣли болѣе и болѣе къ внѣшней сторонѣ въ религіи. Законъ являлся великой силой, дѣйствующей въ этомъ направленіи. Главный, внутренній принципъ праведности былъ сильно помраченъ все-нагромождающеюся массой мелкихъ предписаній. Церемонія и обрядъ съ ихъ внѣшнимъ соблюденіемъ стали на мѣсто той внутренней чистоты, о которой такъ горячо проповѣдывали пророки. Пунктуальное исполненіе внѣшнихъ обрядовъ могло сдѣлать человека святымъ, если бы даже онъ былъ невѣренъ въ общихъ отношеніяхъ жизни; безсердечность и обманъ были извиняемы при строгомъ исполненіи мелочныхъ частныхъ обрядоваго ритуала. Честность, благородство, трудолюбіе, вѣрность въ дѣлахъ—все было ничто внѣ долгихъ постовъ, длинныхъ молитвъ и внѣ исполненія обрядовъ. Итакъ то внутреннее моральное стремленіе, то обращеніе духа къ Богу и добру, которое является единственнымъ принципомъ, освящающимъ жизнь, было потеряно; оно не имѣло части въ наслѣдованныхъ преданіяхъ. Простой механизмъ святости, опирающійся на внѣшній источникъ, замѣнилъ личное убѣжденіе, личную преданность и до-

бросовѣстность. Возможность обращенія—именно того обращенія сердца, которое побудило бы стремиться къ новымъ цѣлямъ и измѣнило бы весь смыслъ жизни, указавъ то, что нужно дѣлать и то, чего не нужно, возможность такого обращенія была сокрыта отъ человѣка. Иудейскій народъ теперь воспитывался на безцѣльномъ кругѣ запутанныхъ правилъ, духъ которыхъ совершенно отсутствовалъ въ ихъ религіозныхъ книгахъ. И однако, когда мы употребляемъ слово „народъ“, то мы должны указать на нѣкоторыя ограниченія.

Мы знаемъ, что простой народъ слушалъ Иисуса Христа съ удовольствіемъ. Это показываетъ прежде всего, что полное ослѣпленіе къ началамъ истинной религіи не охватило всего народа; второе, что онъ чувствовалъ тяжесть возложеннаго бремени,—третье, что были другіе, не изъ простонародья, которые слушали не съ такой радостью. Первый и второй пунктъ можно допускать вмѣстѣ. Противно всякой исторіи, противно человѣческой природѣ, чтобы во всей націи, какъ бы мала она ни была, всѣ индивидуумы были созданы по одному образцу. Сверхъ того, такъ какъ Законъ есть не больше, какъ скорлупа, содержащая драгоцѣнное зерно—понятіе о личномъ и моральномъ Богѣ,—то естественно здѣсь были и такіе, которые, руководимые высокими нравственными идеями, были подготовлены къ слушанію истинно-духовнаго ученія. Относительно второго пункта можно сказать, что то общее неспокойствіе, которое характеризовало жизнь Іудеевъ въ это время, свидѣтельствуетъ, что чувство неудовлетворенности, сознаніе несостоятельности Закона уже начало нарождаться. Полусознательно, можетъ быть даже несознательно, эта идея существовала; она жила здѣсь, ожидая своего пророка. На третій пунктъ даетъ ясный отвѣтъ само Евангеліе. Фарисеи, идеализировавшіе Законъ, такъ были снѣдаемы гордостью о своей праведности, основанной на точномъ исполненіи всѣхъ предписаній Закона, что оставались глухи даже къ угрозамъ Христа. Гиллель, жившій за одно поколѣніе до Христа, былъ исключеніемъ, и мы знаемъ, что онъ былъ много выше своихъ современниковъ. Онъ говорилъ: „Кто ищетъ славы, теряетъ славу; кто не возрастаетъ въ ученіи, тотъ не умалается; кто не учитъ, тотъ достоинъ смерти; кто пользуется ученіемъ для



своихъ цѣлей, тотъ погибаетъ“. Но изъ всѣхъ фактовъ, волновавшихъ народъ, самымъ важнымъ было ожиданіе Мессіи.

Иудеи, которые, какъ мы замѣтили, обладали историческимъ смысломъ, почти совершенно отсутствующимъ среди другихъ народовъ древности, понимали проникновенную цѣль своей національной исторіи и выражали свое знаніе въ надеждѣ, что въ нѣкоторое время придетъ Освободитель и дастъ имъ то положеніе, которое принадлежало имъ по праву избраннаго народа. Это ожиданіе составляло многовѣковую, характеристическую черту Израиля. Пророки еще за восемь столѣтій до пришествія Христа, начали проповѣдывать о Немъ. Естественно, что въ продолженіе этого долгаго времени ожиданіе Мессіи носило различный характеръ, то совершенно замирая, то пробуждаясь съ новой силой и убѣжденіемъ. Одно изъ такихъ пробужденій случилось за нѣсколько поколѣній до рожденія Христа, когда Іоаннъ Гирканъ (135—105) занялъ мѣсто первосвященника—годы, когда Іудеи опять были окружены врагами. Книги Маккавеевъ, Благословенія Саула, Псалтирь Соломона и другія произведенія даютъ ясное свидѣтельство объ общемъ характерѣ этого послѣдняго возбужденія надежды: „Вотъ, Господь, возстанетъ царь, сынъ Давидовъ въ предназначенное Тобой время царствовать надъ Израилемъ, Твоимъ работъ; и опояшъ его силой, да сокрушитъ неправедныхъ управителей; да очиститъ Іерусалимъ отъ язычниковъ, попирающихъ его ногами; да извергнетъ грѣшниковъ отъ Твоего наслѣдія; да разрушитъ гордость грѣшниковъ и всю ихъ силу, какъ сосуды горчешные жезломъ желѣзнымъ; да уничтожитъ незаконные народы словомъ устъ своихъ; да соберетъ святой народъ и ведетъ его къ праведности.... Въ его дни не будетъ неправедности среди нихъ; ибо они будутъ святы и ихъ царь помазанъ Господомъ. Онъ не будетъ надѣяться на лошадей и всадниковъ и стрѣлковъ, онъ не будетъ собирать ни золота, ни серебра для войны, ни полагать свою надежду на множество въ день войны.... „Господь есть Царь—“это его надежда.... Богъ изліетъ Свою милость на Израиля, освободивъ его отъ нечистоты враговъ—язычниковъ. Господь есть нашъ Царь во вѣки вѣковъ“. Это ожиданіе Мессіи никогда не было далеко отъ Іудеевъ и такъ было распространено ими, что стало общенз-

вѣстнымъ языческому міру во времена императоровъ. Светоній, римскій историкъ, очень опредѣленно говорить по этому поводу: „Твердое убѣжденіе долго господствовало на всемъ востоцѣ, что въ это время придетъ изъ Іудеи всемірный владыка. Это предсказаніе относилось къ Римскому императору, какъ показали событія; но Іудеи, примѣняя это къ самимъ себѣ, подняли возстаніе и умертвили своего управителя, обратили въ бѣгство консула Сиріи, который пошелъ противъ нихъ и взяли орла, знамя одного изъ его легіоновъ“. Народъ ожидалъ руководителя, который указалъ бы ему путь къ праведности, сдѣлалъ бы его совершенно угоднымъ Богу и поставилъ бы его на землѣ, какъ представителя единого истиннаго Бога.

Распространеніе и сила этого ожиданія нашли свое наглядное выраженіе въ проповѣди и ученіи Іоанна Крестителя. Владычество Римлянъ, съ его постоянной угрозой Іудейскимъ обычаямъ, возрастающая бѣдность населенія подъ тяжестью налоговъ, особенно въ царствованіе Ирода Великаго, войны на юго-восточныхъ границахъ Римской имперіи, наконецъ, смерть Ирода—все это вызывало много страховъ, возбуждавшихъ въ свою очередь много надеждъ, которыя, подобно всякой реакціи, получали крайнее выраженіе. Люди были рады всякому, кто только обѣщалъ перемѣну, а еще больше рады пророку, который открыто проповѣдывалъ освобожденіе. Объ этомъ свидѣлствуютъ собственныя слова нашего Господа: „Блюдите, да не внидите въ напастъ. Ибо многіе придутъ во имя Мое, говоря: я есмь Христосъ; и поведутъ многихъ въ погибель. И вы услышите о войнахъ и о славѣ войнъ... Тогда, если будетъ кто говорить вамъ, вотъ здѣсь Христосъ или тамъ; не вѣрьте этому. Ибо возстанутъ лже-Христы и лже-пророки и покажутъ великія знаменія и чудеса; такъ чтобы погубить, если возможно, даже избранныхъ... Гдѣ есть трупъ, тамъ собираются и орлы“. Въ этотъ возбужденный періодъ Іоаннъ Креститель, въ своемъ родѣ, единственная личность, внезапно является въ Іудейской пустынѣ. Мы не будемъ касаться тѣхъ причинъ, которыя содѣйствовали его проповѣди. Но должны замѣтить, что мессіанское ожиданіе, соединялось у Іудеевъ съ представленіемъ земного царя, который, хотя можетъ и пострадать, однако въ

концѣ концовъ явится побѣдителемъ, разрушителемъ господства язычниковъ и освободителемъ избраннаго народа. Эти полу-матеріалистическіе идеалы господствовали, если не надъ всякимъ Іудеемъ, то, по крайней мѣрѣ, надъ всѣми вліательными Іудеями. Іоаннъ Креститель первый указалъ на ихъ призрачный характеръ; онъ былъ первымъ среди тѣхъ, которые имѣли смѣлость высказать открыто свои убѣжденія, провозгласить ихъ, какъ новое и лучшее евангеліе. Онъ желалъ разбить въ дребезги господствующее суевѣріе, будто избранная нація должна ожидать, сложа руки, пока явится истинный освободитель и докажетъ свои права силой. Онъ желалъ замѣнить это древнее вѣрованіе моральнымъ воззрѣніемъ—каждый человѣкъ долженъ работать вмѣстѣ съ Богомъ и съ надеждой и страхомъ долженъ совершать свое собственное спасеніе вмѣстѣ съ спасеніемъ своего народа. Короче сказать, онъ показалъ, что мессіанскія надежды, хотя и обѣщанныя народу, могутъ быть осуществлены только силой отдѣльныхъ лицъ. Истинно, среди людей рожденныхъ женами не было больше Іоанна Крестителя, потому что онъ открылъ новый источникъ надежды и законное основаніе для ожиданія, замѣнивъ мертвое прошедшее живымъ будущимъ. Іоаннъ заклиналъ Іудеевъ оставить ихъ настоящій образъ жизни подъ Закономъ, не потому что это было необходимо худо, но потому, что это побуждало многихъ думать, что они достигли совершенства и мѣшало ихъ очищенію. Отсюда его посланничество характеризуется самыми разнообразными чертами. Безпримѣрный, онъ въ нѣкоторой степени напоминаетъ великихъ пророковъ; суровый и вмѣстѣ съ тѣмъ поразительно привлекательный.

Онъ соединялъ въ себѣ лучшія черты, свойственныя разнымъ партіямъ. Подобно равви, Іоаннъ говорилъ съ авторитетомъ; подобно саддукеямъ, онъ происходилъ изъ высшаго рода; подобно ессеямъ, онъ умерщвлялъ плоть; подобно зилотамъ, онъ вѣрилъ въ дѣла скорѣе, чѣмъ въ слова. Такъ, когда онъ привлекалъ толпы народа, который жаждалъ пришествія освободителя, онъ, казалось, обладалъ связями со всѣми главными сектами, которыя съ большей или меньшей ясностью понимали то, чего они такъ сильно желали. Но именно на основаніи этого смѣшенія элементовъ, въ результатѣ получилось нѣчто

совершенно новое. Покаяніе, какъ внутреннее измѣненіе—составляло предметъ его евангелія; это видно изъ всѣхъ его рѣчей: „принесите плодъ, достойный покаянія; и не думайте говорить себѣ: отецъ у насъ Авраамъ; ибо говорю вамъ, что Богъ можетъ изъ камней сихъ воздвигнуть дѣтей Аврааму“. Черезъ крещеніе, „символь очищенія отъ грѣховъ, и чрезъ покаяніе“ можетъ быть заключенъ союзъ съ тѣми, которые приготовились къ внезапному появленію Іеговы въ Своемъ храмѣ послѣ того, какъ вѣстникъ приготовилъ путь предъ Нимъ. Миссіей Іоанна было проповѣдывать лѣто Господне пріятно и основать общество настолько чистое сердцемъ, чтобъ оно готово было воспринять недалекое будущее. Однако при этомъ внутреннемъ измѣненіи онъ признавалъ необходимымъ и внѣшній обрядъ. Какъ Іудей, онъ ожидалъ, что его собственное крещеніе будетъ имѣть благодатное дѣйствіе. И естественно, что его ученики, менѣе свободные отъ Закона, чѣмъ ихъ учитель, прибавили и другіе обряды. Такъ „последній въ царствіи небесномъ больше, чѣмъ онъ“. Іоаннъ признавалъ себя только предтечей и его путь имѣлъ несовершенства, обычные въ приготовленіи. Тѣмъ не менѣе, онъ былъ предтеча и онъ является священнымъ для всякаго христіанина, потому что съ его крестительнаго освященія начинается проповѣдническая дѣятельность Христа. Іоаннъ недостойнъ былъ развязать ремня у обуви Іисуса, однако этимъ самымъ сознаніемъ недостойнства, онъ явился предтечею Христа.

„Іоаннъ Креститель пришелъ не ядя хлѣба, ни пія вина: и вы говорите, Онъ имѣетъ діавола. Сынъ человѣческій пришелъ ядя и пія; и вы говорите, вотъ обжорливый человѣкъ и пьяница, другъ мытарей и грѣшниковъ!“.

Если официальные представители Іудаизма плохо оцѣнили Іоанна Крестителя, то ихъ непониманіе лица Іисуса Христа было еще болѣе полное. Ибо если дѣло Іоанна было духовно и являлось внутреннимъ преобразованіемъ, очищающимъ формализмъ съ его умовеніями и постами, то всетаки оно только было предзнаменованіемъ бесконечно-глубокой духовности Іисуса. Іоаннъ былъ только предтечею Господа и съ явленіемъ Іисуса Христа его дѣло закончилось. Теперь мы обратимся къ лицу Іисуса Христа.

Древняя религія, какъ мы это увидимъ дальше, истощила всѣ способы для убѣжденія человѣка въ достоинствѣ жизни и близости Бога. Пантеизмъ все наполнилъ Божествомъ, показавъ только, что нигдѣ нѣтъ Его особеннаго проявленія; поклоненіе природѣ, съ его многими божествами, стремилось выработать понятіе о единомъ Божествѣ, и наконецъ нашло его въ необитаемомъ алтарѣ страшной судьбы, не имѣющей ни сердца, ни разума. Культъ Іеговы, Бога всей земли и праведнаго Судіи человѣка, затемнился среди многочисленныхъ предписаній Закона до того, что многіе начали смотрѣть на Бога, какъ на надзирателя, наблюдающаго за исполненіемъ Закона. Созрѣло время для болѣе совершеннаго откровенія о Божественной природѣ, ибо ослабѣвшее и разочаровавшееся, какъ никогда, человѣчество, искавшее единое на потребу, остановилось какъ бы въ ожиданіи. Обширное большинство, преданное своему матеріализму—соціальному и въ то же время религіозному, сначала не въ состояніи было опѣнить пришествія Спасителя. „Видъ его безчестенъ и умаленъ больше всѣхъ сыновъъ человѣческихъ: человѣкъ въ язвѣ сый и вѣдый терпѣти болѣзнь, яко отвратися лице его, безчестно бысть и не вмѣнися“. Ужасный трагизмъ этого заключается въ томъ, что Іисусъ Христосъ зналъ, что Онъ есть и что Ему надлежитъ совершить. Онъ скорбѣлъ о человѣчествѣ, Онъ желалъ поднять его до невѣдомой дотолѣ высоты; и вотъ тѣ, для которыхъ Онъ пришелъ и для которыхъ это возвышеніе было Его свободнымъ даромъ, не познали Его. Поэтому, чтобы опредѣлить Его значеніе мы не должны пользоваться человѣческимъ сужденіемъ, ни даже сужденіемъ Его современниковъ, но Его собственнымъ пониманіемъ и Его собственнымъ свидѣтельствомъ о томъ дѣлѣ, какое Ему дано было совершить.

Евангелія даютъ на этотъ счетъ вполнѣ точныя указанія. Въ Іисусѣ Христѣ живетъ глубокое убѣжденіе въ Своемъ внутреннемъ общеніи съ Богомъ, Онъ обнаруживаетъ совершенное разумѣніе дѣйствительной природы человѣка и безприимѣрное знаніе отношеній между Богомъ и человѣчествомъ. Онъ сознаетъ, что въ Немъ прошедшая и настоящая цѣль и что въ Его Лицѣ будущее беретъ свое начало. Онъ есть истинное откровеніе, предназначенное обратить міръ отъ

идоловъ къ новымъ и несравненно болѣе глубокимъ цѣлямъ. Онъ ясно сознаетъ, что Онъ и только Онъ могъ быть орудіемъ этого величайшаго переворота. Далѣе, Онъ показалъ Свое Божество, можетъ быть даже болѣе полно, чѣмъ мы можемъ повѣсть, тѣмъ, что Онъ разрушилъ рукотворенный храмъ и въ три дня воздвигъ другой, нерукотворенный. Эти три дня составляютъ сокращеніе тѣхъ трехъ годовъ, въ которые лицомъ къ лицу съ всеобщимъ презрѣніемъ или ненавистью Онъ обратилъ враждебность, презрѣніе и самую смерть въ восходящій рядъ случаевъ для проявленія Божественной природы въ человѣческой формѣ. Всѣ древнія представленія о справедливомъ и несправедливомъ оказались неудовлетворительными. „Царство Мое не отъ міра сего“, провозгласилъ Христосъ. Что же въ замѣнъ этого міра давалось здѣсь? Давался Самъ Иисусъ, Его откровеніе, Его Лицо. Его откровеніе явилось истиннымъ царствомъ Божиимъ; Его Лицо разрѣшило вѣчную проблему спасенія. Въ своемъ откровеніи Онъ доказалъ Свое божественное сыновство; въ Своемъ Лицѣ Онъ явился Спасителемъ, какъ дѣйствительно показала это вся послѣдующая исторія.

Наконецъ, откровеніе Христа показало, что Богъ, чтобы быть Богомъ, долженъ былъ проявить Свое отцовство; что человѣкъ, чтобы быть человѣкомъ, долженъ признать свое истинное сыновство. Духовностью Своей Божественной природы Онъ внесъ лучъ небснаго свѣта въ глубины человѣческаго сердца и открылъ тамъ подобную же духовность. Онъ зналъ нашу слабость, нашу ограниченность въ сравненіи съ Божественной полнотой, однако, на этомъ же самомъ основаніи, Онъ также испыталъ наши добрые задатки и явился для того, чтобы открыть средства для ихъ высшаго осуществленія. Какъ человѣкъ, Онъ исповѣдалъ Свое сыновство и сталъ для всѣхъ людей, желающихъ слушать Его—Путь, Истина и Жизнь. Но это откровеніе не могло быть совершено внѣ Его Божественной природы, въ которой всегда былъ, есть и будетъ неисчерпаемый источникъ нравственнаго совершенства для всѣхъ. Истинно сказалъ Св. Ап. Павелъ, — „Азъ живу во Христѣ“. Силой своего Богочеловѣческаго Лица Христосъ является Спасителемъ. Черезъ Него открыты для освященнаго человѣчества широкія врата спасенія. Избавляя людей отъ грѣха, проклятія и смер-

ти, Онъ искупилъ ихъ, указавши имъ болѣе чистый, болѣе святой путь. Онъ въ состояніи разсѣять всѣ бѣдствія, тяготящія и надъ новой цивилизаціей, если только всѣ тѣ, которые исповѣдуютъ Его, будутъ слѣдовать въ своей жизни образцу, данному Имъ въ Своемъ Лицѣ. „Самъ Духъ свидѣтельствуется въ нашемъ духѣ, что мы чада Божіи; а если чада, то наследники и сонаслѣдники Христу; если мы страдаемъ съ Нимъ, то и насладимся съ Нимъ“. Если бы люди только позволили Его духу дѣйствовать въ ихъ жизни, измѣняя ее всецѣло по Его подобію, то наша кичащаяся цивилизація дѣйствительно бы стала цивилизаціей; она очистилась бы отъ своихъ сомнѣній и бѣдствій только одной той вѣрой въ идеалы, открытые Имъ, которая ведетъ человѣка къ убѣжденію, что всякое дѣйствіе, не вдохновленное Христомъ, рождено отъ грѣха. Эта неисчерпаемая божественная сила, истекающая изъ Лица Христа и проявляющаяся въ характерахъ тѣхъ святыхъ, которые по истинѣ могутъ именоваться Его святымъ именемъ, эта сила сдѣлала Его Спасителемъ не только маленькой Іудеи, во всего міра и навсегда.

Для того, чтобы оцѣнить значеніе пришествія Спасителя вполне истинно, нужно обладать глубочайшимъ религіознымъ пониманіемъ. Поэтому, указавши всѣ тѣ соображенія, какія можетъ приводить здѣсь разумъ, мы приводимъ въ заключеніе слова Ап. Павла, раскрывающія болѣе глубоко смыслъ этого явленія: „я не стыжусь благовѣствованія Христова; потому что оно есть сила Божія ко спасенію всякому вѣрующему, во-первыхъ, Іудею, потомъ и Еллину. Въ немъ открывается правда Божія отъ вѣры въ вѣру, какъ написано: праведный вѣрою живъ будетъ (Аввак. 2, 4). Ибо открывается гнѣвъ Божій съ неба на всякое нечестіе и неправду людей, подавляющихъ истину неправдой. Ибо, что можно знать о Богѣ, явно для нихъ: потому что Богъ явилъ имъ. Ибо невидимое Его, вѣчная сила Его и Божество, отъ созданія міра чрезъ разсмотрѣніе твореній видимы“.

*К. Г. Воблый.*

(Продолженіе будетъ).

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.



Πίστει νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Юня 1900 года.  
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ*.

---

## Мысли объ иночествѣ св. Кирилла Туровскаго.

*Монахи же суть новый Божій отрокъ—  
Израиль* (Сказаніе о черноризскомъ чинѣ, изд.  
Пр. Евгенія Минскаго, стр. 99).

Уже давно историки склоняются къ мысли, что дѣятельность каждаго историческаго лица не представляетъ результата одного его самоопредѣленія къ тому или иному образу дѣйствія, но обусловлена въ значительной мѣрѣ и тѣми вліяніями среды, какія сознательно или безсознательно для извѣстной личности такъ или иначе направляютъ ея волю. Конечно, было бы несправедливо совершенно отрицать въ данномъ случаѣ значеніе индивидуальности и уподоблять человека прозябающему растенію, котораго жизнь не болѣе, какъ слѣдствіе суммы вліяній на него внѣшнихъ, физическихъ факторовъ: свѣта, теплоты и влаги, но взаимодействие личности и окружающей ее среды является фактомъ, стоящимъ внѣ всякаго сомнѣнія: насколько выдающіеся люди господствуютъ надъ окружающими силою своихъ дарованій, настолько они—отраженіе традиціонныхъ взглядовъ, составляющихъ какъ бы вдыхаемую ими нравственную атмосферу, такъ или иначе формирующую складъ ихъ мыслей, чувствъ и желаній. Отсюда дѣятельность каждаго историческаго лица требуетъ для своего научнаго раскрытія освѣщеніе изъ основныхъ чертъ быта времени, нуждается въ предварительномъ ознакомленіи съ интересами, составлявшими жизненный нервъ умственной дѣятельности эпохи. Но обычно общественная жизнь не несется по одному руслу, а дробится на цѣлую сеть мелкихъ потоковъ,

взаимно перекрещивающихся и переплетающихся въ сложную систему: на Руси 12 вѣка, когда жилъ св. Кирилль, это явленіе даже выступало болѣе ясно и опредѣленно, чѣмъ гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ и при другихъ историческихъ условіяхъ. 12-й вѣкъ застаётъ всю восточно-европейскую равнину въ состояніи крайняго политическаго раздробленіе между отдѣльными вѣтвями правящаго дома, хотя эта дробность государственной территоріи Руси и не привела къ той запутанной системѣ взаимныхъ отношеній отдѣльныхъ владѣній, какую создалъ средневѣковый западъ подъ наименованіемъ феодализма. Главнымъ отличіемъ русской удѣльной системы является въ данномъ случаѣ переходъ князей изъ удѣла въ удѣлъ по мѣрѣ того, какъ въ виду смерти старшихъ родичей они занимали высшее мѣсто въ генеалогической лѣстницѣ царствующей династіи Ярослава. Этотъ переходъ князей со стола на столъ и находящійся въ зависимости отъ него кочевой характеръ высшей администраціи, состоявшей изъ ближайшихъ къ князьямъ бояръ, обычно уходившихъ вмѣстѣ съ ними,—сообщали какую-то тревожность политической жизни того времени, не говоря уже о нерѣдкихъ столкновеніяхъ княжествъ, при чемъ яблокомъ раздора чаще всего, если не исключительно, являлся Кіевскій столъ, окруженный въ глазахъ каждаго удѣльнаго князя ореоломъ необычнаго величія. Та окраина Руси, гдѣ жилъ и дѣйствовалъ св. Кирилль, хотя и была нѣсколько изолирована отъ бурныхъ усобицъ времени, однако не могла въ значительной мѣрѣ развить самобытность политической жизни: ея историческія судьбы такъ или иначе отражали общій ходъ исторической жизни времени. Русскій югъ, Кіевская и Черниговская Русь, подвергавшіеся набѣгамъ хищныхъ кочевниковъ, занимавшихъ преемственно (одно племя за другимъ) черноморскіе степи, мало по малу превращались въ печальные памятники древле-нанесенныхъ и вновь наносимыхъ опустошеній и разореній и становились вполнѣ неспособными давать надежный пріютъ своимъ насельникамъ. Могучія рѣчныя системы, направляющіяся къ Балтикѣ, превращались тогда въ пути, разносившіе волну южно-русскихъ эмигрантовъ, и дотолѣ мало заселенныя пространства приобрѣ-

тали новыхъ жителей. Политическая тревога времени угнетала духъ человѣка, кровь нерѣдко проливалась въ братоубійственной рѣзнѣ, матеріальныя нажитыя блага безслѣдно исчезали при вызываемыхъ междуусобіемъ удѣловъ частыхъ погромахъ. Такой характеръ эпохи окрашивалъ невольно для человѣка все въ самыя мрачныя цвѣта, накладывалъ самыя густыя тѣни на перспективу земнаго странствованія, гдѣ радость и веселіе столь же рѣдки, какъ свѣтъ маяка въ бурную ночь на открытомъ морѣ. Въ виду шаткости земнаго благополучія семейная жизнь не представлялась въ томъ отрадномъ ореолѣ, какимъ она обычно окружена для человѣка въ безоблачныя времена, когда политическую жизнь не колеблетъ „громъ военной непогоды“; монастырь съ его крѣпкими стѣнами являлся надежной пристанью для робкихъ и измученныхъ пловцовъ въ взбаломученномъ житейскомъ морѣ, и сюда подъ стѣны монастырскаго храма они несли свое житейское горе, здѣсь находили то желанное спокойствіе, какого тщетно искали бы въ тревожно, нервно настроенномъ обществѣ времени. Св. Кириллъ былъ такимъ пловцомъ, достигнувшимъ уже на зарѣ своей жизни спасительнаго покойнаго берега монастырскаго затишья: глубоко сосредоточенный, преданный самоуглубленію, онъ успѣлъ много продумать и прочувствовать въ своемъ „мнишествѣ“, а въ послѣдствіи, какъ строгій подвижникъ въ столпѣ, восполнилъ запасъ своихъ наблюденій надъ мнихами, самонаблюденіемъ и чтеніемъ душеполезныхъ книгъ. Вотъ та почва, на которой зародились, окрѣпли и возрасли тѣ благочестивыя думы св. Кирилла, какія легли въ основаніе его аскетической системы. Не много произведеній написалъ св. Кириллъ по христіанской аскетикѣ, но, несмотря на свой эпистолярный характеръ (аскетическія творенія св. Кирилла дошли до насъ въ видѣ посланій къ отдѣльнымъ инокамъ), они содержатъ полное изложеніе требованій, предъявляемыхъ къ христіанскому подвижнику, причемъ св. Кириллъ не нисходитъ къ мелочной казуистикѣ, не дробитъ вниманія читателя на второстепенныхъ случайныхъ явленіяхъ, а широкими штрихами очерчиваетъ самое существенное въ данномъ случаѣ, именно то настроеніе, какое должно отличать истиннаго мниха. Предъ читателемъ аскети-

ческихъ твореній св. Кирилла проходить въ частныхъ изображеніяхъ вся жизнь инока отъ искуса до пострига и отъ послѣдняго до великой схимы, при этомъ св. Кириллъ прибѣгаетъ къ своему обычному приему преподаванія нравственныхъ истинъ, т. е. раскрываетъ свое ученіе подъ видомъ аллегорическихъ рассказовъ и условныхъ символическихъ описаній.

Прежде всего св. Кириллъ даетъ много указаній касательно приготовленія къ мнишеству, онъ отмѣчаетъ то настроеніе у человѣка, какое особенно удобно для самососредоточенія: въ притчѣ о бѣлоризцѣ, заключенной въ посланіи къ игумену Печерскому Василию, св. Кириллъ рисуетъ жизнь человѣка подъ образомъ царствованія нѣкоего царя, не боявшагося военныхъ тревогъ и не державшаго поэтому ратнаго оружія; въ одну ночь въ царствѣ произошло внезапное волненіе, причемъ царь, дотошъ безпечный, вышелъ на обзоръ своихъ владѣній. Пользуясь этимъ случаемъ, одинъ благоразумный совѣтникъ царя привелъ его къ высокой горѣ, откуда разливался свѣтъ чрезъ окно пещеры. Примкнувъ въ окну, царь увидѣлъ человѣка, судя по одеждѣ и обстановкѣ жилища, крайне бѣднаго, но бѣднякъ веселился въ присутствіи жены, пѣвшей пѣсни, и нѣкоего прекраснаго мужа, угощавшаго его виномъ. Царь былъ изумленъ противоположностью между настроеніемъ бѣдняка и его убогой внѣшностью.—Такова несложная фабула притчи, но для насъ важно истолкованіе, предложенное св. Кирилломъ: приточное царство—образъ человѣческаго тѣла, управляющій царствомъ царь—умъ человѣка; какъ извѣстно, по притчѣ царь бездѣйствуетъ, доколѣ не посѣтило царство волненіе, такъ и умъ человѣка усыпленъ для самонаблюденія, доколѣ тѣла не посѣтятъ скорби. Итакъ печаль житейская, уязвляющее жало скорбей,—вотъ что обращаетъ инертнаго человѣка къ самонаблюденію, ведетъ къ самопознанію: Тревога въ царствѣ, пишетъ св. Кириллъ,—это внезапное несчастіе для человѣка.... ибо тогда остаются житейскіе заботы, и умъ приходитъ въ смущеніе <sup>1)</sup>). Обезпокоенный царь по притчѣ приходитъ къ горѣ съ сокрытой въ ней пещерою, поразившей его чудеснымъ зрѣлищемъ. По истолкованію св. Кирилла, приточная гора—

<sup>1)</sup> Твореніе св. Кирилла, изд. Пр. Евгенія Минскаго, стр. 104.

образъ монастыря, столь же духовно возвышающаго человѣка, какъ поднимаетъ его гора, на которую онъ взошелъ, надъ окружающимъ доломъ; укрытая въ горѣ пещера—подземелье инока, сожительствующая съ нимъ жена—смертная память, ея веселыя пѣсни—напоминаніе благъ вѣчныхъ, а потчующій бѣдняка прекрасный мужъ—самъ Христосъ, ибо сказано о Немъ, что Онъ *красенъ добротою паче сыновъ человеческихъ*, и что Онъ пришелъ *да послужитъ* (Матѳ. 20, 28), вино подносимое иноку—Божественная евхаристія <sup>1)</sup>. Итакъ печаль направляетъ человѣка къ обители монашеской, причемъ убожество внѣшней жизни иноковъ болѣе всего поражаетъ своимъ несоотвѣтствіемъ съ обиліемъ ихъ духовной радости: Человѣкъ дивится ангельскому и богохранимому житію и оставляетъ все, даже заботу о тѣлѣ, и старается всякій человѣкъ, познавъ цѣну земныхъ вещей, позаботиться о душѣ <sup>2)</sup>. Въ сказаніи о черноризскомъ чинѣ мотивы къ постриженію указаны нѣскольکو обширнѣе, но въ общемъ основная мысль св. Кирилла остается неизмѣнною: вступленіе въ иночество подготавливается неудачами въ жизни, неудовлетворенностью человѣка его житейской обстановкою. Уподобляя вступленіе въ иночество исшествію евреевъ изъ Египта, св. Кириллъ приводитъ аналогію между побужденіями у отдѣльныхъ израильтянъ къ оставленію странъ фараоновъ и таковыми у отдѣльныхъ иноковъ къ удаленію изъ міра: одни евреи были увлечены Божественными обѣтованіями о грядущемъ блаженномъ отечествѣ, другіе—не переносили изнурительныхъ работъ, иные—были угнетены угрозами надсмотрщиковъ, наконецъ, были и такіе, которые не умѣли дѣлать кирпичей и строить зданій, чего требовалъ фараонъ, такъ и нынѣ есть разные люди, ищущіе высшаго совершенства: есть измученные жизненною суетою, есть опечаленные людьми, есть неспособные трудиться въ мірѣ, удовлетворяютъ его запросамъ: всѣ они идутъ въ монастырь, какъ Израиль изъ Египта въ обѣтованную землю. Та же аналогія между постригомъ и исшествіемъ изъ Египта позволяетъ св. Кириллу установить и полную возможность постриженія въ

<sup>1)</sup> Ibid. стр. 108.

<sup>2)</sup> Творенія св. Кирилла, стр. 110.

глубокой старости или при тяжкомъ недугѣ: евреи взяли съ собою изъ Египта и кости Іосифа,—постригающіеся старцы или больные при смерти и суть такіа Іосифовы кости, переносимыя изъ Египта отъ грѣхолобиваго житія на отрадный берегъ духовной свободы. Но обращеніе человѣка на путь иночества должно быть безповоротнымъ и рѣшительнымъ, иначе онъ, ослабѣвъ, вновь можетъ возвратиться на прежній широкій путь духовнаго усыпленія и безпечной жизни. Къ инокамъ св. Кириллъ примѣняетъ слова псалма: Слыши дщи, и виждь и приклони ухо твое *и забуди люди твоя и домъ отца твоего*, и возжелаетъ царь доброты твоея. Необходимость забвенія прошлаго, проведенія рѣзкой грани между тѣмъ, что было и что имѣетъ быть, еще яснѣе высказывается въ посланіи о черноризскомъ чинѣ, гдѣ вступленіе въ мнихи, какъ мы уже знаемъ, уподобляется выходу изъ Египта: вышедшій народъ долженъ былъ забыть мяса египетскія, ибо алкавшіе таковыхъ въ пустынѣ подверглись наказанію смертію; переходъ чрезъ море безповоротно отрѣзалъ евреевъ отъ Египта, такъ и иноки должны безповоротно удалить себя отъ міра. Съ большимъ ригоризмомъ смотрѣлъ проповѣдникъ—моралистъ на семейную жизнь и вообще на мірское состояніе: Всякія житейскіе дѣла семейныя и домашнія, въ нищетѣ или въ богатствѣ, полагаютъ препятствіе ко спасенію, попеченіе объ угожденіи женѣ ведетъ въ муку, а попеченіе объ угожденіи Богу—въ жизнь вѣчную<sup>1)</sup>. Чѣмъ низменнѣе, грѣховнѣе представлялась св. Кириллу мірская жизнь,—суетою, предназначенною вѣчно оставаться таковою,—тѣмъ возвышеннѣе, святѣе казалась ему иноческая обитель: она—*гора Божія, гора тучная, гора усыренная, гора, юже благоволи Богъ жити на ней* (Пс. 65, 16 и 17). Однако сознаніе своей духовной бѣдности, грѣховности не должно препятствовать исканію иноческаго образа; эту мысль св. Кириллъ раскрываетъ съ одной стороны истолкованіемъ выраженія „*ангельскій образъ*“, какъ обозначенія иноческаго состоянія, съ другой стороны—поясненіемъ выраженія „*смули*“ о возлюбленной царя въ Пѣсни пѣсней. Не слѣдуетъ по св. Кириллу подъ „ангельскимъ образомъ“ разумѣть уподобленія дѣйствительнымъ ангеламъ—духамъ, но должно подъ ангелами

<sup>1)</sup> Твореніе св. Кирилла, стр. 110.

здѣсь усматривать людей бывшихъ провозвѣстниками воли Божіей, и вообще исполнителей Божественныхъ заповѣдей: Земные ангелы, пишетъ св. Кириллъ, это преподобные мужи, законодатели въ ветхомъ и новомъ завѣтахъ, благоутодно послужившіе Богу <sup>1)</sup>. Такъ ангельскій образъ, каковой принимаютъ монахи, — принадлежить, хотя и нравственно-чистымъ существамъ, но все же подобострастнымъ намъ, не стоящимъ выше человѣческой природы. Св. Кириллъ приводитъ мѣста Св. Писанія, гдѣ слово „ангелъ“, „ангелы“ относится къ людямъ, хотя должно замѣтить, что онъ упускаетъ въ своей цитациі изъ виду классическое мѣсто Малахіи, гдѣ священникъ именуется ангеломъ (2, 7), а также то, гдѣ тѣмъ же выраженіемъ характеризуется служеніе Іоанна Предтечи (3, 1). Въ Пѣсни пѣсней возлюбленная, въ ней воспѣтая, называетъ себя смуглой: Дщери Іерусалимскія! Черна я, но красива, какъ шатры Кидарскіе, какъ завѣсы Соломоновы, не смотрите на меня, что я смугла, ибо солнце опалило меня (1, 4 и 5). По св. Кириллу смуглость, чернота здѣсь мистически означаютъ грѣховность, каковая однако по смыслу контекста Пѣсни Пѣсней не препятствуетъ мистическому браку Небеснаго Жениха съ душою человѣческою. Не смущаясь своимъ духовнымъ убожествомъ, нужно идти ко Христу, съ Его всепокрывающею, всемилующею любовію. Но ободряя человѣка, желающаго посвятить свою жизнь духовнымъ подвигамъ, св. Кириллъ отнюдь не затѣнялъ необходимости серьезнаго подготовленія къ иночеству, строгаго и безпристрастнаго самоиспытанія; всего нагляднѣе изобразилъ св. Кириллъ предварительный искусъ подъ видомъ созданія монашеской обители: Не сразу возникъ Печерскій достославный монастырь, но сначала были припасены деньги, потомъ на нихъ пріобрѣтена плінеа, наконецъ изъ плінеи сдѣлали при помощи извести и воды самыя стѣны, такъ и вступленіе въ иночество требуетъ долгаго приготовленія, лишь въ этомъ случаѣ хранина обновленнаго житія создается не на зыбкомъ пескѣ, но на твердомъ камнѣ и безопасна отъ вѣтровъ и дождевыхъ обильныхъ водъ (Матѣ. 8, 24 и 25) <sup>2)</sup>.

Въ иночествѣ св. Кириллъ видѣлъ осуществленіе трехъ обѣтовъ: нищеты, послушанія и нравственной и тѣлесной чистоты.

<sup>1)</sup> Творенія св. Кирилла, стр. 100.

<sup>2)</sup> Твореніе св. Кирилла, стр. 116.



Мы уже знаемъ, что привлекшій вниманіе приточнаго царя насельникъ свѣтозарной пещеры былъ облеченъ въ рубище; св. Кириллъ строго осуждаетъ монаховъ, любящихъ мѣнять одежду: всякая добрая риза, говоритъ онъ, и тѣлесное украшеніе отвергаются настоятелемъ и монашескимъ уставомъ <sup>1)</sup>. Пользуясь ранѣе упомянутой аналогіей между поспригономъ и выходомъ изъ Египта, св. Кириллъ совѣтуетъ монаху вовсе не мѣнять одежды, какъ Израилѣтяне носили одну и ту же одежду во время странствованія въ пустынь (Второз. 8, 4). Одежда должна быть скромна и темнаго цвѣта, по подобію одеждъ Акиллы и Прискиллы, обращенныхъ Апостоломъ Павломъ (извѣстіе апокрифическаго характера), ветхую одежду слѣдуетъ продолжать носить, починая многими заплатами, ибо таковыми должны быть одежды инока по самому имени (ряса по словопроизводству съ греческаго означаетъ „заплатанная одежда“). Заботы о внѣшности у инока совсѣмъ не должно быть, только поддерживается гуменце (кругообразная тонсура) въ память того событія, что евреи, выходя изъ Египта, несли неготовые опрѣсноки на головахъ, причѣмъ они испеклись на солнцѣ, но у несшихъ выпали подъ опрѣсноками волосы, образуя круглую плѣшь. Матеріалъ для иноческихъ одеждъ долженъ выбираться простой, самый грубый, ибо Спаситель сказалъ, что *насыщіе мягкіе одежды обитаютъ въ домахъ царскихъ* (Матѣ. 11, 8). Инокъ все получаетъ даромъ отъ обители, причѣмъ даровой хлѣбъ, раздаваемый келаремъ, долженъ напоминать ему манну небесную, туне сходявшую къ евреямъ въ пустынь. Строго порицаетъ св. Кириллъ монаховъ, стремящихся съ удобствами устроиться въ монастырѣ, вносящихъ въ тихія обители мірской плотяный духъ и порядки; иноки должны твердо памятовать, что *взыскающіе Господа не лишатся всякаго блага*, а потому должны возлагать на Него все свое упованіе. Какъ видно, св. Кириллъ признавалъ только тотъ строй монастырской жизни, какой нынѣ наблюдается въ общительныхъ монастыряхъ: Уставъ келейной жизни таковъ, пишетъ св. Кириллъ, что у всѣхъ все общее, ибо всѣ подѣляются властію игумена, какъ тѣлесные члены подѣляются властію единой главы, связуемые духовными жилами <sup>2)</sup>. Господь всѣмъ Апо-

<sup>1)</sup> Ibidem стр. 108.

<sup>2)</sup> Твореніе св. Кирилла, стр. 107.

столамъ дароваль въ Себѣ общеніе, и ты имѣй все общее со всею братією, наставляя св. Кирилль Печерскаго игумена Василия<sup>1)</sup>).

Послушаніе—вторая иноческая добродѣтель. Въ сужденіи объ этомъ свойствѣ инока у св. Кирилла требуется полное самоотреченіе: Ты, какъ свѣча, говоритъ онъ монаху, воленъ въ себѣ до церковныхъ дверей, а потомъ не смотри, какъ и что изъ тебя сдѣлають. Ты, какъ одежда, знай себя до тѣхъ поръ, пока не возьмутъ тебя въ руки, а потомъ не размышляй, если разорвутъ тебя и на тряпки. Имѣй свою волю только до вступленія въ монастырь, по принятіи же монашескаго образа всего себя отдай въ послушаніе, не таи въ сердцѣ своемъ даже малаго своевольства, дабы не умереть душею, услышавши, подобно Ананіи, Петра, говорящаго тебѣ: Почему захотѣлъ солгать Духу Святому?—не челоуѣкамъ солгалъ, но Богу<sup>2)</sup>). Изъ приведенной нами выдержки могло бы казаться, что идеаломъ для св. Кирилла было полное отверженіе самодѣтельности у инока, обезличеніе воли, но напрасно было бы думать, что св. Кирилль проповѣдывалъ полную нравственную гетерономію,—помимо области внѣшней жизни, гдѣ все у инока должно устроиться съ соизволенія, одобренія и даже по побужденію отъ старшихъ и болѣе духовно опытныхъ; есть у него и область внутренней жизни, гдѣ бдительно должна проявляться по собственной инициативѣ энергія его воли, искореняющей злыя мысли и искусительные образы; конечно, и здѣсь совѣтъ и указаніе старшихъ имѣють важность, но и свобода для инока открывается полная; наконецъ нельзя не признать, что воля, хотя и подъ чужимъ руководствомъ, все же можетъ упражняться въ самодѣтельности; одно несомнѣнно, что св. Кирилль закалъ воли и силу характера поставлялъ именно въ умѣннѣ повиноваться; подчиненіе авторитету старшихъ ставилъ въ признакъ духовной зрѣлости. Смиранный монахъ по св. Кириллу проводить жизнь въ безмолвіи, къ нему относятся слова: *рѣхъ: сохранию пути моя, еже не согрѣшати ми языкомъ моимъ, онѣмъхъ и смирихся и умолчахъ...*<sup>3)</sup>).

Третій обѣтъ монашескій—соблюденіе дѣвства, понимается въ широкомъ смыслѣ чистоты не только по тѣлу, но и по духу: Ты и внутренно изсуши кровь твою, говоритъ св. Ки-

<sup>1)</sup> Ibidem, стр. 117

<sup>2)</sup> Творенія св. Кирилла, стр. 91.

<sup>3)</sup> Творенія св. Кирилла, стр. 107.

рилль иноку. Духовное цѣломудріе имѣетъ своимъ основаніемъ по св. Кириллу неослабное самонаблюденіе; съ большою горечью упоминаетъ св. Кирилль въ посланіи къ игумену Василію „о схимѣ“ о тѣхъ инокахъ, которые позволяютъ себѣ временную духовную дремоту: въ одно время воздерживаются отъ всего, а въ другое живутъ слабо,—говорятъ: „нынѣ праздникъ“, или: „хочу разрѣшить на пищу и питіе ради друга“, или „нынѣ звали къ себѣ хрістіане, послѣ опять наложу на себя постъ“; если такъ будешь вести себя, предостерегаетъ св. Кирилль монаха, то это будетъ значить то же, что одною рукою созидать, а другою разрушать, или, омывшись послѣ прикосновенія къ мертвецу, снова прикасаться къ нему. И Лотъ не соблазнился съ беззаконными въ Содомѣ, но въ Сигорѣ осквернился съ своими дочерьми <sup>1)</sup>. Мысль св. Кирилла ясна, и примѣръ кровосмѣсительнаго грѣха Лота ее вполне отчетливо иллюстрируетъ: духовная бдительность спасла Лота отъ увлеченія грѣхомъ содоміи въ нечестивомъ городѣ, а при духовномъ усыпленіи въ Сигорѣ тотъ же Лотъ впалъ въ чувственность и, упившись виномъ, уступилъ несравненно меньшему искушенію,—обольщенію отъ собственныхъ дочерей (Быт. 19, 30—37). Духовная чистота по св. Кириллу охраняется полнымъ отчужденіемъ отъ міра, неослабной борьбою съ чувственностію (въ частности съ похотью, которую св. Кирилль фигурально обозначаетъ выраженіемъ: „нижней теплоты свирѣпство“) и искусителемъ діаволомъ. Даже долговременный искусъ, какъ бы приводящій самое тѣло въ состояніе омертвѣнія, не заграждаетъ пути къ внутреннимъ искушеніямъ. Строго осуждаетъ св. Кирилль выходящихъ за рубежъ монастыря, причемъ отлучающимся по необходимости совѣтуетъ брать съ собою всюду спутницей—смертную память, каковая, какъ духовная броня и ратный доспѣхъ, способна охранять отъ мірской прелести и соблазна отъ „красныхъ міра сего“. Внутри монастыря заповѣдуются одиночество въ молитвѣ и трудѣ, особенно осуждаются заводящіе ночныя бесѣды съ пересудами о монастырскихъ порядкахъ, возбуждающія и поддерживающія мятежъ и нападеніе на келаря или эконома. Облекшись въ мантию, инокъ всегда долженъ памятовать о Богѣ, ибо и одежда

<sup>1)</sup> Ibidem, стр. 117.

его о Немъ говорить, происходя отъ слова „манна“, хлѣбъ Божій, небесный (св. Кириллъ, какъ видно, держался своеобразной этимологіи словъ: „мантія“, „манна“) <sup>1)</sup>. Молитвенная близость къ Богу должна отгонять искушителя діавола, ибо *близъ Господь спсхъ ботщихся Ею*, а гдѣ Господь, тамъ кончается сатанинская власть и обольщеніе. Монахъ при молитвѣ уподобляется храму Господню, и діаволъ столь же мало можетъ повредить ему, какъ мѣдная сѣкира сухому дереву: послѣдняя гнется отъ ударовъ, такъ и діаволъ мучится, не будучи въ силахъ искушить монаха. Молитва инока должна заключаться въ Богохваленіи: у него на устахъ не должны умолкать гласы псаломскіе и аллилуія; ему сказано: *„Воздвигните руки ваша во святая и благословите Господа“* и еще: *„Въ полумоущи, возставъ, исповѣдаюсь Тебѣ“*. Чтеніе священныхъ книгъ также полезно для утвержденія мира въ душѣ инока; ему прилично сказать съ Давидомъ: *Коль сладка гортани моему словеса Твоя, паче меда устомъ моимъ*. Чтеніе слова Божія окрыляетъ монаховъ, поднимаетъ ихъ надъ землею, движетъ къ Богу; конечно, трудно такое занятіе инока, но нужно помнить, что никто безъ подвига не вѣнчается, никто не одерживаетъ побѣды во спѣ, никто, лѣнясь, не можетъ спастись <sup>2)</sup>. Какъ кони, бѣгущіе въ стадѣ, состязаются, соревнуя другъ другу, такъ и вы, говоритъ св. Кириллъ монахамъ, соревнуйте подвигамъ святыхъ отецъ, преуспѣвайте другъ предъ другомъ въ алканіи, въ бдѣніи, въ молитвахъ и служебныхъ трудахъ, чтобы не случилось, намъ, разслабѣвъ вслѣдствіе объяденія и пьянства и плотскихъ похотей, очутиться въ адской пустынѣ и сдѣлаться добычею геенскихъ звѣрей <sup>3)</sup>. Такъ сохраняется у инока дѣвство неокраденнымъ, непреткновеннымъ, душа чистою, тѣло неоскверненнымъ и все житіе непорочнымъ. Въ посланіи о черноризскомъ чинѣ трудный подвигъ внутренняго цѣломудрія, характеризующій истиннаго воина Христова, уподобляется жертвоприношенію.

Насколько побуждалъ св. Кириллъ желающихъ вступить въ иночество обдумать свое намѣреніе, взвѣситъ свои основанія, измѣрить свои силы и собрать должную энергію духа, настоль-

<sup>1)</sup> Творенія св. Кирилла, стр. 96.

<sup>2)</sup> Ibidem, стр. 113.

<sup>3)</sup> Творенія св. Кирилла, стр. 114.

ко же онъ побуждалъ инока хранить данные обѣты: Не будь нерадивъ къ своему обѣту, наставляеть св. Кириллъ монаха, дабы не сбылось на тебѣ слово Писанія: лучше бы не познать пути правды, нежели познавъ уклониться отъ него... псу и свинѣ будешь ты подобиться, если не пользуешь своей души, но опять возвратишься въ міръ (2 Петр. 2, 21) <sup>1)</sup>. Богъ же да утвердитъ тебя, господинъ мой, чтобы ты не уклонился отъ обѣта своего! Ибо сказано: *общайтесь и возводите* (Пс. 75, 12), и опять: когда даешь обѣтъ Богу, то не медли исполнить его... лучше тебѣ не общать, нежели общать и не исполнить (Екклес. 5, 3 и 4). И Апостолъ осудитъ насъ словами: *почто не у до крове стаете противу грѣха подвижающееся* (Евр. 12, 4), такъ писалъ св. Кириллъ игумену Печерскому Василию, желавшему принять великую схиму <sup>2)</sup>. Св. Кириллъ приводитъ и свои доказательства важности храненія въ частности иноческихъ обѣтовъ: жизнь монаха—какъ бы свѣча на высококомъ подсвѣчникѣ,—мірскіе люди, даже вельможи и князья преклоняютъ свою голову предъ инокомъ ведущимъ Христоподражательную жизнь, такъ что къ нему приложимы слова псалма: *Лицу твоему помолются богатіи земли*; все это бываетъ потому, что пріемляй иноковъ, Христа пріемлетъ, ибо они—Его малое стадо, коему благоволилъ Отецъ Небесный дать царству (Лука 12, 32),—отсюда же и сила чудотворенія у нѣкоторыхъ славнѣйшихъ изъ нихъ. Нельзя иноку пренебрегать исполненіемъ обѣтовъ на основаніи того, что онъ поселился въ святой и славной обители, ибо не обитель славитъ монаховъ, но они прославляютъ ее, какъ плодovitое дерево хвалится по плодамъ, а не плоды заслуживаютъ похвалу по виду дерева, по его высотѣ и листьямъ. Не Печерская обитель прославила св. Θεодосія, начальника монашескому общежитію и игумена, но Θεодосій своимъ достохвальнымъ подвижничествомъ прославилъ ее. Въ виду важности исполненія обѣтовъ, каждый долженъ давать такіе, какіе ему по силамъ; не отъ каждаго монаха требуется одно и то же, но обѣты различны, какъ и сами люди по индивидуальнымъ свойствамъ: одинъ намѣревается воздерживаться совершенно день или два, въ недѣлю или въ мѣсяцъ, отъ пищи или отъ питія, другой желаетъ

<sup>1)</sup> Ibidem, стр. 91.

<sup>2)</sup> Творенія св. Кирилла, стр. 119.

проводить ночь въ молитвѣ: третій—не выходить въ обѣтныи день изъ монастыря, четвертый—раздавать милостыню по рубкамъ, иной осуждаетъ себя на безмолвіе, но каждый долженъ неуклонно исполнять то, что обѣщалъ. Св. Кириллъ не преуменьшаетъ трудностей иноческой жизни, но уподобляетъ ее крестному пути Спасителя и внушаетъ иноку заимствовать отъ Божественнаго Испытателя и подражавшихъ Ему мучениковъ терпѣливое снесеніе скорбей: Ты же, монахъ, пишеть св. Кириллъ, внимай заповѣди и житію единого Христа, Который отъ Своего рождества до распятія ради тебя претерпѣлъ досажденіе, и клеветы, и поношеніе, и раны, и приготвь себя къ перенесенію скорбей; подвизайся, не нарушай своего обѣта, мужайся, когда подвергаешься укоризнамъ, не предавайся упорному сопротивленію, подобно безчестнымъ сосудамъ, испуская смрадъ, но вспомни о себѣ и о постриженіи своей головы, вспомни что ты носишь образъ терноваго вѣнца Христова, и понеси вмѣстѣ съ Нимъ свой крестъ злостраданіемъ, распни себя вольнымъ терпѣніемъ и такимъ образомъ, побѣдишь врага <sup>1)</sup>. Терпѣливо подвизайся, пишеть св. Кириллъ въ иномъ мѣстѣ, переноси мужественно всякія скорби, ревнуя мученикамъ, пролившимъ кровь свою за Христа <sup>2)</sup>. Св. Кириллъ указываетъ и средства къ утвержденію инока на пути выполненія разъ данныхъ обѣтовъ: одно средство заключается въ вѣреніи себя руководству духовно опытнаго мужа въ монастырѣ,—здѣсь имѣется въ виду монашескій институтъ старчества: Ты, братъ, постарайся найти мужа, имѣющаго духъ Христовъ, украшеннаго добродѣтелями, болѣе всего имѣющаго любовь къ Господу..... отдай такому мужу самого себя, уничтоживъ всю свою волю, и будешь, какъ чистый сосудъ, сохраняющій вливаемое въ него доброе, и содѣлаешься скиніею Святой Троицы, согласно сказанному Господомъ: Я и Отецъ придемъ и обитель въ тебѣ сотворимъ <sup>3)</sup>. Другое средство—освѣженіе въ своей памяти момента постриженія и величіе данныхъ при этомъ обѣтовъ, произнесенныхъ какъ бы предъ лицомъ самого Христа: Помни, что ты слышалъ при своемъ постриженіи: *Се здѣсь Христосъ невидимо стоитъ*. Подумай, не болѣе ли

<sup>1)</sup> Творенія св. Кирилла, стр. 93.

<sup>2)</sup> Ibidem, стр. 101.

<sup>3)</sup> Ibidem, стр. 94.

чѣмъ на горѣ Синайской окружилъ тебя тогда огонь Божь-  
яго страха? И произнесенный тобою обѣтъ не глубже ли  
чѣмъ на каменныхъ скрижаляхъ вписанъ былъ Божиимъ  
словомъ въ тѣлесныя скрижали твоего сердца? Не нарушай  
же его худою жизнію: если ты не сіяешь, подобно Моисею,  
то, по крайней мѣрѣ, воздыханіями о грѣхахъ курися, подобно  
Синайской горѣ <sup>1)</sup>). Таковы мысли св. Кирилла о христіан-  
скомъ подвижничествѣ.

Въ настоящее время все болѣе и болѣе распространяется  
мнѣніе, это для успѣшнаго прохожденія служенія пастыря—  
проповѣдника важно ознакомленіе съ антропологическими дан-  
ными. Вѣрность этого положенія не можетъ быть никѣмъ  
оспариваема, ибо каждый долженъ признать, что для вліянія  
на человѣка нужно знать человѣка въ его духовной жизни;  
но двояко можетъ рѣшаться вопросъ о томъ, откуда черпать  
антропологическія представленія. Западныя гомилеты, теоре-  
тики проповѣди, нерѣдко приглашаютъ обращаться къ дан-  
нымъ свѣтской науки, но для православнаго проповѣдника  
важнѣе обращеніе къ Библейской антропологій, а особенно  
*къ твореніямъ христіанскихъ аскетовъ*: послѣдніе—далеко не  
одинъ плодъ ихъ религіознаго воодушевленія, но и заклю-  
чаютъ въ себѣ прекрасныя, глубокія мысли о человѣкѣ, по-  
черпнутыя изъ рѣдкаго въ качественномъ отношеніи самона-  
блюденія и рѣдкомъ въ качественномъ и количественномъ от-  
ношеніи наблюденія надъ духовной жизнью другихъ. Эти тво-  
ренія—вѣрное зеркало, отражающее человѣческую душу съ ея  
немощами и силами, радостями и печалами; поэтому къ аске-  
тическимъ твореніямъ долженъ особенно обращаться совре-  
менный пастырь проповѣдникъ, желающій развить въ себѣ  
самостоятельность въ проповѣдничествѣ. Труды св. Кирилла  
влагаютъ свою скромную лепту въ сокровищницу патристиче-  
ской аскетикѣ, будучи согрѣты теплотою религіознаго чувства и  
проникнуты глубокимъ смиреніемъ; а потому желательно было  
бы, чтобы они прочитывались современными проповѣдни-  
ками, обогащая ихъ знаніемъ человѣческаго сердца, столь хо-  
рошо изученнаго Туровскимъ подвижникомъ.

*Е. Воронцовъ.*

<sup>1)</sup> Твореніе св. Кирилла, стр. 94.

## ФАЛЬШИВЯЩЕЕ УПРЯМСТВО ВЪ ОТСТАИВАНИИ FILIOQUE И ВЪ ОТВЕРЖЕНИИ ПРЕСУЩЕСТВЛЕНІЯ.

*Что только истинно, о томъ помышляйте* (Филип. IV, 8).  
*Будьте единомысленны между собою* (Римл. XII, 16).

(Продолженіе \*).

### III.

Въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо посвящено болѣе 25 печатныхъ осмущекъ вопросу о Filioque, на которыхъ онъ разсмотрѣнъ болѣе обстоятельно, чѣмъ это требовалось статьями г. Мишо, Русскаго богослова безъ имени и г. Кирѣева. Что же сказано моими оппонентами въ ихъ своеобразныхъ отвѣдахъ? Первый изъ нихъ въ одномъ мѣстѣ своей замѣтки голословно указалъ на то, что старокатолики цитовали—де въ пользу Filioque тексты Свящ. Писанія и приводили свидѣтельства изъ отеческихъ твореній <sup>1)</sup>, а въ другомъ мѣстѣ замѣтки сдѣлалъ довольно прозрачный намѣкъ на то, что у старокатоликовъ Filioque покоится собственно на понятіяхъ Отца, Сына и Духа и на чисто—разсудочныхъ, связанныхъ съ этими понятіями, соображеніяхъ, имѣющихъ—де, по словамъ св. Григорія Нисскаго, болѣе важное значеніе, чѣмъ ссылки даже на Свящ. Писаніе <sup>2)</sup>. Русскій богословъ безъ имени ограничился общими замѣчаніями касательно не авто-

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 10.

<sup>1)</sup> Стран. 586 въ 27 кн. *Review*.

<sup>2)</sup> Ibid., стран. 588. Авторъ прикрываетъ подлинную свою мысль рѣчью о „психологіи“, но тутъ несомнѣнно нужно имѣть въ виду разсудочныя (онтологическія) соображенія, которымъ филиюквисты вообще приписываютъ великую важность.



ритетности тѣхъ „символическихъ“ книгъ, въ которыхъ изложено православное ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца, и не сдѣлалъ ни одного возраженія противъ того, что было сказано въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо касательно несостоятельности аргументаціи упомянутаго богослова безъ имени въ пользу Filioque, какъ богословскаго мнѣнія, якобы вполне допустимаго и совершенно-законнаго. Только г. Кирѣевъ посвятилъ нѣсколько печатныхъ страницъ своеобразной полемикѣ противъ моего взгляда на дѣло, при чемъ главнымъ образомъ опирается на статью „Русскаго богослова“, напечатанную въ XXIV книжкѣ *Revue* и уже разсмотрѣнную мною съ ея существенной стороны въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо.

Въ виду указаннаго факта мнѣ нѣтъ здѣсь надобности имѣть непосредственно дѣло не только съ Русскимъ богословомъ безъ имени, но даже и съ г. профессоромъ Мишо. Поскольку доказано мною во второй главѣ, что *Исповѣданіе* и *Посланіе* въ *догматической* свсей части имѣютъ несомнѣнно „символическое“ значеніе и что содержащееся въ нихъ ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца, по неоспоримому суду православной церкви, есть отнюдь не богословское мнѣніе, а общеобязательная для христіанъ истина, постольку опровергнуты мною и возраженія Русскаго богослова безъ имени, зиждущіяся на его превратномъ мнѣніи объ *Исповѣданіи* и *Посланіи*. Что же касается замѣчаній г. Мишо, то касательно ихъ должно сказать слѣдующее. Уже въ моемъ *Отвѣтъ* ему было доказано не только то, что въ Свящ. Писаніи нѣтъ ни малѣйшей опоры для Filioque, что отцы церкви безусловно далеки были отъ того, чтобы признавать Сына Божія соучастникомъ въ изведеніи Духа Святаго къ бытію, и что филиоквистическія мнѣнія нѣкоторыхъ церковныхъ писателей представляютъ собою ошибку, если бы и могли быть безспорно констатированы, но было разъяснено и то, что понятія объ Отцѣ, Сынѣ и Духѣ и соображенія нашего разума, опирающіяся на эти понятія, ни малѣйшимъ образомъ не говорятъ въ пользу филиоквистическаго воззрѣнія <sup>1)</sup>. Все это съ еще большей обстоятельностью и всесторонностью раскрыто

<sup>1)</sup> Стран. 70—80 въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо.

мною въ выше упоминавшейся статьѣ моей: *Иезуитскія апо-  
логии філіоквистическаго ученія*. Въ этой статьѣ найдетъ г.  
профессоръ Мишо разъясненіе и истиннаго смысла тѣхъ словъ  
св. Григорія Нисскаго, которыми онъ рѣшился оправдывать  
раціоналистическое отношеніе къ вопросамъ вѣры, а потому  
я и прошу этого старокатолическаго богослова или основа-  
тельно опровергнуть сказанное мною противъ папистовъ—іе-  
зуитовъ, въ данномъ случаѣ единомысленныхъ съ нимъ и съ  
его сподвижниками, или же перестать цѣпляться за *анти-  
церковное* и съ точки зрѣнія разума *нелѣпное* філіоквистиче-  
ское ученіе. Такимъ образомъ, мнѣ остается здѣсь имѣть дѣло  
только съ г. Кирѣевомъ, а сводить счѣты съ его единомышлен-  
никами буду настолько, насколько онъ въ новой своей отпо-  
вѣди мнѣ воспроизводитъ ихъ мысли и аргументы. Къ моему  
большому прискорбію, никакъ не могу и здѣсь обойтись безъ  
того, чтобы предварительно не коснуться нѣкоторыхъ изъ тѣхъ  
главныхъ фалшпей, на которыя, какъ и на менѣ важныя,  
щедръ-же мой оппонентъ.

Такъ, желая ради тѣмной своей цѣли превознести достоин-  
ство и значеніе статьи Русскаго богослова безъ имени, напе-  
чатанной въ XXIV книжкѣ *Revue*, и всячески уронить меня  
и защищаемое мною дѣло въ мнѣніи своихъ читателей, г. Ки-  
рѣевъ не только ни однимъ словомъ не обмолвился, что въ  
своемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо я посилено уже опровергъ ска-  
занное упомянутымъ „богословомъ“ въ пользу Filioque, какъ  
богословскаго мнѣнія, во многомъ воспользовавшись словами  
его самого, но и утверждаетъ, будто Русскій богословъ безъ  
имени высказалъ „авторитетное мнѣніе“ по вопросу о Filio-  
que <sup>1)</sup>, будто статья его „вполнѣ исчерпываетъ спорный воп-  
росъ“ <sup>2)</sup>, будто „непремѣнно слѣдуетъ перевести“ её на русскій  
языкъ <sup>3)</sup>, будто, бывъ раньше переведена у насъ, она „сохра-  
нила-бы много бумаги и чернилъ, даромъ потраченныхъ“ <sup>4)</sup>,  
конечно, на опроверженіе Filioque, и будто „оытное и авто-

<sup>1)</sup> Стран. 105 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 100.

<sup>3)</sup> Ibid. Стран. 105 (подстр. примѣчаніе).

<sup>4)</sup> Ibid.

ритетное перо Русскаго богослова могло-бы служить“ мнѣ (Гусеву) „спасительнымъ указателемъ и руководителемъ“ въ запутанномъ вопросѣ о Filioque <sup>1)</sup>. Относясь къ своимъ противникамъ безпристрастно, еще въ *Отвѣтъ* своемъ г-ну Мишо я назвалъ статью Русскаго богослова безъ имени „въ своемъ родѣ дѣльной статьёю“ <sup>2)</sup>. Даже и теперь, не смотря на его странное *Письмо* противъ меня, разубѣдившее внимательнаго читателя въ его истиннолюбіи и компетентности, всётаки нахожу, что онъ защищаетъ Filioque въ качествѣ богословскаго мнѣнія дѣльнѣе не только г. Кирѣева, но и всѣхъ старокатолическихъ богослововъ, вмѣстѣ взятыхъ и пытавшихся отстаивать это лжеученіе. Тѣмъ не менѣе, грѣшно называть Русскаго богослова безъ имени авторитетнымъ человѣкомъ и недобросовѣстно придавать рѣшающее споръ значеніе его статьѣ и рекомендовать мнѣ автора ея въ качествѣ „спасительнаго указателя и руководителя“, когда этотъ „богословъ“ оказался не въ силахъ логически связать собственныя свои мысли по вопросу о Filioque, когда онъ вообще наговорить не мало странностей и когда я-же принужденъ былъ преподавать ему нѣкоторые уроки по логикѣ и исправлять погрѣбности его статьи, а г. Кирѣевъ былъ и есть неспособенъ хотя сколько-нибудь поддержать его. Что же касается до перевода статьи таинственнаго „Русскаго богослова“ на русскій языкъ, то она могла-бы еще болѣе, чѣмъ статьи г. Кирѣева, запутать мало-свѣдущихъ въ богословіи читателей и, пожалуй, даже расположить нѣкоторыхъ изъ нихъ въ пользу лжеученія объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому <sup>3)</sup>. Полагаю, что г. Кирѣевъ лишь въ разсчетахъ на таковое вліяніе статьи Русскаго богослова безъ имени всячески расхваливаетъ её и говорить о необходимости перевода ея на русскій языкъ, не только не опровергнувши сказаннаго мною объ ея существеннѣйшихъ погрѣбностяхъ, но даже и не упомянувъ о сдѣланныхъ мною возраженіяхъ противъ главныхъ мыслей и доводовъ ея. Такое

<sup>1)</sup> Ibid. Стран. 106.

<sup>2)</sup> Стран. 53 въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо.

<sup>3)</sup> Далеко вѣдь не каждый узнаетъ о существованіи, напримѣръ, моихъ статей, направленныхъ противъ філіоквистовъ, и ознакомится съ этими статьями, а это-то и имѣетъ въ виду мой оппонентъ.

отношеніе къ дѣлу неопровержимо свидѣтельствуешь о крайней партійности г. Кирѣва, не разбирающей средствъ для достиженія цѣлей, совершенно чуждыхъ истинѣ. Оно тѣмъ прискорбнѣе и нравственно отвѣтственнѣе, что и безъ статьи таинственнаго Русскаго богослова іезуиты подъ измышленными фамиліями Асташковыхъ, Ливанскихъ et cetera пропагандируютъ филиоквистическое ученіе въ своихъ сочиненіяхъ, изданныхъ и на русскомъ языкѣ,—пропагандируютъ не только за границу среди православнаго населенія, но и въ самой Россіи, какъ мнѣ пришлося убѣдиться въ этомъ въ минувшемъ году.

Обращаясь къ моему *Отвѣту* г-ну Мишо, г. Кирѣвъ говоритъ, между прочимъ, слѣдующее о *мнѣ* и о *себѣ* самомъ: „Проф. Гусевъ съ нѣкоторой настойчивостью спрашиваетъ: какое дѣйствительное отношеніе г. Кирѣва къ Filioque? Онъ какъ бы полагаетъ, что я не высказываю всей своей мысли, что я какъ бы лукавлю. Боже мой! Да для чего-же мнѣ лукавить? Отъ кого мнѣ прятаться? Такое подозрѣніе совершенно не основательно: вѣдь я ни въ какихъ ни официальныхъ, ни офиціозныхъ отношеніяхъ къ духовному вѣдомству не состою; отъ меня никто не требуетъ ни какихъ апологій официальной истинѣ“ <sup>1)</sup>. Сынъ представляется мнѣ именно (какъ сказано въ статьѣ eines russischen Theologen) „безусловнымъ условіемъ явленія Св. Духа въ мірѣ“. Для меня это свойство вытекаетъ не только изъ свидѣтельствъ отцовъ церкви, но и изъ строго-логически понимаемыхъ атрибутовъ Божества безусловнаго и неизмѣняемаго“ <sup>2)</sup>.

Говоря всё это, оппонентъ мой съ задней лукавой мыслью скрылъ отъ своихъ читателей, почему задавался я упомянутымъ у него вопросомъ и какъ рѣшилъ я вопросъ этотъ въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо. Изъ сказаннаго мною приведу лишь слѣдующія слова: „г. Кирѣвъ, съ одной стороны, высказывается противъ мысли о Сынѣ Божіемъ, какъ о совиновникѣ бытія Духа Святаго, и указываетъ на неудачность выраженія: „и сопричина“ въ разсужденіяхъ объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому, а съ другой стороны, не только утверждаетъ,

<sup>1)</sup> Стран. 103 и 109 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 108.

что въ Filioque заключается нѣчто, имѣющее даже неоспоримое право на существованіе, но и увѣряетъ, будто въ этомъ случаѣ я—единомышленникъ его, хотя и отвергаю Filioque во всѣхъ его смыслахъ и формахъ“<sup>1)</sup>. Имѣя въ виду такое затуманиваніе сущности дѣла моимъ оппонентомъ, я и поставилъ вопросъ о томъ, въ чѣмъ-же состоитъ истинное воззрѣніе его, а затѣмъ, сличивши одни его слова съ другими и съ подлиннымъ значеніемъ Filioque у папистовъ и у старокатоликовъ, я и замѣтилъ, что мой оппонентъ признаетъ Сына Божія, подобно имъ, *совиновникомъ*-же бытія Духа Святаго<sup>2)</sup>. А отсюда и выходитъ само собою, что г. Кирѣевъ *лукавилъ*, прямо не называя Сына Божія хотя бы вторичной причиною бытія Духа Святаго, но прибѣгая къ разнымъ увѣртливымъ выраженіямъ.

Еще болѣе *лукавитъ* мой оппонентъ въ своемъ *Послѣднемъ отвѣтѣ* мнѣ, съ одной стороны, называя Сына „безусловнымъ условіемъ явленія Св. Духа *въ мірѣ*“, а съ другой, увѣряя, будто онъ лишь повторяетъ въ этомъ случаѣ слова „Русскаго богослова“ безъ имени. Между тѣмъ, у послѣдняго сказано буквально слѣдующее: „Der Geburt des Sohnes-Wortes ist eine Gott angemessene Bedingung des *unbedingten* Ausgehens des hl. Geistes“<sup>3)</sup>. А это значитъ: „рожденіе Сына—Слова есть богособразное условіе *безусловнаго* исхожденія Св. Духа“. Какъ видимъ, Русскій богословъ безъ имени вовсе не говоритъ того, будто Сынъ есть безусловное условіе *явленія* Духа *въ мірѣ*, а утверждаетъ, что Духъ Святой не по явленію или откровенію Своему въ мірѣ, а по самому бытію Своему условливается рожденіемъ Сына. Такимъ образомъ, г. Кирѣевъ *слукавилъ* какъ по отношенію къ Русскому богослову безъ имени, извративши его слова, такъ и по отношенію къ своимъ читателямъ, внушивши имъ ложное представленіе о данномъ дѣлѣ. Допустилъ г. Кирѣевъ *лукавство* и въ передачѣ читателямъ даже собственной своей мысли объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому. Въмѣсто того, чтобы прямо и откры-

1) Стран. 32 въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мяшо.

2) Ibid. Стран. 37.

3) Стран. 693 въ XXIV кн. *Revue*.

венно сказать, что посланіе Духа Святаго въ міръ Сыномъ есть, по его взгляду, послѣдствіе зависимости Третьяго Лица Пресвятой Троицы отъ Втораго Ея Лица по самому бытію, мой оппонентъ, какъ мы видѣли, прибѣгнулъ къ туманной рѣчи о Сынѣ, какъ о безусловномъ условіи явленія Духа въ мірѣ. Но онъ не ограничился упомянутой коллекціею лукавствъ на одной и той-же страницѣ, а увеличилъ ее еще однимъ. Такъ, онъ утверждаетъ, будто свойство Сына быть безусловнымъ условіемъ явленія Святаго Духа въ міръ вытекаетъ не только изъ свидѣтельствъ отцевъ церкви, но и изъ строго-логически понимаемыхъ атрибутовъ Божества безусловнаго и неизмѣняемаго. Какъ ни кажется мой оппонентъ слабымъ въ богословствованіи на взглядъ и постороннихъ цѣнителей <sup>1)</sup>, но затрудняюсь допустить, чтобы онъ не зналъ и не понималъ той простой истины, что слова: „безусловное условіе“—логическая нелѣпость, сама себя уничтожающая, что именно при логическомъ пониманіи атрибутовъ безусловнаго и неизмѣняемаго Божества дико говорить о какихъ-бы то ни было условіяхъ исхожденія Духа Святаго отъ Отца, а можно и должно говорить лишь о безусловно—единой причинѣ исхожденія Духа къ бытію, и что отцы церкви не способны были даже и помыслить того, что непочтительно навязываетъ имъ мой неразборчивый на средства оппонентъ.

Справедливость требуетъ, однако, сказать, что слухавилъ и Русскій богословъ безъ имени, утверждая, будто, по его мнѣнію, Сынъ есть не сопричина или вторая причина, а условіе „безусловнаго“ исхожденія Св. Духа. Очевидно, онъ придумалъ <sup>2)</sup> эту странность для того, чтобы, какъ говорится, „не рѣзать уши“ православнымъ людямъ первыми изъ упомянутыхъ здѣсь выраженій. Нѣтъ сомнѣнія, и Русскій богословъ безъ имени очень хорошо понимаетъ, что *условіе*, безъ котораго Духъ *не можетъ* исходить къ бытію, есть въ сущности то же самое, что и причина исхожденія Его къ бытію, хотя бы

<sup>1)</sup> См. подстр. примѣчаніе на 132 стран. въ 6 кп. журнала: *Вѣра и Церковь* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Кохомскій сказалъ подобное, не подумавши, конечно, или же вслѣдствіе посторонняго лукаваго внушенія.

лишь вторичная. На это справедливо указываютъ иезуиты, конечно, въ цѣляхъ оправданія джеученія о Сынѣ, какъ сопричинѣ или вторичной причинѣ бытія Духа. Такъ, напримѣръ, мнимо—Ливанскій основательно замѣчаетъ о крайне—сомнительной возможности установить строгое различіе между необходимымъ условіемъ изведенія и участникомъ въ изведеніи, т. е. между а) условіемъ и б) сопричиною или второй причинною бытія Духа Святаго <sup>1)</sup>. Съ своей стороны замѣчу, что эта возможность не только сомнительная, но и совершенно не осуществимая во *многихъ* случаяхъ. Не даромъ Дж. Ст. Милль въ своей *Системѣ логики* говоритъ, что въ научномъ смыслѣ нѣтъ никакой разницы между причинною и условіемъ <sup>2)</sup>. Можно сказать только, что Милль нѣсколько преувеличиваетъ дѣло, но отнюдь нельзя утверждать, будто онъ совсѣмъ неправъ. Поясню свою мысль слѣдующимъ примѣромъ. Представьте скупца, который самъ по себѣ ни въ какомъ случаѣ не далъ-бы данному лицу денегъ взаймы, какъ бы ни было безвыходно его положеніе и какъ бы честенъ ни былъ онъ (проситель). Но этотъ скупецъ очень нуждается въ благорасположеніи и покровительствѣ такой-то особы, съ которою проситель—въ наилучшихъ отношеніяхъ и которая готова хлопотать за нуждающагося. Проситель нарочито является къ скупцу въ тотъ самый моментъ, когда у него находится эта особа, и проситъ денегъ взаймы. Скупецъ, скрѣпя сердца и проклиная въ душѣ сложившіяся обстоятельства, снабжаетъ просителя деньгами, но—*только* потому, что боится отказать просителю въ присутствіи весьма нужнаго ему человека. Тутъ было-бы неразумно говорить, что постороннее лицо не было своего рода причинною удовлетворенія просьбы нуждающагося въ деньгахъ. А это бываетъ и всегда такъ, коль скоро извѣстное условіе имѣетъ значеніе какъ бы роковой необходимости для осуществленія того или другого акта. Поеліку-же, по взгляду филиоквистовъ, Духъ Святой никакъ не можетъ исходить къ бытію безъ предшествующаго рожденія Сы-

<sup>1)</sup> Стран. 59 въ сочиненіи: „Протопресв. Липчевъ и новый доктринальный вризисъ въ русской церкви“. Сочиненіе это разобрано-же въ моей статьѣ: *Гез. апології филиока. ученія*.

<sup>2)</sup> Стран. 262. Русск. перев. Ивановскаго. М. 1900 г.

на, то и выходитъ, что Сынъ Божій есть причина или вторая причина бытія Третьяго Лица Пресв. Троицы. Можно быть увѣреннымъ, что именно такъ и думаетъ Русскій богословъ безъ имени.

Такимъ образомъ „лукавленіе“ г. Кирѣева ясно видно уже и изъ приведенныхъ мною фактовъ, какъ бы ни увѣрялъ онъ, будто ему не для чего лукавить и что онъ прямодушенъ въ своей полемикѣ. Вынуждаюсь сказать нѣсколько словъ и по поводу той мысли моего оппонента, будто бы лукавить въ подобныхъ настоящему случаяхъ могутъ лишь люди, зависящіе отъ духовнаго вѣдомства или начальства и озабочивающіеся говорить ему въ тонѣ <sup>1)</sup>. Г. Кирѣевъ хочетъ сказать этимъ, очевидно, то, будто я, какъ профессоръ духовной академіи, всего скорѣе могу лукавить. На эту инсинуацію, неоднократно пускавшуюся въ ходъ моимъ оппонентомъ, отвѣчу лишь слѣдующими замѣчаніями. Во-первыхъ, онъ не обличилъ и не можетъ обличить меня въ лукавствѣ, тогда какъ я могъ-бы привести, на основаніи статей моего антагониста по старокатолическому вопросу, ещё не малое число фактовъ, неопровержимо говорящихъ объ его лукавствѣ. Во-вторыхъ, и въ *моихъ* главахъ является „самымъ презрѣннымъ фигляркомъ“ каждый, кто будучи въ душѣ совершенно чуждъ православно-христіанскихъ вѣрованій и убѣжденій, не только ратуетъ за нихъ, *ради какой-либо выгоды*, устно или печатно, но и дерзаетъ занимать постъ-ли преподавателя въ духовной академіи, постъ-ли пастыря церкви, или другой какой-нибудь подобный постъ въ такъ называемомъ духовномъ вѣдомствѣ, гдѣ *особенно* преступно и зловредно *всякаго рода* лицедейство или актёрничество. А что весьма возможно и часто практикуется лукавство разнаго рода не по служебнымъ лишь мотивамъ, это не подлежитъ сомнѣнію. Причины этого лукавства могутъ быть весьма разнообразны у разныхъ лицъ и при разныхъ обстоятельствахъ. Возьму въ примѣръ графа Льва Толстого. Недавно возведенъ въ почетные члены Академіи наукъ этотъ писатель, въ послѣднихъ произведеніяхъ своихъ не только ведущій ожесточенную войну, перомъ, съ истинно-христіанскою религіею и

<sup>1)</sup> Стран. 100 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.



со всякимъ государствомъ, но и безусловно порицающій всякую поэзію, поскольку она не служитъ выраженіемъ его антихристіанскихъ и анархическо-соціалистическихъ идей, и признающій зловреднымъ самое существованіе *всякихъ* наличныхъ академій <sup>1)</sup>. Между тѣмъ, мы пока не знаемъ ни откуда, чтобы Л. Толстой отказался отъ званія почетнаго члена Академіи наукъ и чтобы возвратилъ, вѣроятно, уже доставленный ему дипломъ, чего *настоятельно* требуютъ отъ него те перешнія его убѣжденія, распространяемыя имъ въ публикѣ разными средствами. А это неопровержимо доказываетъ, что Л. Толстой—*честолюбивый* и *славолюбивый лукавецъ*, какъ бы ни расписывала его мнимо—возвышенный характеръ извѣстная часть нашей и заграничной интеллигенціи, ослѣпленная предвзятыми идеями и перескакивающая отъ одной изъ нихъ къ другой. Почему-же лукавятъ воюющіе противъ меня г. Мишо, Русскій богословъ безъ имени и г. Кирѣевъ, объ этомъ у меня отчасти было сдѣлано замѣчаніе, но я не задавался, конечно, и не могу задаваться цѣлю разгадать всѣ мотивы разнообразнаго ихъ лукавства. Одно могу утверждать положительно, что если бы наприм. г. Кирѣевъ преслѣдовалъ „самыя высокія цѣли“, въ чемъ онъ увѣряетъ меня и читателей <sup>2)</sup>, то *никогда* не дозволялъ-бы себѣ *ни малѣйшей* фальши: высокія цѣли рѣшительно не совмѣстимы съ морально-грозными средствами въ дѣлѣ достиженія ихъ.

Послѣ этихъ и предшествовавшихъ имъ необходимыхъ за-

<sup>1)</sup> При мысли о Львѣ Толстомъ невольно какъ-то припоминается *мубоко-правдивая* басня Крылова: *Сочинитель и разбойникъ*. Забвеніе этой мудрой басни въ литературѣ и въ жизни можетъ со временемъ сказаться гибельными для церкви, государства и общества послѣдствіями... Въ газетахъ сообщаютъ (№ 73 *Русскаго слова* за 1900 г.), что Вл. С. Соловьевъ въ концѣ своего разсказа: *Подъ пальмами*, напечатанномъ въ февр. книжкѣ *Недѣли* за текущій годъ, изобразилъ Л. Толстого подъ образомъ антихриста. Наша „свѣтская“ печать, конечно, ополчилась за это противъ Вл. С. Соловьева. Между тѣмъ, онъ не правъ *только* въ томъ отношеніи, что изобразилъ „Самолюбца“—Толстого антихристомъ, а не однимъ изъ предтечъ его, какъ *слѣдовало*-бы. Но уже не ошибку, а неликую неправду допустилъ Вл. С. Соловьевъ, вложивши въ уста Э. Паули слова о томъ, будто теперь доказано, что папа—видимый глава церкви. Должно быть, Вл. С. Соловьевъ увлекся *плутовскимъ* иезуитскимъ сочиненіемъ: *Церковное преданіе и русская богословская литература*. Да будетъ за это стыдно Вл. С. Соловьеву!...

<sup>2)</sup> Стран. 100 въ 7 кн. Хр. Чтенія за 1900 г.

мѣчаній обратимся къ тому, что и какъ говоритъ мой оппонентъ въ пользу Filioque. „Вопросъ о Filioque, говоритъ онъ, ставится такъ: Догматъ о немъ выражается словами несомнѣнно ясными, точными и неопровержимыми: „Иже отъ Отца исходящаго“. Это—повтореніе словъ самого Спасителя. Они выражаютъ всё, чему въ данномъ случаѣ мы должны вѣрить. Ученіе многихъ отцовъ церкви, въ этомъ отношеніи весьма единомысленныхъ, состояло въ поясненіи, что Духъ Святой *посылается* твари Сыномъ, что право, сила этого посланія составляетъ вѣчный атрибутъ и исконное свойство Сына. Частныя мнѣнія: „Иже отъ Отца и Сына исходящаго“ (Filioque) и „Иже отъ одного Отца исходящаго“ (a Patre solo) суть попытки частныхъ умовъ объяснить необъяснимое,—попытки покрайней мѣрѣ приблизиться къ пониманію соотношенія Лицъ Св. Троицы. Всѣ такія мнѣнія личныя, частныя, не претендующія на догматическое значеніе, допустимы, конечно, настолько, насколько они не колеблутъ догмата, насколько остаются въ предѣлахъ Никеоцареградскаго символа и не осуждены компетентной церковной властью, т. е. вселенскимъ соборомъ“ <sup>1)</sup>. Разсмотримъ безпристрастно слова эти.

Какъ видимъ, самъ г. Кирѣевъ заявляетъ, что догматическое ученіе церкви объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію выражено въ *несомнѣнно-ясныхъ, точныхъ и неопровержимыхъ* словахъ, исчерпывающихъ *все*, во что мы обязаны по данному вопросу вѣровать. А это вѣдь и значить, что Духъ Святой исходитъ къ бытію отъ *одного* Отца и что Сынъ Божій не принимаетъ *никакого* причиннаго участія въ этомъ исхожденіи. Допускать мысль объ участіи Сына Божія въ изведеніи Духа Святаго къ бытію дозвоительно было-бы лишь тогда, когда догматъ о Виновникѣ исхожденія Духа къ бытію былъ-бы изложенъ въ *недостаточно*—ясныхъ и точныхъ выраженіяхъ и потому самъ по себѣ открывалъ-бы для пытливой человѣческой мысли путь къ какимъ-либо законнымъ предположеніямъ о возможности участія и Сына Божія въ актѣ изве-

<sup>1)</sup> Стран. 102 и 103 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г. Странная мысль, будто слова: *Иже отъ одного Отца исходящаго* представляютъ попытку *объяснить* необъяснимое!?!...

денія Духа Святаго къ бытію. Таково *непреложное* требованіе здраваго смысла и логики. Оно подчиняетъ себѣ и должно подчинять нашу мысль во *всѣхъ* ея сужденіяхъ и заключеніяхъ подобнаго рода. Такъ, если намъ несомнѣнно—ясно и точно сообщаютъ, что такой-то человѣческій индивидуумъ произошелъ отъ Ивана и Марьи, то было-бы верхомъ нелѣпости предполагать, что онъ произошелъ еще отъ кого-либо. Никто изъ здравомыслящихъ людей обыкновенно и не вдается въ подобныя предположенія, возможные развѣ только въ маленькихъ дѣтяхъ или же въ умалишенныхъ людяхъ. Когда намъ кто-нибудь ясно и точно говоритъ, что онъ—уроженецъ города Рязани, то это отнимаетъ всякую логическую возможность допускать, что онъ въ то же время уроженецъ и Вятки. Въ подобныхъ случаяхъ никакому здравомыслящему человеку не придетъ на мысль требовать и того, чтобы люди, говоря ясно и точно, отъ кого именно и гдѣ родились они, прибавляли къ словамъ: „отъ Ивана и Марьи“ слово: „однихъ“ или „только“, а къ словамъ: „въ Рязани“ слово: „лишь“. Если бы кто-нибудь выразился, что Петръ родился отъ *однихъ* Григорія и Анны въ Твери *только*, то всякій почелъ-бы это странностью. Не странностью уже, а *необходимостью* явилась-бы добавка этихъ словъ *лишь* тогда, когда какой-нибудь наприм. трехлѣтній или четырехлѣтній ребенокъ, исполненный невѣдѣнія и неспособный къ здравому размышленію, сталъ-бы возражать противъ сказаннаго, отъ кого и гдѣ родился Петръ. Замѣтивъ ребенку, что Петръ родился отъ *однихъ* Григорія и Анны въ Твери *только*, вы, конечно, не высказали-бы этимъ чего-нибудь отличнаго отъ прежде сказаннаго вами, а выразили-бы *то же самое*, но нѣсколько иными словами, нужными по отношенію къ ребенку. Полагаю, что противъ сказаннаго мною можно возражать *только* или по крайнему недомыслію или же вслѣдствіе просто каприза и упрямства. Сказанное же мною безусловно приложимо и къ ученію о Пресв. Троицѣ. Коль скоро ясно и точно указано, что Духъ исходитъ отъ Отца, то уже бессмысленно допускать исхожденіе Его и отъ Сына. Не вслѣдствіе-ли изложенныхъ мною соображеній, собственныхъ всякому здравомыслящему человѣку, самъ г. Кн-

рѣвъ призналъ *весьма основательнымъ* замѣчаніе со стороны Синодальной комиссіи, направленное противъ старокатоликовъ и гласящее: „мнѣніе о Сынѣ, какъ о нѣкоей вторичной причинѣ или сопричинѣ, должно быть избѣгаемо, такъ какъ оно, не уясняя догмата, до извѣстной степени смѣшиваетъ сьновство съ отечествомъ“<sup>1)</sup>? Очевидно, что оппонентъ мой, дѣлая такой отзывъ о словахъ Синодальной комиссіи, имѣлъ въ виду *несомненно-ясныя и точныя* слова Свящ. Писанія и Никеоцареградскаго символа, прямо указывающія, отъ кого собственно исходитъ къ бытію Духъ Святой, и потому дѣлающія безусловно недозволительнымъ привлеченіе Сына къ какому-нибудь участію въ изведеніи Третьяго Лица Пресв. Троицы къ бытію.

Въ виду этого не странно-ли, что тотъ же самый г. Кирѣвъ воюетъ со мною по вопросу объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому и отстаиваетъ участіе Сына Божія въ изведеніи Духа къ бытію? До очевидности ясно то вопіющее и неразрѣшимое противорѣчіе, въ которомъ запутывается оппонентъ, признавая *несомненно-яснымъ и точнымъ* указаніе церкви, отъ кого исходитъ Третье Лицо Пресв. Троицы, восхваляя дѣйствительно справедливое замѣчаніе Синодальной комиссіи и въ то же самое время отстаивая совершенно противное всему этому воззрѣніе. Съ другой стороны, допущеніемъ участія Сына Божія въ изведеніи Духа Святаго къ бытію онъ въ сущности пытается *опровергнуть* то самое, что самъ же призналъ *неопровержимымъ* въ *ясномъ и точномъ* ученіи Свящ. Писанія и Никеоцареградскаго символа объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца. Все это представляется тѣмъ болѣе страннымъ, что слѣдовавшіе за вторымъ вселенскіе соборы, во-первыхъ, признали совершеннымъ изложенное въ Никеоцареградскомъ символѣ ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца<sup>2)</sup>, т. е. вполнѣ и непогрѣшимо исчерпывающимъ вопросъ о причинѣ исхожденія Третьяго Лица Пресв. Троицы къ бытію, а, во-вторыхъ, строжайше воспретили не только въ самомъ Никеоцареградскомъ символѣ какъ-нибудь видоизмѣ-

<sup>1)</sup> Ibid. стран. 105.

<sup>2)</sup> Стран. 339 въ 3 т. Binii Concil.

нять это ученіе, но и вообще въ нашемъ богословствованіи быть въ чемъ-либо невѣрнымъ ему <sup>1)</sup>). На это неоднократно указывалъ я моимъ оппонентамъ, но они по обычаю замалчивали такого рода важныя данныя, продолжая бесплодно бороться съ ученіемъ Священнаго Писанія и Никеоцареградскаго символа и не отступая ни передъ какими самопротиворѣчіями. Точно также поступаютъ они и теперь, обнаруживая не только упрямство, но и величайшую неискренность. Такихъ людей, конечно, никто не убѣдитъ склониться на сторону истины.

Г. Кирѣевъ, какъ мы видѣли, отличаетъ отъ *догмата* о Духѣ Святомъ *ученіе* „многихъ отцовъ церкви“, состоящее-де „въ *поясненіи*, что Духъ Святой *посылается* твари Сыномъ и что право, сила этого посланія составляетъ вѣчный и органическій атрибутъ и исконное свойство Сына“ <sup>2)</sup>). Тутъ встрѣчаемся, прежде всего, съ антиразумнымъ смѣшеніемъ разныхъ понятій. Ученіе о *посыланіи* Духа Святаго въ міръ Сыномъ Божиимъ вѣдь никакъ нельзя считать поясненіемъ догмата объ *исхожденіи* Духа Святаго отъ Отца къ бытію. Это—особаго рода „ученіе“ или понятіе, стоящее въ органической связи съ совершенно—другимъ догматическимъ понятіемъ. А что касается словъ г. Кирѣева, будто право, сила этого посланія составляетъ вѣчный органическій атрибутъ и исконное свойство Сына, то эти слова не только не изъясняютъ догмата объ *исхожденіи* Духа Святаго къ бытію отъ Отца, но затемняютъ и подрываютъ его, ибо г. Кирѣевъ влагаетъ въ нихъ смыслъ, прямо противоположный означенному догмату. Въ чемъ-же состоитъ этотъ смыслъ? Паписты утверждаютъ, что посыланіе Духа Святаго въ міръ есть послѣдствіе зависимости Третьяго Лица Пресвятой Троицы отъ Второго Ея Лица по самому бытію <sup>3)</sup>). Вотъ эту-то римско-католическую мысль *лукаво* и выражаетъ оппонентъ мой въ нарочито придуманныхъ туманныхъ словахъ своихъ. Что это такъ, не подлежитъ сомнѣнію: самъ

<sup>1)</sup> 7-е правило третьяго вселенскаго собора.

<sup>2)</sup> Стран. 102 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

<sup>3)</sup> Стран. 7 и друг. въ изданіи Асташкова: „Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство“. Книга эта была довольно подробно разобрана о. профессоромъ Т. И. Буткевичемъ въ 4, 8, 9, 1 и 22 кн. журнала: *Вѣра и Разумъ* за 1887 годъ.

г. Кирѣевъ свидѣтельствуешь, что онъ „относится къ Filioque именно такъ, какъ къ нему (къ Filioque) относится „Русскій богословъ“, напечатавшій свои Thesen въ 24 № Revue“<sup>1)</sup>. А поелику Русскій богословъ безъ имени признаетъ зависимость Духа Святаго отъ Сына по самому бытію, то, значить, г. Кирѣевъ объясняетъ посольство Духа Сыномъ въ міръ только тѣмъ, что Сынъ участвуетъ и въ изведеніи Духа къ бытію. Такимъ образомъ безспорно, что этотъ мой антагонистъ *отвергаетъ* или по меньшей мѣрѣ *до крайности извращаетъ* выраженный „несомнѣнно—ясными и точными“ словами *догматъ* объ исхожденіи Духа Святаго *отъ Отца* къ бытію, а потому и объясняетъ посыланіе Духа Сыномъ только зависимою Перваго отъ Второго по самому происхожденію.

Лукаво *навязываетъ* онъ „многимъ отцамъ церкви“ позаимствованную имъ у папистовъ и ихъ единомышленниковъ мысль о причинѣ посольства Духа Сыномъ въ міръ. На самомъ дѣлѣ *ни одинъ* изъ отцовъ церкви не училъ такъ. Несомнѣнно, что и г. Кирѣевъ очень хорошо знаетъ это, а потому и не привелъ *ни одного* свидѣтельства изъ святоотеческихъ твореній въ пользу римско-католической мысли, раздѣляемой старокатоликами и пропагандируемой *у насъ* этимъ моимъ оппонентомъ. Даже въ статьѣ его самого есть доказательства того, что онъ *ложесвидѣтельствуетъ* на отцовъ церкви. „Извѣстно“, говоритъ г. Кирѣевъ, „что у *нѣкоторыхъ* отцовъ церкви встрѣчаются *выраженія*, дающія *поводъ* думать, что, *непоколебимо* придерживаясь догмата: „источникъ бытія—единъ“, отцы эти въ своихъ богословскихъ мудрствованіяхъ допускали *нѣкоторую* генетическую связь“ между Сыномъ и Духомъ<sup>2)</sup>. Какъ видятъ читатели, теперь, по словамъ генерала-же, выходитъ, что *не* у многихъ, а *лишь* у *нѣкоторыхъ* отцовъ церкви, встрѣчаются *выраженія* (а *не* ученіе, *не* поясненіе), дающія *только поводъ* (но не право, не основаніе) думать, что они допускали *лишь нѣкоторую* (т. е. невѣдомую никому или во всякомъ случаѣ какую-то *не* прямую, *не* необходимую) генетическую связь между Сыномъ и Духомъ Святымъ. Этими сло-

<sup>1)</sup> Стран. 109 въ 7 кн. Христ. Чтенія за 1899 г.

<sup>2)</sup> Ibid. стран. 103.

вами въ сущности зачеркивается или уничтожается сказанное раньше моимъ оппонентомъ, будто „многіе отцы церкви“ поясняли-де, что посyłаніе Духа есть исконное свойство Сына въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно понимается філооквистами. Въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что отдѣльныя выраженія нѣкоторыхъ отцовъ даютъ лишь поводъ усвоить имъ нѣчто, развѣ какъ-нибудь слѣдуетъ, будто даже и нѣкоторые отцы впадали въ одинаковое съ панистами и ихъ единомышленниками заблужденіе? Это тѣмъ болѣе никакъ не слѣдуетъ, что, по свѣдѣтельству самого г. Кирѣева, и эти нѣкоторые отцы церкви *непоколебимо* придерживались догмата: „источникъ бытія—единъ“. Въдѣ *только* въ *нелогически мыслящихъ* умахъ дѣйствительно можетъ уживаться мысль объ истинно—единомъ источникѣ бытія въ Пресв. Троицѣ съ мыслью о Сынѣ, какъ о сопричинѣ или второй причинѣ бытія Духа Святаго. Но *такого* ума не имѣлъ *ни одинъ* изъ отцовъ церкви, а обладаетъ *имъ* только г. Кирѣевъ съ своими единомышленниками, поскольку онъ и они *искренно*,—чего, конечно, нельзя предположить,—признаютъ Отца *единою виною* бытія Сына и Духа и въ то же самое время допускаютъ *совиновничество* Сына Божія въ исхожденіи Духа Святаго къ бытію. Въдѣ тутъ ясно утверждается, что *единая* причина—*не единая* причина. Что же можетъ быть безсмысленнѣе этого?!

Насильственно усвоая отцамъ церкви совершенно-чуждую имъ мысль о причинѣ посyłанія Духа въ міръ Сыномъ Божіимъ, мой оппонентъ коварно скрылъ отъ своихъ читателей приведенные мною аргументы въ пользу ученія объ *истинной* причинѣ этого посольства и, будучи не въ силахъ опровергнуть ихъ, всетаки упрямо повторяетъ свою антиправославную мысль. Чтобы читатели сами убѣдились въ справедливости моихъ словъ, воспроизведу главное изъ сказаннаго мною по этому предмету.

Правомъ посольства остальныхъ Лицъ Пресв. Троицы обладаетъ собственно Богъ-Отецъ, какъ *единственная* причина *бытія* одинаково Сына и Духа. Сынъ Божій какъ безусловно зависящій по бытію отъ Бога—Отца же, обладаетъ самъ по себѣ такимъ-же правомъ или такой-же силою посылать Духа

въ міръ, какимъ правомъ или какой силою обладаетъ и Духъ по отношенію по второму Лицу Пресв. Троицы <sup>1)</sup>. При одинаковомъ-же правѣ или при одинаковой волѣ посылать Другъ Друга въ міръ нѣтъ мѣста *преимуществу* Сына предъ Духомъ въ этомъ отношеніи. Право посылать Духа могло быть лишь получено Сыномъ отъ Отца въ силу какого-нибудь *особаго* основанія. Таковымъ основаніемъ является, отъ вѣчности осуществившаяся въ очахъ Отца, способность именно Сына, какъ рожденнаго, стать Сыномъ человѣческимъ и совершить искупленіе людей отъ грѣха, проклятія и смерти. Но и эта способность, свойственная Сыну Божію, не сама по себѣ перешла въ нравственное для Него право посылать Духа въ міръ, а лишь связана съ полученіемъ его (права) отъ Отца въ силу богочеловѣческихъ „заслугъ“ Сына. Если же Послѣдній получаетъ означенное право отъ вѣчности, то—потому, что Онъ, какъ „Агнецъ Божій“, отъ вѣчности „закланъ“ (Апок. XIII, 8). Что такова именно причина посланія Духа Святаго въ міръ Сыномъ Божіимъ, объ этомъ говоритъ само Божественное откровеніе. Такъ, самъ Спаситель поставляетъ посланіе Духа Святаго на землю вообще въ прямую зависимость отъ Своего прославленія (Іоан. VII, 39) и уже послѣ полного прославленія Своего усвоетъ Себѣ самому право этого посланія (Іоан. XV, 26). Также учатъ объ этомъ и Апостолы (I Кор. XV, 27). Что Христосъ получилъ за Свой безмѣрно-великій и безконечно-цѣнный подвигъ отъ Отца Своего особаго преимущества или права, въ число коихъ *само собою* включается и нравственное право посылать Духа Святаго въ міръ, эта мысль такъ или иначе повсюду выражается и во вселенскомъ церковномъ преданіи. Если же нѣкоторые отцы и учителя церкви усвояютъ иногда и Духу Святому посланіе Сына Божія въ міръ, то при этомъ не должно забывать той точки зрѣнія, съ которой они разсуждали въ данномъ случаѣ. Имѣя въ виду единосущность Лицъ Пресв. Троицы, нѣкоторые изъ нихъ выражались даже, что Сынъ, подобно Духу, и Самъ

<sup>1)</sup> Если бы мы даже и допустили нелѣпую мысль, что Сынъ есть сопричина или вторая причина бытія Духа, всетаки посольство Послѣдняго должно быть дѣломъ лишь Отца, отъ Котораго и Сынъ зависѣлъ по бытію.



Себя посылаетъ въ міръ. Этимъ они, конечно, не отвергали того, что *право* посланія Сына и Духа въ міръ принадлежить *Упостаси* собственно Бога-Отца и что Первое Лицо Пресвятой Троицы отъ вѣчности даровало Христу за Его отъ вѣчности-же предопредѣленный подвигъ нравственное право посольства Духа Святаго, поскольку имѣлись въ виду ими *личныя* отношенія между Упостасями Пресвятой Троицы <sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ, причина посланія Духа Святаго въ міръ Сыномъ Божиимъ заключается отнюдь не въ зависимости Третьяго Лица Пресвятой Троицы отъ Второго Ея Лица по бытію, а въ совершенно другомъ. Причина эта ясно указана въ Священномъ Писаніи и во вселенскомъ церковномъ преданіи. А такъ какъ, по взгляду самого г. Кирѣева, догматомъ нужно считать мысль, которая а) ясно внушается Словомъ Божиимъ или б) утверждена вселенскимъ соборомъ, то является чисто-догматическимъ прямое указаніе Священнаго Писанія на причину посланія Духа въ міръ Сыномъ Божиимъ,—указаніе, которое я изложилъ и несомнѣнность котораго утверждается, въ мнѣніи православныхъ, и церковнымъ преданіемъ. Между тѣмъ, мой оппонентъ не только самъ не хочетъ держаться указанной мысли, которая, съ его собственной точки зрѣнія, должна имѣть догматическое или общеобязательное значеніе, но и дерзаетъ, ради своихъ партійныхъ цѣлей, навязывать „многимъ отцамъ церкви“ свое заблужденіе. При этомъ, мой оппонентъ кичливо заявляетъ, что я „ни въ чемъ не вразумилъ“ его, даже ссылаясь на свидѣтельства Священнаго Писанія и церковнаго преданія по вопросу объ истинной причинѣ посланія Духа Святаго въ міръ Сыномъ Божиимъ <sup>2)</sup>. Г. генералъ выразился очень неточно: онъ долженъ былъ-бы сказать, что его нисколько не вразумили даже ясныя слова Священнаго Писанія и голосъ церкви. Что мнѣ замѣтить на это? Да—развѣ то только, что я самъ очень хорошо вижу это *теперь* и грубо скорблю о такомъ упрямствѣ моего оппонента, выте-

<sup>1)</sup> См. подробности въ двухъ моихъ брошюрахъ: а) на стран. 7—13 въ *Пис-мѣ* А. А. Кирѣеву и б) на стран. 5—13 въ *Отвѣтъ* ему-же.

<sup>2)</sup> Стран. 108 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

кающемъ изъ его рационалистическаго въ данномъ случаѣ отношенія къ дѣлу.

А это его въ сущности неистиннолюбіе,—кстати замѣчу,—сказалось неразъ и на той самой страницѣ, на которой онъ сдѣлалъ упомянутое отнюдь не служащее къ его чести, кичливое признаніе. Дѣло вотъ—въ чѣмъ. Въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо есть замѣчаніе касательно того, что г. Кирѣевъ на 25-й страницѣ своего *Второго отвѣта* мнѣ уже не говоритъ объ аріанскомъ, будто бы, характерѣ той мысли, по которой Богочеловѣкъ получилъ право посылать Духа Святаго въ міръ вслѣдствіе совершеннаго Имъ искупительнаго подвига. По поводу этого моего замѣчанія оппонентъ упрекаетъ меня за непостановку цитаты, якобы затрудняющей его полемику со мною, при чѣмъ имѣетъ въ виду то, что на указанной мною 25-й страницѣ его *Второго отвѣта* „нѣтъ ни малѣйшаго упоминанія объ аріанствѣ“ <sup>1)</sup>. Непостижимо—странный упрекъ! Вѣдь и я утверждалъ, что на этой страницѣ, т. е. именно на той какая процитована мною, уже нѣтъ у г. Кирѣева ссылки на мнимо-аріанскій характеръ упомянутой мысли. Зачѣмъ-же выдумывать „небылицы“ и печатно дѣлать извѣтъ на меня, будто я не проставилъ должной цитаты? Всего прискорбнѣе то, что съ такимъ упрекомъ дерзнулъ выступить человѣкъ, который большей частью не только не выставляетъ цитатъ, но всячески извращаетъ чужія мысли и слова и даже приписываетъ мнѣ, какъ ниже увидимъ, длинныя тирады, которыя *никогда и ни мысль* мнѣ не приходили. Долженъ-же быть какой-нибудь предѣлъ автономизму даже и генерала Кирѣева! Или онъ считаетъ себя свободнымъ отъ *всякихъ* нравственныхъ обязательствъ а) въ своихъ „нападкахъ“ на дерзнувшаго отстаивать двѣ православныя истины, ему видимо ненавистныя, и б) въ своемъ отстаиваніи несомнѣннаго лжеученія? Судя по его полемическимъ пріемамъ, вынуждаюсь такъ думать.

Обращаясь къ дальнѣйшему разбору мыслей моего оппонен-

<sup>1)</sup> Ibid. Извративши мысль „нѣкоторыхъ православныхъ“ богослововъ объ истинной причинѣ посланія Духа въ міръ Сыномъ или-же непонявши этой мысли г. Кирѣевъ упрекалъ ихъ за своего рода аріанство на седьмой страницѣ своей брошюры: *Письмо къ редактору „Богосл. Вѣстника“*.

та по вопросу о Filioque, прежде всего замѣчу, что онъ совершенно неправильно признаётъ мнѣніе „частныхъ умовъ“ объ исхожденіи Духа Святаго и отъ Сына допустимымъ, не колеблющимъ догмата, остающимся въ предѣлахъ Никеоцареградскаго символа и неосужденнымъ со стороны компетентной церковной власти. Читатели уже знаютъ, что, по словамъ самаго г. Кирѣева, догматъ объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца выраженъ въ Никеоцареградскомъ символѣ „несомнѣнно—ясными и точными словами“ и что наша Синодальная коммиссія „основательно“ признала не уясняющимъ догмата, смѣшивающимъ до извѣстной степени Сыновство съ Отчествомъ и потому недопустимымъ мнѣніе о Сынѣ, какъ о нѣкоей вторичной причинѣ или сопричинѣ бытія Духа Святаго. Всѣмъ этимъ самъ г. Кирѣевъ засвидѣтельствовалъ *антидогматическій* характеръ этого мнѣнія и слѣдовательно *безусловную недозволительность* его. Это мнѣніе осуждено компетентной церковной властью, вселенскими соборами, уже чрезъ то одно, что Никеоцареградскій символъ „несомнѣнно—ясно и точно“ указываетъ, отъ кого исходить къ бытію Духъ Святой. Этимъ самымъ символъ вѣры говорить и о томъ, отъ Кого *не* исходить Третье Лицо Пресв. Троицы къ бытію. Перечислять же, что Оно *не* исходитъ отъ того-то или отъ того-то, не было никакой надобности отцамъ собора. Въ противномъ случаѣ они поступили-бы вопреки самымъ обычнымъ требованіямъ здраваго смысла и логики. Всякій знаетъ, что когда нужно опредѣлить извѣстный предметъ или извѣстное дѣйствіе его, то обыкновенно указываются лишь положительные признаки ихъ, а отнюдь не отрицательные, которыхъ существуетъ необозримое множество. Такъ, опредѣляя, что такое камень, человекъ науки укажетъ только его специфическіе *положительные* <sup>1)</sup> признаки, поскольку это можно сдѣлать, а не станетъ говорить, что камень не бумага, не береза, не корова и т. д. Поэтому, и Русскій богословъ безъ имени, на котораго въ данномъ случаѣ ссылается г. Кирѣевъ, говорить великую несообразность, утвер-

<sup>1)</sup> Отрицательные признаки указываются лишь тогда, когда затрудняются опредѣлять положительные признаки или когда этого рода признаки неудобовоспріемлемы для кого-либо....

ждая, будто компетентная церковная власть еще не высказалась относительно недопустимости Filioque въ качествѣ богословскаго мнѣнія <sup>1)</sup>. Ученіе вселенскихъ соборовъ объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца вѣдь и есть не иное что, какъ порицаніе и отверженіе мысли о Сынѣ Божіемъ, какъ о какомъ-либо виновникѣ бытія Духа Святаго или какъ о какомъ-нибудь соучастникѣ въ изведеніи Его къ бытію. Поясню эту мысль примѣромъ. Когда намъ сказано, что наприм. дерево есть то-то, то этимъ самымъ порицается и отвергается *всякая* противная этому мысль о немъ, станутъ-ли считать его камнемъ или животнымъ или чѣмъ-нибудь инымъ. Опустилъ Русскій богословъ безъ имени изъ виду и то, что компетентная-же власть наличной православной вселенской церкви еще со временъ патріарха Фотія торжественно осудила Filioque, какъ бы ни понималось филиоквистическое ученіе, и для устранения всякихъ жетокованій догмата о причинѣ бытія Духа Святаго учить, что Онъ исходитъ къ бытію отъ *одного* Отца. Слово: *одного* не привноситъ, конечно, ни малѣйшаго какого-либо новаго оттѣнка въ догматъ объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца, подобно тому, напримѣръ, какъ мы не вносимъ ни малѣйшаго новаго оттѣнка въ свою мысль, когда говоримъ противорѣчащему съ истиною ребенку или отъ природы глуповатому взрослому человѣку, что Николай произошелъ отъ *однихъ* Захара и Анисьи, а не просто отъ Захара и Анисьи.

Желая, конечно, какъ-либо отстоять Filioque по крайней мѣрѣ въ качествѣ богословскаго мнѣнія, г. Кирѣевъ указываетъ даже на то, будтобы блаженной памяти нашъ „свѣтскій“ богословъ-мыслитель, А. Ст. Хомяковъ, усматривалъ во внесеніи папистами Filioque въ символъ просто нарушеніе Закона любви къ братскимъ церквамъ <sup>2)</sup>. Нѣтъ,—не это только видѣлъ Хомяковъ въ Filioque. Онъ находилъ Filioque и въ качествѣ богословскаго мнѣнія рѣшительно не совмѣстнымъ съ догма-

<sup>1)</sup> Стран. 107 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г. Кстати: мой оппонентъ на указанной страницѣ, чтобы обличить меня въ неточной передачѣ словъ „Русскаго богослова“, вдается въ забавную логомахію, усиливаясь указать разницу между словами: „согласіе съ догматомъ и „несогласіе съ догматомъ“.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. *та-же*.

томъ объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца. Не даромъ-же Хомяковъ указываетъ на то, что церковь еще въ соборный ся періодъ одобрила самымъ молчаніемъ своимъ мнѣніе Θεодорита о *богохульномъ* характерѣ філіоквистическаго ученія вообще. Молчаніе компетентной церковной власти дѣлается, по взгляду Хомякова, рѣшительнымъ приговоромъ, когда она не отвергаетъ осужденія, произнесеннаго, съ вѣдома ея, противъ даннаго ученія, ибо, не отвергая осужденія, она тѣмъ самымъ утверждаетъ его <sup>1)</sup>. Смотри такъ на дѣло, могъ-ли же Хомяковъ допускать Filioque хотя бы только въ качествѣ богословскаго мнѣнія? Вѣдь это значило-бы допускать *богохульное* ученіе, а Хомяковъ былъ несомнѣнно благочестивымъ человѣкомъ. Этотъ богословъ-мыслитель самъ доказывалъ вообще нецѣлостность філіоквистической идеи. Она, по его словамъ, не только не выражена какъ-либо Христомъ, но и неизвѣстна *никому* изъ богоугодныхъ писателей или изъ епископовъ въ первые вѣка церкви. „Какъ Христосъ сказалъ ясно, такъ ясно исповѣдывала и исповѣдуетъ церковь, что Духъ Святой исходитъ отъ Отца: ибо не только внѣшнія, но и внутреннія тайны Божіи были открыты Христомъ и духомъ вѣры святымъ апостоламъ и святой церкви“ <sup>2)</sup>. Прямо называя „ложной“ мысль о Сынѣ Божіемъ, какъ о совиновникѣ бытія Духа Святаго, Хомяковъ оспаривалъ и то изъ якобы философско-богословскихъ основаній, на которомъ обыкновенно утверждается же эта мысль у папистовъ и ихъ единомышленниковъ. „Кто могъ-бы отказать мнѣ,—отвѣчалъ онъ іезуиту Гагарину,—въ правѣ утверждать, что, принимая во вниманіе единство существа, Духъ Святой участвуетъ, хотя можетъ быть и не прямо, въ вѣчномъ, отцествѣ“ <sup>3)</sup>. Уже и этимъ однимъ указаніемъ на ту нецѣлостность, къ какой ведетъ філіоквистическое ученіе со стороны основъ своихъ, Хомяковъ достаточно говорилъ о негодности и ненужности Filioque хотя бы только въ качествѣ богословскаго мнѣнія.

Продолжая всячески настаивать на своемъ заблужденіи,

<sup>1)</sup> Стран. 11 и 355 во 2 т. *Сочиненій*.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 11.

<sup>3)</sup> Ibid. Стран. 190.

г. Кирѣевъ въ оправданіе его ссылается, подобно своимъ единомышленникамъ, на мнѣнія „отцовъ“ церкви. Какіе изъ нихъ придерживались Filioque, этого, однако, не указываетъ оппонентъ мой въ своемъ *Послѣднемъ отвѣтѣ* мнѣ. Я, говорить онъ о себѣ, не стану приводить многочисленныхъ, относящихся сюда, текстовъ: они болѣе или менѣе извѣстны всѣмъ и найги ихъ не трудно въ любомъ сочиненіи о Filioque, начиная съ Церникавія и до новѣйшихъ. Мнѣнія этихъ отцовъ весьма разнообразны. Къ числу ихъ причисляются и мнѣнія богослововъ, какъ напримѣръ патріарха Фотія, на котораго ссылаются старокатолики въ послѣднемъ отвѣтѣ Роттердамской комиссіи <sup>1)</sup>. Странно, что мой оппонентъ теперь уже не указываетъ, какіе-же именно „отцы церкви“ допускали Filioque и въ чѣмъ именно состояло разнообразіе ихъ мнѣній касательно этого предмета. Раньше онъ приводилъ отрывочныя слова изъ нѣкоторыхъ святоотеческихъ твореній, но они оказывались совершенно чуждыми филиоквистической закваски. Мой оппонентъ, очевидно, боится снова быть изобличеннымъ въ навязываніи отцамъ церкви чуждыхъ для нихъ воззрѣній, а потому лукаво и уклонился отъ всякаго цитированія ихъ твореній. Что у *отцовъ и учителей церкви* нѣтъ и слѣда филиоквистическихъ воззрѣній, это внутренне сознаетъ, вѣроятно, самъ г. Кирѣевъ. Мы вѣдь уже видѣли, что, по его собственнымъ словамъ, только у нѣкоторыхъ отцовъ церкви встрѣчаются „выраженія“ <sup>2)</sup>, дающія *лишь* поводъ, а не основаніе, думать, будто они допускали *какую то* генетическую связь между Сыномъ Божіимъ и Духомъ Святымъ. Развѣ такъ можетъ говорить человѣкъ, убѣжденный на достаточныхъ основаніяхъ въ существованіи филиоквистическихъ мыслей у отцовъ и учителей церкви? Но оппонентъ приглашаетъ обратиться къ Церникавію. Послѣдуемъ его приглашенію.

Ссылка на Церникавія оказывается невыгодною только для филиоквистовъ. Вѣдь онъ опровергаетъ ихъ въ своемъ знаменитомъ сочиненіи объ исхожденіи Духа Святаго. Основываясь

<sup>1)</sup> Стран. 103 въ 7 кн. *Христіанскаго Чтенія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Отдѣльныя выраженія, взятые вѣдъ связи съ контекстомъ и съ общимъ воззрѣніемъ какого-либо писателя, сами по себѣ еще *ничего* не говорятъ.

чуть не на тысячѣ мѣстъ изъ 57 восточныхъ писателей первыхъ десяти вѣковъ и изъ 45 западныхъ писателей, онъ доказываетъ, что именно отцы-то и учителя церкви и были совершенно чужды мысли о Сынѣ Божіемъ, какъ о какомъ-либо совиновникѣ бытія Духа Святаго. Положимъ Церникавій, какъ въ высшей степени безпристрастный и добросовѣстный изслѣдователь, не скрылъ того, что нѣкоторые изъ церковныхъ писателей дѣйствительно высказывались въ филиоквистическомъ смыслѣ, но онъ-же и разъясняетъ, что, во-первыхъ, этими писателями являются собственно западные церковные писатели, при томъ жившіе сравнительно въ позднѣйшіе вѣка христіанской эры, а, во-вторыхъ, что и изъ нихъ далеко не у каждого филиоквистическое воззрѣніе выражено съ опредѣленностью и точностью. Но изъ того, что нѣкоторые церковные писатели выражали въ своихъ произведеніяхъ явно ошибочныя мысли, развѣ слѣдуетъ допустимость Filioque хотя бы и въ качествѣ богословскаго мнѣнія? Пусть эти писатели не были осуждены современной имъ церковной властью за свои ложныя воззрѣнія, это ничего не говоритъ въ пользу филиоквистическаго ученія. Тѣ помѣстные церкви, въ которыхъ строго соблюдалось исконное вѣрованіе касательно исхожденія Духа Святаго отъ Отца, могли даже и не знать объ упомянутыхъ воззрѣніяхъ. Послѣднія же и безъ того уже заранѣе осуждены и осуждаются вселенскими соборами, какъ я говорилъ выше. Поэтому, грѣшно г. Кирѣву и его единомышленникамъ не только опираться на несостоятельныя мнѣнія нѣкоторыхъ церковныхъ писателей, и вообще корить ими православныхъ, еслибы въ числѣ этихъ писателей находились нѣкоторые даже и изъ общепочитаемыхъ за что-либо. Викентій Лиринскій справедливо уподобляетъ библейскому Хаму тѣхъ, кто выискиваетъ особенно у уважаемыхъ церковныхъ писателей какія-либо случайныя погрѣшности въ выраженіяхъ или неосторожныя обмолвки и эксплуатируетъ ихъ въ свою пользу, поставляя ихъ кому-либо на видъ <sup>1)</sup>.

Что же касается до ссылки старокатоликовъ на св. патріарха Фотія, то и эта ссылка—плодъ лукавства или явнаго недоразумѣнія. Этотъ достославный и непоколебимый защитникъ

<sup>1)</sup> 7-я гл. въ *Commonitor*.

исконнаго христіанскаго ученія объ исхожденіи Духа Святаго лишь отъ Отца не допускалъ *Filioque* не только въ качествѣ догмата, но и въ качествѣ богословскаго мнѣнія. Это до очевидности ясно, между прочимъ, изъ слѣдующихъ его словъ о *Filioque*. „Они (римско-католики), говоритъ онъ, усиливаются исказить, посредствомъ ложныхъ толкованій и посредствомъ прибавляемыхъ сюда словъ, святой и освященный символъ, который былъ утвержденъ всѣми вселенскими соборами и который обладаетъ непреоборимой силою. О, *дьявольское* измышленіе! Говоря *новости*, они утверждаютъ, что Духъ Святой исходитъ не отъ одного только Отца, но и отъ Сына. Кто *когда-либо* слышалъ подобное слово произносимымъ даже самыми нечестивыми устами *прошедшихъ* вѣковъ? Какой христіанинъ можетъ допускать *двѣ* причины въ Троицѣ, т. е. Отца—причину Сына и Духа Святаго и далѣе Сына—причину того же Духа? Это значитъ разсѣкать на двое божество перваго начала. Это значитъ унижать христіанское богословіе до греческой мѣлологіи и причинять оскорбленіе Троицѣ непостижимой и единой по началу. Да и какъ Духъ Святой можетъ исходить отъ Сына? Если исхожденіе, принадлежащее Отцу, есть совершенное (а оно и есть таковое, потому что есть исхожденіе Бога *совершеннаго* отъ Бога *совершеннаго*), то чтó же это за исхожденіе и отъ Сына и какая его цѣль? Оно есть дѣло пустое и ничтожное. Болѣе того: если Духъ исходитъ и отъ Сына, какъ отъ Отца, то почему-же Сынъ не рождается отъ Духа, какъ и отъ Отца? Пусть скажутъ, чтобы у *нечестивыхъ* все было нечестивое. Сдѣлаемъ еще слѣдующее соображеніе: когда признаютъ *своимъ* Духа то, что Онъ исходитъ отъ Отца, тогда и *своимъ* Сына будетъ то, что Онъ рожденъ отъ Отца. Но такъ какъ латиняне въ своемъ *безуміи* утверждаютъ, что Духъ исходитъ также и отъ Сына, то слѣдуетъ, что Духъ удаленъ отъ Отца большимъ числомъ свойствъ, чѣмъ Сынъ, потому что Духъ, исходя отъ двухъ, есть нѣчто общее Отцу и Сыну. Исхожденіе Духа отъ Отца и Сына становится *своимъ* Духа. Если Духъ болѣе удаленъ отъ Отца, чѣмъ Сынъ, то Сынъ будетъ болѣе близокъ къ субстанціи Отца, чѣмъ Духъ. Таково и было начало дерзкаго *богохульства*, произне-



сеннаго противъ Духа Святаго Македоніемъ, который слѣдовалъ, не вѣдая этого, теоріи и заблужденію тѣхъ, которые учатъ этому въ наши дни. Болѣе того: если у Отца и Сына *все* есть *общее*, то, конечно, то, что относится къ Духу, есть тоже общее, т. е. Сынъ будетъ Богомъ, Царемъ, Творцомъ, Всемогущимъ, Простымъ, безъ внѣшней формы, Безтѣлеснымъ, Невидимымъ и будетъ Всѣмъ самостоятельно. Но если исхождение Духа есть общее Отцу и Сыну, тогда Духъ тоже будетъ исходить изъ самого Себя,—Онъ будетъ Самъ своимъ началомъ, будетъ въ одно и то же время причиною и дѣйствіемъ <sup>1)</sup>. Даже греки въ своихъ басняхъ не доходили до подобнаго измышленія. Еще одно соображеніе: если одному Духу свойственно имѣть отношеніе къ различнымъ началамъ, то Онъ одинъ будетъ имѣть начало *множественное*, а не единое <sup>2)</sup>

Какъ видимъ, всѣ доселѣшніе „аргументы“ г. Кирѣева въ пользу допустимости Filioque хотя бы „на правахъ“ богословскаго мнѣнія уничтожаются сами собою. Онъ, однако, неистощимъ на *такого рода* доводы и приводитъ еще нѣкоторые. Такъ, онъ ссылается на слѣдующія слова *своего* авторитета—Русскаго богослова безъ имени: Въ строгомъ смыслѣ термина: ἐκ πορεύετο ὁ Ἅγιος Πνεῦμα исходитъ отъ Единого Отца (ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς), но это не есть догматъ, а лишь теологумень. Ибо, во-первыхъ, догматъ, установленный на первомъ и второмъ вселенскихъ соборахъ, не можетъ подлежать ни измѣненію, ни дополненію, ни поясненіямъ (чрезъ Сына), ни ограниченіямъ (отъ единого Отца), а, во-вторыхъ, потому, что выраженію: ἐκ μόνου (отъ единого) не только недостаетъ санкціи вселенскаго собора, но ему недостаетъ и той степени авторитетности, какая причисляется выраженію, которое было-бы употребляемо отцами церкви. Фотію *стоило бы* великаго труда оправдать слова: ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς (отъ единого Отца) цитатами изъ творений св. отцовъ <sup>3)</sup>. По поводу

<sup>1)</sup> Патр. Фотій имѣетъ въ виду то, что если исходить изъ того *общаго*, что принадлежатъ Лицамъ Пресв. Троицы, то Третье Ея Лицо должно быть даже самопричиною бытія Своего.

<sup>2)</sup> Стран. 277—279 въ сочиненія о. Ва. Гетте: *Цапство какъ причина раздѣленія церкви* (Перев. К. Е. Истомина).

<sup>3)</sup> Стран. 104 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г. Приводи слова „Русскаго

этихъ словъ Русскаго богослова безъ имени, выставленныхъ г. Кирѣевымъ противъ меня, вынуждаюсь предварительно сдѣлать слѣдующее замѣчаніе. Мой оппонентъ лукаво скрылъ отъ своихъ читателей, что я не ограничился въ своемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо приведеніемъ тѣхъ-же самыхъ словъ, но и довольно подробно опровергъ ихъ на 53—62 страницахъ упомянутаго *Отвѣта* моего. Не желая изъ-за упорно лукавыхъ полемическихъ пріемовъ г. Кирѣева излишне обременять себя и настоящій мой трудъ длинными выписками изъ моего *Отвѣта* г-ну Мишо, сдѣлаю нѣсколько наиболѣе необходимыхъ замѣчаній по поводу приведенныхъ словъ Русскаго богослова безъ имени.

Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что догматъ не подлежитъ и не долженъ подлежать какому-либо измѣненію и дополненію. Отсюда вставка папистами словъ: *Filioque* въ Никеоцареградскій символъ есть не только преступное нарушеніе соборныхъ постановленій касательно неприкосновенности этого символа со стороны самой буквы его, но и ересь въ подлинномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ совершенно извращаетъ ученіе Слова Божія и церковнаго преданія о виновникѣ бытія Духа Святаго. Но измѣняютъ и восполняютъ догматъ и тѣ, кто хотя и не вносятъ въ символъ словъ: *черезъ Сына* (отъ Отца исходящаго), но видятъ въ нихъ изъясненіе догмата и потому придерживаются ихъ при толкованіи его. Тутъ Сынъ Божій мыслится всетаки нѣкоторой, хотя бы и орудный только, причиною бытія Духа Святаго вопреки словамъ Священ. Писанія и Никеоцареградскаго символа, говорящимъ *только* объ Отцѣ, какъ виновникѣ бытія и Третьяго Лица Пресв. Троицы. Въ виду таковыхъ-то измѣненій и восполненій догмата требовалось отъ компетентной церковной власти возстановить и закрѣпить въ общемъ сознаніи истинный его смыслъ, сдѣлавъ это такъ, чтобы онъ былъ для каждого очевиденъ и

Богослова“ изъ 24 кн. *Review*, г. Кирѣевъ указываетъ на 764 страницу, тогда какъ статья занимаетъ 681—712 страницы. На эту *опечатку* указываю *единственно* потому, что г. Кирѣевъ относитъ, повидимому, къ моей недобросовѣстности независѣвшій отъ меня пропускъ частицы: *бы* въ выраженіи: „стоило-бы“ въ томъ мѣстѣ моего *Отвѣта* г-ну Мишо, въ которомъ я цитовалъ слова Русскаго богослова.

совершенно устранялъ собою всяческія лжетолкованія его. Это самое и совершила православная церковь, провозгласивъ и провозглашая, что Духъ Святой исходитъ отъ *одного* Отца. Ученіе это, конечно, не есть новый догматъ въ смыслѣ какого-нибудь измѣненія и дополненія того, что сказано въ Священномъ Писаніи и Никеоцареградскомъ символѣ объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію, но является лишь восстановленіемъ *истиннаго смысла* словъ Свящ. Писанія и символа объ этомъ предметѣ, поправленнаго папистами и ихъ единомышленниками, и огражденіемъ его отъ всякихъ лжетолкованій. Поэтому, Русскій богословъ безъ имени и единомысленный съ нимъ г. Кирѣевъ глубоко ошибаются, говоря, будто православная церковь изреченіемъ: *отъ одного Отца* ограничила смыслъ догмата. Послѣдній самъ собою устраняетъ мнѣніе о томъ, будто Отецъ не есть единая вина Духа Святаго, какъ это достаточно разъяснено мною выше, и слѣдов. самъ собою ограничиваетъ заключающійся въ немъ смыслъ.

Напрасно же утверждаютъ Русскій богословъ безъ имени и г. Кирѣевъ, будто словамъ: *отъ одного Отца* недостаетъ не только соборной санкціи, но и святоотеческой авторитетности. Упомянутыя слова имѣютъ надлежащую санкцію. Во-первыхъ, она даётся „несомнѣнно ясными и точными“ указаніями самаго Никеоцареградскаго символа, отъ кого именно изводится къ бытію Духъ Святой. Во-вторыхъ, вся наличная православно-вселенская церковь Христова исповѣдуетъ, что Духъ Святой исходитъ къ бытію отъ *одного* Отца, а исповѣданіе ея равносильно исповѣданію вселенскаго собора. Но если упомянутыя слова имѣютъ таковую санкцію, то уже странно было бы говорить, что они не обладаютъ святоотеческой авторитетностью. Вѣдь самъ Русскій богословъ безъ имени свидѣтельствуешь, что Отцы и учителя церкви признають Первое Лицо Пресв. Троицы *единственной* причиною бытія Духа Святаго и что они даже при самомъ подробномъ исчисленіи *ипостасныхъ* свойствъ *никогда* не именуютъ Сына Божія *какой-либо* причиною бытія Третьяго Лица Пресв. Троицы <sup>1)</sup>. Не отрицаетъ-же онъ и бывшей для патр. Фотія возможности до-

<sup>1)</sup> Стран. 709 въ XXIV кн. *Revue*.

казать законность изреченія: *отъ одного Отца* цитатами изъ святоотеческихъ твореній, а говорить только, что этому святителю-богослову стоило-бы большого труда доказать этимъ путемъ законность упомянутого изреченія. Что тутъ неизбеженъ большой трудъ, это понятно само собою при обилии святоотеческихъ твореній и при своеобразномъ изложеніи мыслей во многихъ изъ нихъ. Съ другой стороны, дѣло вѣдь—не столько въ тѣхъ доказательствахъ, какія можетъ единичное лицо привести изъ святоотеческихъ твореній въ пользу мысли объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца, сколько въ православномъ общецерковномъ воззрѣніи на сущность святоотеческаго ученія объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому. Воззрѣніе-же это ясно для cadaго изъ того, что, по неоспоримому убѣжденію церкви, она учитъ объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца, слѣдуя святоотеческому преданію. Русскій же богословъ безъ имени, какъ мы сейчасъ видѣли, съ своей стороны въ сущности подтверждаетъ основательность этого убѣжденія, если можетъ быть рѣчь о такомъ подтвержденіи по отношенію къ тому, что составляетъ высшій авторитетъ по сравненію съ чьими-либо частными мнѣніями. А отсюда само собою ясно, что г. Кирѣевъ и его безымянный Авторитетъ лишь по странной непоследовательности, только въ силу *нелогичности* своей, говорятъ, будто ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца есть лишь теологуменонъ, т. е. лишь мнѣніе многихъ отцовъ церкви, а не общеобязательное ученіе. Напротивъ, коль скоро, по свидѣтельству самого Русскаго богослова безъ имени, всѣ отцы и учителя церкви признаютъ Первое Лицо Пресв. Троицы единственной причиною бытія Третьяго Ея Лица и устраняютъ какое-либо совиновничество Сына въ актѣ изведенія Духа къ бытію, то уже изъ этого одного явствуетъ, что означенное ученіе есть догматъ, а не богословское мнѣніе. Вѣдь неоспоримо, что догматомъ должно признавать въ области вѣры и то, о чемъ единодушно свидѣтельствуетъ въ особенности отцы и учителя церкви, а не просто писатели ея.

Наконецъ, г. Кирѣевъ заимствуется у своего таинственного Авторитета и слѣдующими аргументами въ пользу Filioque.

Никто изъ понимающихъ дѣло не имѣетъ права, говорить Русскій богословъ безъ имени, запретить мнѣ придерживаться теологумена, какъ моего частнаго, личнаго мнѣнія, если этотъ теологуменъ высказанъ хотя бы однимъ отцомъ церкви и если компетентное церковное сужденіе не объявило его заблужденіемъ <sup>1)</sup>. Съ другой стороны, причиною отдѣленія Запада отъ Востока было не Filioque, а папа съ его притязаніями. Замѣчательно, что общеніе въ таинствахъ существовало даже и тогда, когда Filioque превратилось изъ богословскаго мнѣнія въ догматъ. На этомъ основаніи Filioque и теперь не можетъ служить препятствіемъ къ взаимообщенію <sup>2)</sup>. Имѣя въ виду послѣднюю мысль своего Авторитета, г. Кирѣевъ упрекаетъ меня за то, что я не счелъ нужнымъ упомянуть о ней въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо <sup>3)</sup>.

Этого упрека, думаю, не сдѣлалъ-бы мнѣ даже и этотъ мой оппонентъ, еслибы онъ не скрылъ отъ читателей сказаннаго мною въ *Отвѣтъ* г-ну Мишо по поводу словъ Русскаго богослова безъ имени о томъ, будто бы старокатолики имѣютъ право держаться Filioque на томъ основаніи, что нѣкоторые изъ позднѣйшихъ западныхъ писателей высказывали филиоквистическое воззрѣніе, и будто разрывъ между Западомъ и Востокомъ произошелъ помимо Filioque. Коль скоро доказано мною, что филиоквистическое ученіе, въ какую бы форму ни облекалось и кѣмъ-бы ни высказывалось, есть заблужденіе, измѣна церковному преданію, то уже этимъ самымъ была доказана недозволительность кому бы то ни было держаться его особенно теперь, когда оно окончательно и торжественно осуждено православной церковію по отпаденіи отъ ней римско-католицизма. А если восточная церковь не малое время находилась въ общеніи съ Западной церковью, не смотря на то, что въ послѣдней появилось и постепенно утверждалось заблужденіе по вопросу объ исхожденіи Духа Святаго, то это объясняется отнюдь не равнодушнымъ отношеніемъ Восточной церкви къ этому заблужденію, а тѣмъ, что, какъ видно изъ

<sup>1)</sup> Стран. 107 въ 7 кн. *Христ. Читенія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Ibid. стран. 105 и 107—108.

<sup>3)</sup> Ibid. стран. 108.

заявленій св. Максима Исповѣдника, кардинала Рустика и другихъ, она не малое время лишена была твердаго основанія видѣть въ распростраившемся на Западѣ Filioque ученіе собственно объ исхожденіи Духа и отъ Сына по бытію. Авторитетные люди, каковъ напримѣръ св. Максимъ Исповѣдникъ, свидѣтельствовали предъ Восточной церковію, что подѣ Filioque и Per-Filium западные христіане разумѣютъ собственно посыланіе Духа въ міръ Отцомъ и Сыномъ или Отцомъ чрезъ Сына, а отнюдь не происхожденіе Духа. Что же удивительнаго въ томъ, что представители Восточной церкви не только не прерывали общенія съ Западной церковью долгое время, но даже и не входили въ какія—нибудь пререканія съ представителями послѣдней изъ—за Filioque? Пока настоящее положеніе дѣла не выяснилось окончательно, пока надежды на возвращеніе Западной церкви къ истинѣ не были совершенно потеряны, до тѣхъ поръ такой образъ дѣйствій со стороны представителей Восточной церкви былъ естественнымъ и полезнымъ. Изъ этого, однако, отнюдь не слѣдуетъ, будто вопросъ о Filioque не былъ одною изъ важнѣйшихъ причинъ разрыва Восточной церкви съ Западной церковью <sup>1)</sup>. Вотъ что значитъ въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо.

Изъ сказаннаго мною само собою ясно, что даже общеніе въ таинствахъ не могло не существовать нѣкоторое время между этими церквами и тогда, когда въ Западной изъ нихъ мало-по-малу превращали Filioque изъ богословскаго мнѣнія въ догматъ. Церковно-историческія изслѣдованія вполне подтверждаютъ сказанное мною. Кромѣ выше упомянутыхъ фактовъ, сошлюсь еще на болѣе важные изъ нихъ.

Въ самой Западной церкви раздавались протесты противъ лжеученія объ исхожденіи Духа Святаго и отъ Сына или чрезъ Сына къ бытію. Они нерѣдко исходили отъ самыхъ вліятельныхъ представителей Западной церкви и даже отъ лица самихъ папъ ея. Достаточно указать хотъ на то, что писалъ знаменитый Алкуинъ, предостерегая братьевъ Ліонскихъ отъ этого лжеученія. „Возлюбленные братья, говоритъ онъ, берегитесь Испанскаго заблужденія (Filioque), слѣдуйте въ вѣрѣ по сто-

<sup>1)</sup> Стран. 81 въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо.

памъ святыхъ отцовъ и будьте соединены святѣйшимъ единствомъ вселенской церкви“ <sup>1)</sup>). Извѣстно также, что Аквилейскій патріархъ Павлинъ даже на помѣстномъ въ 791 году соборѣ осудилъ допущенную въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ вставку Filioque въ Никеоцареградскій символъ. Всякому-же богослову вѣдомо и то, что папа Левъ III-й не только отказалъ императору Карлу въ его настойчивомъ требованіи, чтобы Filioque было формально внесено въ упомянутый символъ, но и для охраненія послѣдняго отъ порчи приказалъ начертать его на двухъ серебряныхъ доскахъ по гречески и по латыни и поставить ихъ въ базиликѣ св. Петра съ надписью: „я, Левъ, поставилъ это по любви къ православной вѣрѣ и для охраненія ея“. Чтò бы ни говорили современные приверженцы филиоквистическаго ученія, но этими словами оно осуждалось и какъ богословское мнѣніе. Изъ надписи ясно слѣдуетъ, что православная вѣра въ этомъ отношеніи состоитъ въ признаніи только Отца виною бытія Духа Святаго и должна быть неприкосновенна, а филиоквистическое ученіе вѣдъ не совмѣстно съ нею и подрываетъ ее. Всякій мыслящій и бесспорно добросовѣстный человѣкъ понимаетъ, что нельзя одновременно вѣровать въ единую причину бытія Духа Святаго и въ то же время признавать Сына Божія совинковникомъ бытія Его. Папа-же своей надписью и призываетъ къ искренней *отъ* въ то, чтò сказано въ Свящ. Писаніи и въ Символѣ объ исхожденіи Духа Святаго, тѣмъ самымъ порицая всякое двоедушіе, не совмѣстимое съ таковой вѣрою. Но говорятъ, что папа Левъ III окончательно не отвергнулъ Filioque предъ посланниками императора Карла и, значить, призналъ его за допустимое богословское мнѣніе. Такъ какъ папы вообще наклонны „политиканствовать“ и въ дѣлахъ вѣры, а Левъ III-й даже вынуждался обстоятельствами заискивать предъ упомянутымъ могущественнымъ императоромъ, то нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что онъ съ строгой опредѣленностью и точностью не выразилъ своего взгляда предъ императорскими послами. Тѣмъ не менѣе даже и они должны-бы были понять болѣе чѣмъ прозрачный намѣкъ на истинный взглядъ папы по

<sup>1)</sup> Epist. 69.

филоквистическому вопросу,—намѣкъ, выразившійся въ упомянутой надписи, коль скоро узнали о ней. Уже вслѣдствіе указанныхъ здѣсь фактовъ представители Восточной церкви не могли быть твердо убѣждены въ томъ, что лжеученіе объ исхожденіи Духа Святаго и отъ Сына укоренились въ Западной церкви и грозить перейти даже на степень догмата.

Въ виду указанныхъ и другихъ многочисленныхъ протестовъ разнаго рода, заявлявшихся противъ Eilioque на самомъ Западѣ, не только нельзя было прерывать общенія въ таинствахъ съ западной церковью, но и рискованно было вмѣшиваться въ такое дѣло, которое могло получить благопріятный исходъ отъ усилій со стороны лучшихъ членовъ этой-же самой церкви. Если возьмемъ во вниманіе крайне ревнивое отношеніе папъ къ своей власти и вообще издавна отличающій римско-католическую іерархію духъ честолюбиваго преобладанія и господства, то поймемъ, что вмѣшательство іерарховъ Восточной церкви могло-бы повлечь за собою гораздо раньше тѣ прискорбныя событія, которыя потомъ произошли.

Есть достаточное основаніе думать, что даже и патріархъ Фотій до извѣстнаго времени не зналъ истиннаго положенія филоквистическаго вопроса на Западѣ. Объ этомъ свидѣлствуетъ исповѣданіе вѣры, которое было отправлено имъ по восшествіи на патріаршескій престолъ папѣ Николаю I-му. Излагая въ этомъ исповѣданіи чисто-православное ученіе и объ исхожденіи Духа Святаго, св. Фотій, между прочимъ, замѣчаетъ: „мы рѣшили въ кратцѣ выгравировать, какъ на мраморѣ, нашу вѣру, которая есть также и *ваша*“ <sup>1)</sup>. Заподозрить же этого великаго мужа, отличавшагося возвышенными нравственными качествами и прямою характера, въ какой-либо не искренности было-бы грѣхомъ и нелѣпостью. Нужно думать, что онъ узналъ объ истинномъ положеніи филоквистическаго вопроса на Западѣ только тогда, когда папскіе миссіонеры, прибывши къ болгарамъ, чтобы отвлечь ихъ отъ константинопольской къ римской каедрѣ, стали распространять среди болгаръ разныя лжеученія и въ ихъ числѣ филоквистическую доктрину. Узнавъ объ этомъ, патр. Фотій не остановился предъ энергическимъ протестомъ и противъ ней, по-

<sup>1)</sup> Страв. 231 въ пят. сочиненіи о. Вл. Гетте.



влекшимъ за собою временный разрывъ между Восточной и Западной церквами. Неудивительно, что и послѣ этого событія возстановлялось до извѣстнаго времени общеніе въ таинствахъ между ними. Дѣло-въ томъ, что сами папы, слѣдовавшіе за Николаемъ I-мъ, неоднократно измѣняли свое отношеніе къ *Filioque*. Така, напримѣръ, при папѣ Іоаннѣ XIII-мъ была торжественно осуждена сдѣланная на Западѣ прибавка *Filioque* къ символу. Осужденіе это состоялось въ 879 году на шестомъ засѣданіи собора, на которомъ присутствовали и уполномоченные отъ папы легаты, произнесшіе вмѣстѣ съ представителями Восточной церкви упомянутое осужденіе <sup>1)</sup>. Мало того: папа въ письмѣ къ патріарху Фотію называлъ *богохульствомъ* филиоквистическое ученіе и увѣрялъ, что было-бы клеветою утверждать, будто онъ раздѣлялъ и раздѣляетъ это лжеученіе <sup>2)</sup>.

Такимъ образомъ, напрасны и несправедливы увѣренія Русскаго богослова безъ имени и г. Кирѣева, будто общеніе въ таинствахъ между Восточной и Западной церквами продолжало существовать и тогда, когда на западѣ филиоквистическое ученіе *было возведено* даже на степень догмата и когда на Востокѣ *знали* объ этомъ. Приведенные мною безспорные факты свидѣтельствуютъ о совершенно другомъ. Изъ разсужденій-же патріарха Фотія, выше приведенныхъ мною, видно, что православная церковь не можетъ имѣть общенія въ таинствахъ даже и съ тѣми, которые держатся *Filioque* лишь въ качествѣ богословскаго мнѣнія, такъ какъ они несомнѣнно посягаютъ на чистоту и неприкосновенность церковно-вселенскаго ученія объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца.

Не менѣе опровергается историческими фактами и та мысль г. Кирѣева и его безымяннаго Авторитета, будто окончательный прискорбный разрывъ между Восточной и Западной церквами произошелъ только изъ-за папскихъ притязаній, а не и изъ-за *Filioque* въ тоже время. Несомнѣнно, что эти притязанія имѣли громадное значеніе въ дѣлѣ разрыва между Восточной и Западной церквами. Но почему первая изъ нихъ

<sup>1)</sup> Стран. 293 и 294 въ сочиненіи г. профессора А. П. Лебедева: *Исторія раздѣленія церквей въ IX, X и XI вѣкахъ* (М. 1900 г.).

<sup>2)</sup> Стран. 283—285 въ цитов. сочиненіи о. Вл. Гетте.

придавала великое значеніе этимъ притязаніямъ? Сколько потому, что они сами по себѣ были антиправославны, противны ученію Свящ. Писанія и церковнаго преданія, существеннѣйшимъ и вѣковѣчнымъ каноническимъ постановленіямъ вселенскихъ соборовъ, столько-же и потому, что съ этими притязаніями органически связано было у папъ, какъ мы видѣли на примѣрѣ уже болгаръ, стремленіе навязывать римско-католическія заблужденія и вообще новшества чадамъ православной церкви и чрезъ то исказить ея истинное вѣроученіе. Коль скоро лучшіе представители Восточной церкви не возстали-бы противъ папскаго властолюбія и честолюбія, то папы сѣумѣли-бы добиться осуществленія и упомянутого стремленія по крайней мѣрѣ въ крайне значительныхъ размѣрахъ. Все это очень хорошо понимали доблестные патріархи: св. Фотій и Михаилъ Керуларій, а потому и рѣшились, конечно, съ великой скорбью въ душѣ прервать всякое общеніе съ папствомъ особенно въ виду крайняго упрямства и нахальства тогдашнихъ замѣстителей папскаго престола.

Что не просто одно властолюбіе папъ, но и Filioque было причиною вынужденнаго отдѣленія Востока отъ Запада, это извѣстно всѣмъ и высказывается всѣми, кто добросовѣстно занимался изслѣдованіемъ причинъ раздѣленія церквей и кто, вопреки Русскому богослову безъ имени и г. Кирѣеву, гнушается всякой фальши. Въ подтвержденіе моихъ словъ достаточно сослаться на два-три примѣра. Такъ, во второй части *Христ. Чтенія* за 1854 годъ помѣщено изслѣдованіе подъ заглавіемъ: „Историческій взглядъ на постепенное отдѣленіе Западной церкви отъ Православно-восточной“. Сколько мнѣ извѣстно, это почтенное изслѣдованіе принадлежитъ перу нынѣ занимающаго постъ Духовника Ихъ Императорскихъ Величествъ, о. протопресвитера, Г. Л. Янышева. Кто дастъ себѣ трудъ ознакомиться съ этимъ изслѣдованіемъ, тотъ и самъ увидитъ, что Filioque дѣйствительно имѣло важное значеніе въ отдѣленіи Западной церкви отъ Православно-восточной церкви (стр. 219—256). Въ сочиненіи о. Вл. Гетте: „Папство какъ причина раздѣленія церквей“ прямо говорится, что, на примѣрѣ, патріархъ Михаилъ Керуларій выставялъ Filioque въ качествѣ даже наиболѣе тяжкаго грѣха со стороны

папства <sup>1)</sup> и что причины раздѣленія церквей заключались не въ папскихъ только притязаніяхъ, но и въ вводимыхъ папами новшествахъ въ исконное церковное вѣроученіе <sup>2)</sup>. Изъ только-что выпедшаго сочиненія г. профессора А. П. Лебедева: „Исторія раздѣленія церкви въ IX-мъ, X и XI вѣкахъ“ точно также видимъ, что въ ряду причинъ, приведшихъ къ отпаденію Западной церкви отъ Православно-восточной церкви, Filioque было одною изъ важнѣйшихъ <sup>3)</sup>.

Изъ того, что сказано мною въ настоящей главѣ, получается слѣдующій общій выводъ. Ученіе Слова Божія и Никеоцареградскаго символа объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца есть собственно ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца. Этимъ ученіемъ безусловно порицается и осуждается, какъ прямо противная ему, мысль о какомъ-либо соучастіи Сына Божія въ изведеніи Третьяго Лица Пресв. Троицы къ бытію, хотя бы эта мысль находила себѣ пріютъ лишь въ области богословско-философскаго мудрствованія. Наличная Православно-вселенская церковь Христова учитъ объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца къ бытію въ строжайшемъ согласіи какъ съ Словомъ Божиимъ и съ Никеоцареградскимъ символомъ, такъ и съ святоотеческимъ воззрѣніемъ. Римско-католическая „церковь“ отпала отъ единой истинной церкви Христовой и по причинѣ своего филиоквистическаго ученія. Для чьего-либо общенія съ наличной Православно-вселенской церковью Христовою предварительно требуется полное отреченіе отъ Filioque, какъ бы оно ни понималось: въ томъ-ли смыслѣ, что Сынъ есть сопричина или вторая причина бытія Духа Святаго, или же въ томъ, что Сынъ есть условіе исхожденія Третьяго Лица Пресв. Троицы къ бытію. Отвергать Filioque, какъ догматъ, и держаться его, какъ богословскаго мнѣнія, значитъ быть непослѣдовательнымъ и двоедушничать. Тотъ фактъ, что нѣкоторые изъ церковныхъ писателей высказывались въ филиоквистическомъ смыслѣ, говоритъ только объ ихъ заблужденіи въ этомъ случаѣ, вторить каковому заблужденію было-бы странно и предосудительно.

*Профессоръ А. Гусевъ.*

(Продолженіе будетъ).

<sup>1)</sup> Стран. 298.

<sup>2)</sup> Ibid. стран. 221 и друг.

<sup>3)</sup> Стран. 341 и 342.

---

## Приготовленіе древняго міра къ принятію христіанства.

Переводъ съ англійскаго сочиненія Р. М. Уенли: The Preparation  
for Christianity in the ancient world.

(Продолженіе \*).

Г Л А В А VI.

### Приготовленіе внѣшняго міра.

„Это ве въ углу происходило“ Дѣян. XXVI 26.

„Въ тѣ дни вышло отъ Кесаря Августа повелѣніе, сдѣлать перепись по всей землѣ... И пошли всѣ записываться... Пошелъ также и Іосифъ... записаться съ Маріей... Когда же они были тамъ; наступило время родить ей. И родила сына своего первенца“. Къ какой переписи относится замѣчаніе ев. Луки, для нашего разсужденія это имѣетъ мало значенія. Важный пунктъ въ этомъ замѣчаніи тотъ, что Святая Земля была поглощена обширной Римской имперіей. Разсматривая религіозныя событія въ связи съ всеобщей исторіей, можно сказать, что постепенное расширеніе Римскаго владычества и слѣдствія, произведенныя имъ,—составляютъ собой приготовленіе внѣшняго міра для религіи Христа. Подобно другимъ организующимъ эпохамъ, Латинское господство было блестящимъ слѣдствіемъ многовѣковаго труда, отмѣченнаго жестокими кровопролитіями и многочисленными преступленіями. Но такъ какъ это медленное слѣдствіе двигалось къ своему удивительному концу, то событія слѣдовали одно за другимъ съ поразительной быстротой и на пространствѣ одного столѣтія цивилизованный міръ

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 10.

измѣнилъ совершенно свою фізіономію. Это измѣненіе стало весьма замѣтнымъ въ послѣдніе пятьдесятъ лѣтъ. Два безсмертныхъ имени, вокругъ которыхъ группируется этотъ періодъ,—это Кай Юлій Цезарь (100—44 до Р. Х.) и Августъ Цезарь (63 до Р. Хр.—14 по Р. Хр.). Одинъ военный геній, сдѣлавшій Имперію тѣмъ, чѣмъ она была, какъ территориальное единство; другой—административный геній, имѣющій мало себѣ подобныхъ и никѣмъ непревзойденный, далъ окончательную форму этому политическому организму.

Когда мы сравнимъ Римскую Имперію съ современными государствами, то замѣтимъ между ними большое различіе. Большія современные государства отличаются имъ специально присущими чертами; каждое обладаетъ какою-нибудь особенностью, которой оно служитъ общему дѣлу цивилизаціи. Далѣе, значительная часть изъ многихъ ихъ подданныхъ не принимаетъ участія въ движеніи человѣческаго благосостоянія. Совершенно другое представлялъ Римъ. Во всѣхъ отношеніяхъ его область совпадала съ цивилизованнымъ міромъ того времени; будущій прогрессъ человѣческой расы—въ какомъ-бы отношеніи мы его ни рассматривали—политическомъ ли, научномъ, религіозномъ и соціальномъ—лежалъ въ рукахъ народовъ, которыми онъ управлялъ. Все, что было достойнаго и значительнаго, въ настоящемъ или будущемъ, было собрано въ его предѣлахъ. Какъ никогда не случалось впослѣдствіи, одно государство могло законно отождествляться съ міромъ. Таково было историческое положеніе, каковы же его слѣдствія?

Августъ не только былъ первымъ Императоромъ, но и первымъ римляниномъ, сознавшимъ важность государственной политики. До него провинціи были подчинены весьма жестокому и неполитическому управленію. Въ особенности они страдали отъ налоговъ. Проконсулы, назначавшіеся въ провинціи, часто смотрѣли на свое положеніе какъ на удобный случай обогащенія на счетъ несчастнаго народа. При такихъ обстоятельствахъ неизбежно росло неудовольствіе и чувство единства съ Римомъ начинало сильно ослабѣвать. Августъ хорошо понималъ это и постѣпшилъ ввести реформу. Онъ установилъ болѣе либеральную, болѣе раціональную и несравненно болѣе государственную

политику, и хотя многочисленныя злоупотребленія оставались еще, однако сдѣлано было много хорошаго. Однимъ словомъ, провинціальныя правители нашли, чего никогда не было при Республикѣ, что властная рука Цезаря положила предѣлъ ихъ своеволію и начали бояться трибунала, которому они должны были давать отчетъ въ своемъ управленіи. Многія изъ событій, случившихся въ управленіе Пилата при жизни нашего Господа, прямо обязаны своимъ возникновеніемъ этой причинѣ. Весьма возможно, что эта причина оказала немаловажное вліяніе на осужденіе Иисуса Христа на постыдную и варварски—жестокую смерть разбойника.

Но вмѣстѣ съ этимъ зарождался и другой родъ политики. Успѣхъ Римской провинціальной администраціи вошелъ въ пословицу именно потому, что она умѣло дѣйствовала въ этомъ щекотливомъ вопросѣ. Можно указать только немного случаевъ, гдѣ бы Римляне стремились силой уничтожить мѣстные обычаи, особенно связанные съ религіей различныхъ народовъ. Ихъ усилія направлялись на то, чтобы ввести Римское управленіе какъ можно съ меньшими неспріятностями. Однако, эта политика служила прикрытіемъ другой цѣли, упорно преслѣдуемой. Распространеніемъ привилегій Римскаго гражданства императоры надѣялись укротить проявленія національных чувствъ. Они сознательно пытались замѣнить древне-національную гордость объединеніемъ покоренныхъ народовъ въ великое цѣлое новой имперіи. И въ этомъ, кромѣ Іудей и Египта, достигли поразительнаго успѣха. Самое величіе Имперіи, громадность ея территоріи, блескъ прошедшихъ подвиговъ Рима—все это дѣйствовало, какъ могучій рычагъ. У писателя, такого характернаго грека, какъ Плутархъ—ближайшаго современника всѣхъ Ново-Завѣтныхъ писателей—мы находимъ многіе и значительные слѣды глубокаго впечатлѣнія, производимаго совершавшимися фактами.

„Римскій міръ“, какъ его называютъ, дѣйствовалъ также въ этомъ направленіи. Освобожденіе отъ постоянной войны, уничтоженіе всякихъ случаевъ для взаимныхъ несогласій, прекращеніе борьбы между внутренними партіями и, какъ слѣдствіе, чувство облегченія отъ всѣхъ страховъ за личное существова-

ніе—все это приводило тысячи людей къ покорности власти единой, всемогущей волѣ, которая въ своихъ собственныхъ интересахъ положила конецъ волненіямъ. Итакъ, несмотря на соединеніе самыхъ разнообразныхъ, даже враждебныхъ элементовъ, міръ быстро дѣлался единымъ, какимъ никогда прежде не былъ.

Развитіе всемірнаго союза—„универсализма“ составляетъ первую главную услугу, оказанную Римской Имперіей въ приготовленіи къ христіанству. Безъ этого обширнаго и вмѣстѣ однороднаго единства, приготовленнаго для его воспріятія Божественнымъ промышленіемъ, Христіанство никогда бы не распространилось за узкіе предѣлы страны его происхожденія, гдѣ море, пустыня и горы являлись такими хорошими стражами. Единство Имперіи или скорѣе ея главные качества требуютъ для своего пониманія объясненія. Эти качества могутъ быть хорошо раздѣлены на двѣ группы—одну внѣшнюю, представляющую качества политическаго тѣла; другую внутреннюю, представляющую качества, относящіяся къ духу цивилизаціи.

Употребляя современное выраженіе, мы скажемъ, что Римская имперія была вмѣстѣ континентальной и морской силой—континентальной—по отношенію ко всѣмъ землямъ, которыми она управляла, морскою—по отношенію къ Средиземному морю. Для того чтобы уничтожить тѣ препятствія къ единенію, которыя лежали въ обычаяхъ и чувствахъ, и были болѣе трудныя для измѣненія, чѣмъ территоріальныя преграды,—которыя съ незапамятныхъ временъ отдѣляли одну націю отъ другой,—для этого нужно было дать множество средствъ для сношеній. А это успѣшно могло совершиться только тогда, когда бы царствовалъ миръ и страхъ его нарушенія отсутствовалъ. Какъ мы видѣли, Римъ обезпечилъ эти условія въ большую часть своего владычества. Намъ можетъ показаться страннымъ, тѣмъ не менѣе это истина, что съ конца Римскаго императорскаго періода до второй четверти настоящаго столѣтія, путешествіе было болѣе затруднительно, чѣмъ въ рассматриваемый нами періодъ. Другими словами, въ эти промежуточные вѣка чело- вѣкъ никогда не пользовался такими удобствами, какъ тогда. Чтобы найти нѣчто подобное современному передвиженію че-

ловѣка, мы должны возвратиться за девятнадцать столѣтій назадъ. Непохожія въ другихъ отношеніяхъ, эти два періода представляютъ нѣкоторое сходство во всемъ, что касается существенныхъ условій путешествія. Безопасность и превосходныя средства сообщенія характеризуютъ оба періода. Римскіи міръ давалъ одно, Римскія дороги представляли другое. До тѣхъ поръ, пока не былъ изобрѣтенъ локомотивъ и пароходъ, путешествіе на далекія разстоянія никогда не совершалось такъ быстро, какъ во времена цезарей. Мы знаемъ о высокихъ Римскихъ чиновникахъ, что они были способны пріѣхать изъ южной Испаніи въ Римъ за недѣлю; говоря вообще, эта краткость пзумительна. Великія артеріи сообщенія устраивались и охранялись непобѣдимой силой. Все по нимъ проходило въ безопасности и даже, принимая въ расчетъ наше время, съ сравнительной быстротой. Сношенія, говоря сравнительно, были легки, путешествіе не являлось такимъ ужаснымъ по трудности, какимъ оно можетъ намъ казаться. Далѣе, Римскіе императоры заботились и о морскихъ путяхъ. Много лѣтъ мѣшали водному сообщенію между Востокомъ и Западомъ пираты, которые нападали на суда, нагруженные богатствами Сиріи, Аравіи и Египта, дѣлая этимъ торговлю небезопасною и невыгодною. Но единая воля императора, опираясь на силу, изгнала пиратовъ изъ ихъ излюбленныхъ мѣстъ и, какъ бы силой волшебства, Средиземное море стало также безопаснымъ, какъ теперь Атлантическій океанъ. Такъ Западъ и Востокъ начали свободно сноситься другъ съ другомъ, пріобрѣтать то знакомство, которое производитъ мѣновая торговля. Итакъ, императорское правительство, обладая морской и континентальной силой, дало возможность широкаго развитія путешествій и торговли, которыя могли теперь предприниматься въ полномъ сознаніи безопасности. Путь для космополитизма былъ открытъ, необходимость посылки Римскихъ солдатъ и администраторовъ во всѣ части имперіи знакомила многихъ съ этими новыми средствами сношенія, убѣждала многихъ въ ихъ безопасности и быстротѣ. Провинціалы пріобрѣтали привычку ѣздить въ столицу Имперіи; здѣсь они имѣли случаи для встрѣчъ со всѣми родами и видами людей. Римляне посылали своихъ сыновей въ Грецію для окончательнаго воспитанія. И большой путь, въ



составъ котораго входили: Греція, Египетъ, Италія и иногда Галлія, не былъ для всѣхъ неизвѣстенъ. Обстоятельства шли къ тому, чтобы уничтожить то средостѣніе, которое отдѣляетъ одну націю отъ другой и большія бреши въ этой исключительности были пробиты распространеніемъ Римскаго гражданства съ его опредѣленными законами привилегіями. Говоря это, мы пока на дѣло смотрѣли съ внѣшней стороны.

Если же мы обратимся къ болѣе внутреннимъ связямъ цивилизаціи, то откроется подобное же явленіе. Самыя превосходныя средства сообщенія, самый широко-распространенный обычай путешествовать имѣли бы мало значенія—какъ дѣйствительно современное положеніе показываетъ,—если бы люди не могли вступать въ болѣе близкія отношенія; единственное средство для этого заключается въ языкѣ. И этому Римская Имперія хорошо служила. Возьмите императорскій городъ, центръ обширной имперіи, и вы можете сказать, что на его востокѣ одинъ языкъ, а на его западѣ другой—были общепонятны. Какъ цивилизація еще и теперь показываетъ, Испанія и Франція, Италія и Британія и въ меньшей степени, Германія, развивали свою культуру чрезъ посредство Латинскаго языка. Малая Азія, Большая Азія, Эллада, Сирія, Финикія, Палестина, Египетъ нашли въ греческомъ языкѣ свой общій языкъ. Здѣсь были даны средства общенія болѣе могущественнаго, болѣе глубокаго, чѣмъ какое могли придумать самыя все-сильныя правители, Римъ самъ сдѣлался двуязычнымъ. Всякій образованный человѣкъ, рожденный въ латинской семьѣ, стремился изучить Греческій языкъ, подобно тому, какъ русскій теперь долженъ изучать французскій или англійскій, если онъ не желаетъ быть отрѣзаннымъ отъ современной культуры. Греческій языкъ сдѣлался такимъ распространеннымъ, что многіе ученые люди, напр. Плутархъ, не чувствовали никакого затрудненія безъ знанія латинскаго языка, даже въ самомъ Римѣ чувствовали себя, какъ дома, такъ что не находили никакого побужденія изучать другой языкъ. Греки дали не только законы, но и языкъ побѣдителямъ.

Разсматривая Греко-римскую цивилизацію съ общей точки зрѣнія, можно сказать, что она стремилась стать менѣе провинціальной и обособленной (партикуляристической), но болѣе

международной и всемірной. Греко-Римская культура развивалась всюду. Соединеніе Греческихъ идей съ Римскимъ характеромъ произвело новыя черты ни исключительно греческія, ни исключительно римскія, но смѣшеніе тѣхъ и другихъ. Можно сказать, что эта смѣшанная цивилизація соприкасаясь тамъ и сямъ съ идеями Востока, господствовала надъ всѣми провинціями по берегамъ Средиземнаго моря. Болѣе медленно въ однихъ странахъ, чѣмъ въ другихъ, но всетаки вездѣ, это единство духа чувствовалось и сознавалось. Одинаковость идеаловъ, тождественность критеріевъ—все это стремилось организовать міръ не только въ политическое, но и социальное единство. „Богъ“, прекрасно говоритъ Оригенъ, „приготовилъ народы для Своего ученія и устроилъ такъ, чтобы всѣ народы повиновались одному Римскому императору: ибо, если бы было много царей и націй чуждыхъ другъ другу, то было бы трудно для Апостоловъ сдѣлать то, что повелѣлъ имъ Иисусъ, говоря: „Шедше, научите вся языки“. Хорошо извѣстно, что Иисусъ родился въ царствованіи Августа, который соединилъ въ одну имперію великое множество разсѣянныхъ обитателей міра“. Сравнительно краткій періодъ, прошедшій между основаніемъ имперіи и зарожденіемъ христіанства, можетъ показаться краткимъ для достиженія результатовъ, такъ глубоко вліятельныхъ и такъ широко-распространенныхъ. Но мы напомнимъ, что культурное объединеніе началось съ необыкновенной задачи Александра Великаго—„эллинизовать міръ“. Онъ не дожилъ до исполненія своихъ желаній, но данное имъ начало распространенію греческихъ идей никогда не было прерываемо и съ годами Греція дѣлалась все больше и больше „учителемъ Римскаго міра“ на добро и зло. Задача ранней имперіи была дать единство или приготовить міровой союзъ (универсальность)—познакомить человѣчество съ болѣе или менѣе тождественною цивилизаціею. Это и было совершено за поколѣніе до Христа, совершено съ замѣчательной легкостью и успѣхомъ, несмотря на громадныя препятствія. Сосредоточеніе силы въ рукахъ единой власти явилось именно лѣкарствомъ для тѣхъ волненій, смятеній и неурядицъ, которыя такъ явно снѣдали весь міръ въ послѣдніе дни Римской республики. И это объединеніе управленія, и это единство цивилизаціи нашли свое воплощеніе въ пер-

вомъ императорѣ—Цезарѣ. Онъ направилъ свой блестящій геній къ систематическому объединенію всѣхъ громаднѣхъ пріобрѣтеній многихъ вѣковъ въ одинъ согласный организмъ. И время требовало этого объединенія. Только необходимъ былъ личный вѣсъ одной признанной главы; условія, необходимыя для ея самовыраженія, уже были созданы особеннымъ духомъ Римскаго патріотизма; необходимый социальный, религіозный и интеллектуальный капиталъ былъ уже принесенъ Греціей и въ нѣкоторой степени восточнымъ умомъ; дикія племена Галловъ и Германцевъ влили свою жизнедѣтельную кровь въ вены изношеннаго общества. Императору оставалось только привести эти разнохарактерные народы къ сознанию ихъ единства и къ правильному пониманію тѣхъ благодѣяній, которыя давала имъ имперія. Итакъ все клонилось къ тому, чтобы явилась и всемірная религія въ этомъ всемірномъ царствѣ. Различныя и противоположныя во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, Царства Божіе и царство этого міра, были одно въ своей единственной особенности.

Римская имперія могла быть названа теперь однимъ тѣломъ безъ жизни. Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что распространившееся чувство надежды, радостныя ожиданія возвеличивали и прославляли подвиги Августа. Міръ былъ ослабленъ войною, и вотъ онъ получилъ драгоцѣнный даръ мира; внезапный поворотъ отъ слабой и децентрализованной политики къ сильному центральному управленію, увѣренному въ себя, оживилъ націю, давъ имъ многія основанія гордиться своей имперіей. Сверхъ того, всѣ эти чувства національной гордости поддерживались и развѣивались императоромъ, который, стоя во главѣ государства, чувствовалъ свою силу и значеніе, какого прежде никто не имѣлъ. Взявши въ соображеніе всѣ явленія народившейся имперіи, можно сказать, что новое политическое тѣло обладало лишь духомъ настолько, насколько всѣ чувствовали облегченіе и насколько прониклись вѣрой, что человѣчество призываетъ къ новой жизни. Здѣсь, какъ всегда, литература отражаетъ духъ времени. И если мы призовемъ современнаго поэта, то что мы найдемъ? „Цѣлью Virgilія въ Энеидѣ было показать, что зданіе Римской имперіи, основаніемъ котораго было предпріятіе Энея, на какомъ основаніи древніе цари Альбы и Рима и послѣ-

дующія поколѣнія великихъ людей Республики строили дальше и наконецъ Августъ положилъ заключительный камень, не было дѣломъ рукъ человѣческихъ, но опредѣлено и построено Божественнымъ промышленіемъ и руководствомъ. Энеида понимаетъ религіозное чувство такъ, какъ она понимала національное чувство Рима. Два рода этихъ чувствъ неотдѣлимы. Вѣра Римлянъ въ самихъ себя была другой формой ихъ абсолютной вѣры въ невидимую силу, покровительствующую имъ... Личность императора окружалась вѣнцомъ военной славы, благотѣльнаго вліянія на міръ, божественной санкціи и наслѣдства божественныхъ почестей. Энеида, рассматриваемая, какъ произведеніе генія, является такимъ образомъ выраженіемъ и воплощеніемъ идеи, имѣющей могущественное значеніе для вѣка, въ которомъ она написана. Несомнѣнно, римская гордость въ этомъ совершенномъ достиженіи своихъ цѣлей,—какъ это многимъ казалось—заключала въ себѣ начало банкротства, но для того момента она имѣла значеніе объединяющаго принципа. Недоставало благодати; ея милость пришла какъ освѣжающая роса для міра, истощеннаго грабежами, жестокостями и взятками.

Множество царствъ служило бы препятствіемъ для свободнаго распространенія ученія Иисуса по всему міру. Единство благопріятствовало самому быстрому и самому легкому распространенію его; приготовленіе міра было самое полное и полное самымъ непримѣрнымъ образомъ. Палестина была такъ мала, что ея территорія часто служила предметомъ насмѣшекъ у Римлянъ, однако благодаря этимъ самымъ римлянамъ, „это не въ углу происходило“. Древнія могущественныя имперіи на дальнемъ востокѣ часто создавались смѣлыми авантюристами, или счастьемъ, иногда искусствомъ полководцевъ. Но когда эти люди сходили со сцены, ихъ государства оставались не долго. Большею частью они дѣлались добычей другихъ подобныхъ же силъ. Долголѣтнія государства древнихъ временъ были вообще маленькія, какъ напр. Греція, ихъ сила заключалась въ ихъ обособленности, съ развитіемъ взаимной однородной организаціи. Но и они также погибали, или не будучи въ состояніи противустоять громаднымъ арміямъ большихъ обществъ, или раздираемые внутренними смутами и неуряди-

памя—этой язвой мелкихъ государствъ. Подобнымъ образомъ, громадное государство Александра Великаго распалось на куски непосредственно послѣ его смерти, однако его планъ духовнаго завоеванія не погибъ и получилъ полное осуществленіе. Но единство, данное Римомъ, стояло твердо въ историческомъ развитіи римскаго характера, благодаря замѣчательной геніальности этой расы въ области организаціи и управленія. Ихъ великолѣпная система закона была создана для того, чтобы сдѣлать міръ единымъ. Ихъ побѣды надъ природою въ устройствѣ дорогъ, водопроводовъ и блестящихъ городовъ въ варварскихъ странахъ и не меньшія побѣды ихъ надъ человѣческимъ духомъ во многихъ націяхъ—побѣды, доставленныя дисциплиной, неуклоннымъ исполненіемъ долга и твердостью—все это дало широкія и вмѣстѣ глубокія основанія для ихъ окончательнаго главенства. Быть Грекомъ, или Египтяниномъ, Іудеемъ или Галломъ—значило ничто, но быть Римскимъ гражданиномъ—это значило быть важнымъ лицомъ—указаніе на это гражданство дѣйствовало одинаково магически всюду. „Главный начальник испугался, когда узналъ, что онъ, т. е. ап. Павелъ, былъ Римлянинъ и потому что онъ связалъ его“. Медленнымъ, но все же вѣрнымъ путемъ, эта единственная организація утверждалась на развалинахъ безчисленныхъ царствъ силой своего собственнаго внутренняго достоинства и въ силу этой же заслуги она налагала теперь отпечатокъ на весь цивилизованный міръ. Какъ будто прямымъ вмѣшательствомъ божественной силы, гражданскій хаосъ превратился въ космосъ закона и порядка. Человѣческое единство, казалось, было совершившимся фактомъ. Первый разъ въ исторіи человѣчество могло быть названо человѣчествомъ съ нѣкоторымъ видомъ справедливости.

Внѣшнее единство, со всѣми вытекающими отсюда слѣдствіями, было даромъ Рима дѣлу приготовленія міра къ принятію Христіанства.

Но картина представляетъ и другую сторону, которая часто затемняла всё то, что мы рассматривали; и вотъ къ этой сторонѣ мы и обратимся.

*К. Г. Воблый.*

(Окончаніе будетъ).

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 12.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.

Πίστει νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Іюня 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

## Наставленіе дѣтямъ, учащимся въ сельскихъ школахъ.

О кроткомъ и жалостливомъ обращеніи съ животными.

Преосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьновскаго \*).

*Праведникъ милуетъ и души скотовъ своихъ* (Притч. 12, 10).

Есть въ нашемъ народѣ, особенно въ безграмотномъ и необразованномъ крестьянствѣ—порокъ, который сами виновные въ немъ мало въ себѣ замѣчаютъ, и потому не заботятся объ его исправленіи. Этотъ порокъ состоитъ въ грубомъ и жестокомъ обращеніи съ животными. Онъ тѣмъ болѣе заслуживаетъ порицанія и осужденія, что не вызывается и не поддерживается въ человѣкѣ никакими соблазнами и искушеніями. Иной много пьетъ вина, потому что находитъ въ винѣ свое веселье; другой крадетъ, потому что воровствомъ, безъ труда, находитъ себѣ то, чего у него недостаетъ, и что ему желательно. Иной, наконецъ, бросаетъ работу, даже нужную и спѣшную, потому что одолеваетъ его лѣнь; ему пріятнѣе ничего не дѣлать и проводить время въ праздности, или пустыхъ забавахъ. Но что составляетъ хозяина обременять свою лошадь непосиль-

\*) Наставленіе это написано по случаю избранія автора въ почетные члены Харьковскаго отдѣленія „Общества покровительства животнымъ“ въ видѣ нравственнаго приношенія на пользу общества.—Читано 14 іюня при открытіи курсовъ учителей одноклассныхъ церк.-приходскихъ школъ Харьковской епархіи.



ною тяжестію, или упавшую отъ худобы и изнеможенія бить нещадно, чѣмъ попало, тогда какъ нерѣдко и худа, и слаба она отъ безкормицы, отъ пьянства хозяина, незаготовившаго ей надлежащаго корма? Что заставляетъ женщину, замѣтившую въ своемъ огородѣ чужую корову, или теленка, бить ихъ во что попало, иногда по злобѣ на ихъ хозяйку; какъ будто животное знаетъ, что это чужой огородъ и что оно ѣсть чужое, ему недозволенное? Ничто не заставляетъ этихъ людей мучить несчастныхъ животныхъ, кромѣ ихъ неудержимаго раздраженія и жестокости сердца.

Противъ этого порока безсердечныхъ людей возстаютъ добрые образованные христіане; они составляютъ изъ себя общества „покровительства животнымъ“, члены которыхъ принимаютъ на себя обязанность при случаѣ останавливать отъ звѣрскихъ поступковъ этихъ жестокихъ людей; просятъ священниковъ вразумлять ихъ поученіями, и даже иногда призываютъ въ помощь полицію. Но кто вразумитъ развращеннаго и озлобленнаго человѣка, забывающаго всѣ заповѣди Божіи и потерявшаго совѣсть и страхъ Божій? А можетъ ли какое либо, даже многолюдное благонамѣренное общество и сама полиція вразумлять и сдерживать этихъ развращенныхъ людей въ малолюдныхъ селеніяхъ, гдѣ нѣтъ полиціи, и на проѣзжихъ дорогахъ, въ поляхъ и лѣсахъ, гдѣ эти люди свирѣпствуютъ на всей своей волѣ? Только внутреннее исправленіе сердца, очищеніе совѣсти и непрестанное содержаніе себя въ страхѣ Божіемъ могутъ охранять человѣка отъ всякаго грѣха и порока, также какъ и отъ того, о которомъ мы говоримъ. И эти христіанскія чувства и душевныя расположенія должны быть приобрѣтаемы и укрѣпляемы въ людяхъ съ дѣтства. Только съ этого возраста могутъ быть сохранены и утверждены въ душахъ на-

шихъ данныя намъ отъ Бога добрыя свойства и склонности, составляющія истинную красоту и достоинство человѣка. Эту истину преподалъ и объяснилъ намъ Самъ Иисусъ Христосъ. Онъ любилъ дѣтей, требовалъ, чтобы ихъ допускали къ Нему, ласкалъ и благословлялъ ихъ и сказалъ объ нихъ: *таковыхъ есть царство небесное* (Мат. 19, 14). Это значить, что дѣти, неиспорченные въ раннемъ возрастѣ отъ небреженія родителей и отъ дурныхъ примѣровъ людей ихъ окружающихъ, близки къ Богу и, по своей невинности и незнанію грѣха, могутъ легко усвоить ученіе Слова Божія, утвердиться въ добродѣтели и заслужить Божіе благоволеніе. Такія дѣти откровенны, правдивы, почтительны къ старшимъ, любятъ своихъ родителей, ласковы и привѣтливы. Ихъ нужно только беречь подъ бдительнымъ надзоромъ отъ грѣховъ, какъ драгоценную собственность отъ воровъ. Напротивъ, дѣти, испорченные съ ранняго возраста, лживы, лукавы, завистливы, сварливы, жадны и дерзки. Для нихъ, чтобы сдѣлаться добрыми людьми, предстоитъ двойной трудъ: побороть въ себѣ пороки и утвердить въ душѣ добродѣтели. Мы это говоримъ для того, чтобы показать, какъ легко неиспорченнымъ дѣтямъ, при нѣжности и чувствительности ихъ сердца, пріучиться къ кроткому обращенію съ животными и жалости къ нимъ. Тогда какъ напротивъ, весьма трудно привить эти чувства къ дѣтямъ, которыя сами стали похожи на дикихъ и злыхъ животныхъ.

Конечно, дѣти прежде всего должны понять, что жестокое и безжалостное обращеніе съ животными есть грѣхъ и притомъ немалый, такъ какъ онъ явно противенъ волѣ Божіей и незамѣтно ведетъ къ другимъ тяжкимъ грѣхамъ.

Вы, дѣти, знаете изъ Священной Исторіи, что Гос-

подъ Богъ создалъ и украсилъ міръ безчисленнымъ множествомъ разнообразныхъ твореній, носящихъ на себѣ проявленія высочайшей благодати, всемогущества и премудрости Божіей. Между этими созданіями занимаютъ самое видное мѣсто безчисленные роды животныхъ четвероногихъ, птицъ, рыбъ, земноводныхъ и насекомыхъ. Всѣ они имѣютъ разнообразную красоту, хранятъ свой родъ, не смѣшиваясь съ другими, имѣютъ удивительныя способности устраивать удобныя для себя жилища и добывать себѣ пищу. Всѣ они, трудясь для себя и вмѣстѣ для другихъ породъ, представляютъ въ общемъ удивительное царство, премудро устроенное и поучительное, такъ что великіе ученые люди посвящали цѣлую жизнь на изученіе особенныхъ свойствъ безчисленныхъ породъ животныхъ, постоянно удивляясь премудрости Божіей и воздавая хвалу Создателю вселенной. Вы знаете искусство пчелъ въ устроеніи сотъ и приготовленіи такъ любимого вами меда. Вы видали высокія муравьиныя кучи, въ которыхъ проложены разнообразныя проходы и порки и, вѣрно, видали ихъ неустанную работу и суетню. Учители христіанской жизни на работу пчелъ указываютъ, какъ на примѣръ правильности, порядка, искусства, поучительный для христіанина; а людей нерадивыхъ и лѣнивыхъ Премудрый посылаетъ къ муравьямъ учиться трудолюбію: „пойди къ муравью, лѣнивцеъ, посмотри на дѣйствія его, и будь мудрымъ. У него нѣтъ ни начальника, ни пристава, ни повелителя; но онъ заготавливаетъ лѣтомъ хлѣбъ свой, собираетъ во время жатвы пищу свою“ <sup>1)</sup>. Когда вы пожелаете дальнѣйшаго образованія и будете читать ученые книги, много чудесъ увидите въ животномъ царствѣ, напримѣръ, какъ звѣри устраиваютъ себѣ удобныя логовища въ землѣ,

<sup>1)</sup> Прит. 6, 6—8.

большія птицы вьютъ крѣпкія гнѣзда на высокихъ деревьяхъ и горныхъ скалахъ, какъ маленькія пташки, по соломинкѣ, по перышку собираютъ, что имъ нужно, и устраиваютъ мягкія и теплыя гнѣзда для будущихъ птенцовъ своихъ и кормятъ ихъ; какъ птицы перелетаютъ тысячи верстъ чрезъ моря и пустыни на лѣто изъ жаркихъ странъ въ прохладныя и на зиму изъ холодныхъ—въ теплыя, и не сбиваются въ пути, и въ тѣхъ и другихъ странахъ умѣютъ сохранить свою жизнь, устроить себѣ жилище и воспитать дѣтей. Подумайте, и прислушайтесь къ своему сердцу, не скажетъ ли оно вамъ, что на васъ лежитъ обязанность съ благоговѣніемъ и любовію возноситься молитвою къ Создателю вселенной и научиться славословить Его по примѣру всѣхъ живыхъ существъ, своимъ бытіемъ и радостію о дарованной имъ жизни воздающихъ хвалу Всеблагому Господу, по слову Псалмопѣвца: „*хвалите Господа зѣтріе, гади и птицы перелетны*“ (Пс. 148, 14). „*Всякое дыханіе да хвалитъ Господа*“ (Пс. 150, 6). При такомъ расположеніи духа добрый христіанинъ можетъ ли позволить себѣ подвергнуть животное безвинно какому либо страданію, даже съ издѣвательствомъ и злорадствомъ, какъ это, къ несчастію, видимъ въ людяхъ развращенныхъ? Не такому обращенію съ животными поучаетъ насъ Самъ Господь Богъ, не только своимъ словомъ, но и примѣромъ.

Изъ слова Божія мы видимъ, что Господь имѣетъ особое промышленіе о животныхъ. Во первыхъ, Онъ ихъ питаетъ, какъ говорится въ псалмѣ, что мы произносимъ въ молитвѣ предъ принятіемъ пищи: „*Очи всѣхъ на Тя Господи уповаютъ, и Ты даеши имъ пищу во благовременіи: отверзаеши руки Твою и исполняеши всяко животное благоволеніи*“ (Псал. 144, 15—16). Псалмопѣвецъ говоритъ, что *Господь даетъ пищу птенцамъ вра-*

*новымъ, призывающимъ Его* (146. 9). Этимъ Пророкъ даетъ намъ понять, что безсильные птенцы, кричащіе отъ голода, получаютъ пищу отъ Бога, такъ какъ родители ихъ, не имѣя ея приготовленной отъ Творца, не могли бы найти ее для нихъ. Для поддержанія нашей вѣры въ Божіе о насъ промышленіе Іисусъ Христосъ указалъ на попеченіе Отца небеснаго о животныхъ: *„взгляните на птицъ небесныхъ; они ни стѣютъ, ни жнутъ, ни собираютъ въ житницы, но Отецъ вашъ небесный питаетъ ихъ. Вы не гораздо ли лучше ихъ“* (Мате. 6, 26). Онъ Самъ распоряжается и жизнію, и смертію ихъ: *не двѣ ли птицы продаются за ассарій* (мелкая монета) *и ни одна изъ нихъ не упадетъ на землю безъ воли Отца вашего* (Мат. 10. 29). Мы знаемъ, что въ иные годы необыкновенно размножаются рыбы и животныя, въ другіе уменьшаются въ количествѣ; въ одно время расползаются полезныя для человѣка животныя, въ другое—вредныя. Въ первомъ случаѣ, т. е. въ умноженіи полезныхъ животныхъ, мы видимъ награду людямъ добрымъ и благочестивымъ, во второмъ—наказаніе для людей порочныхъ и безпечныхъ о своемъ спасеніи. Умноженіе полезныхъ животныхъ мы мало замѣчаемъ и забываемъ благодарить за это Бога, но за то для насъ очень чувствительно размноженіе вредныхъ животныхъ, какъ напр. разныхъ жуковъ, гусеницъ и особенно саранчи, которая страшными тучами падаетъ на цвѣтушія поля и плодоносныя сады и въ нѣсколько дней, на огромныхъ пространствахъ, обращаетъ ихъ въ голыя степи. Сюда же, т. е. къ мѣрамъ наказанія Божія насъ за грѣхи, должно отнести внезапное и непонятное для насъ распространеніе на животныхъ заразныхъ болѣзней, какъ напр. чумы на рогатомъ скотѣ, сибирской язвы на лошадяхъ и овцахъ. Все это заставляетъ насъ

смотрѣть на животныхъ и ихъ жизнь со вниманіемъ и заботливостью, такъ какъ ими управляетъ Господь и въ умноженіи животныхъ полезныхъ для насъ мы должны видѣть Божіе благословеніе и наше благосостояніе, а въ уменьшеніи ихъ и въ размноженіи вредныхъ—орудіе гнѣва Божія, всегда готовое на вразумленіе грѣшниковъ безпечныхъ и пораженіе нераскаянныхъ. Въ этомъ мы должны видѣть новое побужденіе не къ безсмысленному, тупому и звѣрскому обращенію съ животными, а ко внимательному, заботливому и жалостливому.

Въ умахъ вашихъ можетъ возникнуть недоумѣніе,—какъ же мы считаемъ себя въ правѣ убивать животныхъ?—Это право даровано намъ отъ Бога и съ особенною ясностію выражено въ Священномъ писаніи. Вы знаете изъ Священной Исторіи, что послѣ потопа, послучая оскудѣнія плодородія земли, разрѣшено было людямъ употреблять въ пищу животныхъ чистыхъ, т. е. не кровожадныхъ, а питающихся растительною пищею. И это лишеніе жизни животныхъ, для пищи человѣку, не составляетъ грѣха, подобнаго истязаніямъ и мученіямъ животныхъ. Животныя не имѣютъ безсмертной души, и для нихъ нѣтъ вѣчной будущей жизни; со смертію для нихъ все кончается, лишь бы только смерть ихъ была мгновенная и безъ истязаній. Такъ, особенно въ послѣднее время, и стараются закалать животныхъ безъ мучительныхъ для нихъ страданій. Сюда же относится вопросъ, по какому праву человѣкъ охотится за хищными и дикими животными? По тому же праву обезпеченія и улучшенія жизни человѣка, поставленнаго отъ Господа Творца, господиномъ и обладателемъ всѣхъ земныхъ твореній. Отъ хищныхъ звѣрей человѣкъ защищаетъ свою жизнь, свои стада и другое имущество. Дикихъ животныхъ, каковы

напримѣръ соболи, бобры, куницы, лисицы, бѣлки,—человѣкъ убиваетъ для пользованія отъ нихъ мѣхами. Но и здѣсь требуется отъ него благоразуміе, умѣренность и разборчивость въ видахъ сохраненія молодыхъ и не могущихъ приносить для него пользы животныхъ. Къ несчастью, нынѣ, отъ страсти къ обогащенію и къ роскоши, такъ усилилось истребленіе особенно красивыхъ и дорогихъ дикихъ животныхъ, что многимъ породамъ грозитъ совершенное истребленіе. Нельзя при этомъ, со скорбію, не сказать, что человѣкъ, по своей грѣховности и развращенію, изъ всякаго права, дарованнаго ему отъ Бога, склоненъ сдѣлать злоупотребленіе, и всякій даръ благодати Божіей растратить безразсудно и даже употребить себѣ во вредъ.

Есть въ душахъ человѣческихъ прирожденныя добрыя свойства оправедливости, состраданія. Эти свойства особенно живы въ сердцахъ неиспорченныхъ дѣтей. Они съ горестію замѣчаютъ обиды и незаслуженныя оскорбленія своихъ товарищей и подругъ—и плачутъ вмѣстѣ съ ними. Эти прекрасныя чувства пробуживаются въ нихъ и при видѣ страданія всякаго живого существа: имъ жалко видѣть ушибеннаго голубя, израненнаго котенка и т. под. Эти чувства въ дѣтяхъ неиспорченныхъ сохраняются надолго, съ ними они возрастаютъ и укрѣпляются вмѣстѣ съ другими добрыми свойствами, съ развитіемъ разума и житейскою опытностію. Они скоро понимаютъ, что домашнія животныя, данныя отъ Бога человѣку въ услуженіе, ихъ сотрудники и, такъ сказать, товарищи во всѣхъ обстоятельствахъ и трудностяхъ земной нашей жизни (Рим. 8, 19—22): лошади переносятъ насъ на далекія разстоянія и перевозятъ тяжести, что безъ нихъ было бы для насъ до крайности затруднительно; волю мѣрными шагами, съ усердіемъ, терпѣливо тя-

нута тяжелый плугъ и также везутъ на поляхъ снопы, на лугахъ—сѣно, и не спѣшно, но вѣрно перевозятъ товары на отдаленныя пространства, что было особенно у насъ въ ходу до построения желѣзныхъ дорогъ. Нечего уже говорить о томъ, что мы пользуемся отъ нихъ, кромѣ мяса, кожами для обуви и другихъ нашихъ потребностей,—отъ коровъ—молокомъ, столь драгоценнымъ для питанія; отъ птицъ, каковы куры, гуси, утки,—яйцами, перьями и пухомъ. Не должны ли мы эти дары Божіи, сообщаемые намъ въ облегченіе нашей земной жизни, принимать съ благодарностію, а къ животнымъ, чрезъ которыхъ ихъ получаемъ, относиться со вниманіемъ, заботливостію, справедливостію и, такъ сказать, дружелюбіемъ. Не очевидно ли изъ этого, что невниманіе къ надлежащему содержанію домашнихъ животныхъ есть порокъ, а напрасныя истязанія ихъ—преступленіе? И кажется, что животныя, какъ будто понимаютъ эту несправедливость, оказываемую имъ безсердечными людьми. Лошадь, упавшая на скользкой дорогѣ отъ того, что дурно подкована, или отъ тяжести воза, отъ изнуренія, робко взглядываетъ на хозяина, какъ будто съ упрекомъ и только, что не скажетъ ему: „за что ты меня бьешь?“ Что это правда, видно изъ того, какъ относятся животныя къ человѣку, когда онъ ихъ хорошо содержитъ и кротко съ ними обращается. Они смѣло къ нему подходятъ, окружаютъ его и ласкаются къ нему. Какой другъ человѣку лошадь—это знаютъ конные воины, совершающіе на нихъ военные походы и выдерживающіе сраженія. Какой другъ человѣку корова, это знаетъ вдова съ малолѣтними дѣтьми, которая зоветъ ее „кормилицей“ своей семьи. А что касается до службы человѣку собакъ, которыя берегутъ хозяина, его стада отъ воровъ и хищныхъ звѣрей, защищаютъ отъ вра-



говъ, спасають отъ утопленія малыхъ дѣтей и нерѣдко идутъ за хозяиномъ на вѣрную смерть,—то это всѣмъ извѣстно. Поэтому должно быть стыдно человѣку, по неблагодарности оказывающемуся хуже животныхъ, а отвѣчать предъ Богомъ должно быть и страшно, такъ какъ исполненіе предъ Нимъ, нашимъ всеблагимъ Промыслителемъ и благодѣтелемъ, долга попеченія о данныхъ намъ въ услуженіе животныхъ, и не трудно, и сопровождается очевидною для насъ пользою и утѣшеніемъ.

Жалостливость, состраданіе и любовь суть свойства драгоцѣнныя. Это дары любви Божіей, удѣленные душамъ человѣческимъ при сотвореніи изъ безконечной полноты совершенствъ Создателя нашего, сотворившаго насъ по образу Своему. Дѣти должны беречь въ себѣ эти чувства, такъ какъ они при небреженіи и безпечности скоро утрачиваются, и прежде всего—при жестокомъ обращеніи съ животными. Дѣти въ раннемъ возрастѣ ближе къ животнымъ, рѣзвятся и играютъ съ ними. И вотъ когда избалованный и испорченный ребенокъ врывается въ среду добрыхъ дѣтей и начинаетъ бить и мучить маленькихъ животныхъ, добрыя дѣти обижаются и плачутъ. Но когда это повторяется часто, и дурныхъ дѣтей набирается больше, чѣмъ хорошихъ,—и добрыя дѣти привыкають видѣть страданія животныхъ, и незамѣтно начинаютъ подражать дурнымъ товарищамъ. Сначала муха и бабочка съ ошипанными крыльями, лишенная способности летать и ползущія въ полумертвомъ состояніи, возбуждаютъ жалость въ добрыхъ дѣтяхъ до слезъ, но потомъ это становится для нихъ дѣломъ обыкновеннымъ. Они съ любопытствомъ смотрять, какъ дерзкіе мальчики лазятъ на деревья, разоряють птичьи гнѣзда, вынимають яйца, выбрасываютъ неоперившихся птенцовъ.

не взирая на жалобные крики ихъ родителей. Приглушенное чувство уже не возмущается и при плачѣ товарища и подруги, а за тѣмъ въ толпѣ негодныхъ дѣтей поднимается хохотъ при паденіи человѣка, даже больно ушибагося. Эта толпа безсердечныхъ дѣтей насмѣхается надъ увѣчными, калѣками, стариками и слѣпыми, заслуживающими глубокаго состраданія и жалости. Въ дальнѣйшей жизни такихъ дѣтей, становящихся юношами и зрѣлыми людьми, рѣдко возстановляется это благородное чувство состраданія. При другихъ порокахъ, овладѣвающихъ ими отъ распущенной безнравственной жизни, эта утрата жалости и состраданія увлекаетъ ихъ къ преступленіямъ, которыхъ бы они не совершили, если бы не были ожесточены сердца ихъ. Такъ воръ не кралъ бы изъ кармана путешественника его денегъ, если бы подумалъ, что онъ будетъ безъ нихъ дѣлать на чужой сторонѣ, не имѣя возможности доѣхать куда хотѣлъ, ни домой воротиться. Грабители, нападающіе на жилища мирныхъ людей, не избивали бы цѣлыя семейства, не смотря на стариковъ и дѣтей, если бы въ нихъ сохранилось чувство жалости. Наши тюрьмы и мѣста ссылки не были бы наполнены убійцами, которые потомъ оплакиваютъ совершенныя ими безчеловѣчныя обиды и злодѣянія. Подумайте, можетъ ли кто убить человѣка, когда онъ не привыкъ убивать напрасно животное, или намѣренно раздавить безвредное насекомое, потому только, что онъ имѣетъ силу отнять жизнь у слабого созданія? Въ Бозѣ почившій великій Архипастырь, Митрополитъ Московскій Филаретъ, послѣ служенія въ одномъ монастырѣ, вошелъ въ келлію Архимандрита и увидѣлъ на окнѣ тарелку съ отравленными мухами, и, указавъ на нее Архимандриту, сказалъ ему: „вотъ ты попробуй оживить ихъ!“ Что онъ вну-

шалъ этимъ? То, что не надобно равнодушно отнимать жизнь ни у какого созданія Божія, которой мы ему не дали, и отнявши не можемъ возвратить. Кто такъ мыслить и чувствуетъ, тотъ не причинитъ ближнему обиды, а эта осторожность, въ отношеніи къ сохраненію спокойствія и благосостоянія ближняго, есть цѣлая половина въ исполненіи Закона Божія, которая, по слову Спасителя, состоитъ изъ двухъ частей: любви къ Богу и ближнему.

Счастливы люди, которые до зрѣлаго возраста сохранили въ душахъ своихъ дѣтскую нѣжность, чувствительность и состраданіе. Они и Богомъ любимы, и сами счастливы, потому что въ душѣ ихъ обитаетъ миръ и любовь. Молитесь, дѣти, Христу Спасителю, страдавшему и умершему за насъ, для нашего спасенія, чтобы Онъ благодатію Своею оживотворялъ души ваши и очищалъ сердца. За вами мало особыхъ приставниковъ и наблюдателей, но у cadaго изъ васъ есть Ангелъ Хранитель, приставленный къ вамъ Христомъ Спасителемъ отъ крещенія вашего, для вашего наставленія и охраненія отъ грѣховъ и дурныхъ примѣровъ. Просите своего Ангела, чтобы онъ не отсутпалъ отъ васъ. Какой другъ можетъ быть вѣриѣ и любвиѣ ангела небеснаго?

---

## ФАЛЬШИВЯЩЕЕ УПРЯМСТВО ВЪ ОТСТАИВАНИИ FILIOQUE И ВЪ ОТВЕРЖЕНИИ ПРЕСУЩЕСТВЛЕНИЯ.

*Что только истинно, о томъ помышляйте* (Филлп. IV, 8).  
*Будьте единомысленны между собою* (Римл. XII, 16).

(Продолженіе \*).

### IV.

Въ заключительной части моего *Отвѣта профессору Мишо* напечатаны главныя положенія, къ которымъ сводится сказанное мною какъ по вопросу о Filioque, такъ и по вопросу о Пресуществленіи. Эти тезисы должны были-бы сосредоточить на себѣ особенное вниманіе моихъ оппонентовъ и подвергнуться ими самому тщательному разбору. Такъ обыкновенно бываетъ всегда въ серьезной полемикѣ, стремящейся къ добросовѣстному уясненію спорнаго предмета и къ выработкѣ правильного сужденія о немъ. Между тѣмъ, мои оппоненты совершенно игнорировали выставленные мною тезисы, находя для себя, очевидно, невыгоднымъ или невозможнымъ серьезно вести полемику. Даже г. Кирѣевъ, посвятившій вопросу о Пресуществленіи десять печатныхъ осьмушекъ, не сказалъ ни одного слова объ относящихся сюда моихъ тезисахъ и направилъ свою большей частью фальшивящую рѣчь въ сущности мимо ихъ и мимо стоящей за ними моей аргументаціи. Вынуждаюсь привести здѣсь полностью упомянутые тезисы, между прочимъ, и для того, чтобы каждый читатель, уже на основаніи ихъ однихъ, могъ видѣть то неправду, то ненужность, то несостоятельность наибольшей части высказаннаго въ По-

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 11.

слѣднемъ *отвѣтъ* мнѣ со стороны г. Кирѣева. Изложивъ тезисы, разсмотрю сказанное противъ Пресуществленія не только г. Кирѣевымъ, но и старокатолическимъ профессоромъ Ваттерихомъ въ только-что вышедшемъ сочиненіи его: *Die Gegenwart des Herrn im heiligen Abendmahl*. Три тезиса, относящіеся къ вопросу о Пресуществленіи, выражены у меня въ слѣдующемъ видѣ:

а) Ученіе старокатоликовъ о таинствѣ евхаристіи отличается непримиримымъ внутреннимъ противорѣчіемъ и потому само себя разрушаетъ. Такъ, съ одной стороны, они утверждаютъ, что приѣмлющій освященный хлѣбъ и освященное вино приобщается истинно и дѣйствительно тѣла и крови Іисуса Христа, а, съ другой, что Христосъ присутствуетъ въ евхаристіи *не* матеріально, *не* плотски <sup>1)</sup>. Спрашивается: какъ же можно приобщаться въ евхаристіи тѣла и крови Богочеловѣка, если Онъ не присутствуетъ въ этомъ таинствѣ и матеріально или плотски? Какъ бы утонченно или одухотворенно мы ни представляли себѣ тѣло и кровь Христа въ упомянутомъ таинствѣ, всётаки о нихъ *нельзя* сказать, что они безусловно *не* матеріальны. Между тѣмъ, Роттердамская старокатолическая коммиссія категорически утверждаетъ, будто Христосъ *не* присутствуетъ въ евхаристіи матеріально. Остается думать, что старокатолики понимаютъ тѣло и кровь въ *чисто-духовномъ* смыслѣ, а слѣдовательно отвергаютъ православное ученіе объ евхаристіи, хотя, къ нашему изумленію, и утверждаютъ, будто они и въ этомъ случаѣ единомысленны съ той самой православной восточной церковью <sup>2)</sup>, которая и чрезъ С.-Петербургскую Синодальную Коммиссію въ 1897 году весьма отчетливо изложила предъ старокатоликами свое вѣрованіе и въ *матеріальное или плотское* присутствіе Господа Іисуса Христа въ евхаристіи. б) Неправедливо говорятъ старо-католики, будто ученіе православной церкви о Пресуществленіи представляетъ собою лишь богословское мнѣніе, которое можно-де принимать, но можно и отвергать. Ученіе о Пресуществленіи евхаристическихъ хлѣба

<sup>1)</sup> Стран. 6 въ XXV вѣ. *Revue*.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 7.

и вина въ истинныя тѣло и кровь Христа *необходимо* предполагается и требуется даже Никеоцареградскимъ символомъ, учащимъ, что воскресшій Спаситель вознёсся съ Своимъ тѣломъ на небо и снова прійдетъ съ нимъ на землю уже для всеобщаго суда надъ людьми. Этимъ отрицается *вездъприсутствіе* тѣла Христова. Потому-то отцы и учителя церкви настойчиво повторяли, что въ евхаристіи Христосъ *не* нисходитъ съ неба *тѣломъ* Своимъ. А такъ какъ всё это безспорно, то въ упомянутомъ таинствѣ само собою предполагается и допускается необходимость превращенія сущности хлѣба и вина въ сущность тѣла и крови Спасителя. Правда, что въ Священномъ писаніи *прямо* не говорится о Пресуществленіи, какъ *прямо* не говорится и объ единосущіи Сына Божія съ Отцомъ и о многихъ другихъ *несомненно-догматическихъ* истинахъ. Тѣмъ не менѣе въ Словѣ Божіемъ заключается *смыслъ* о Пресуществленіи, съ одной стороны, въ евангельскомъ повѣствованіи о благословеніи хлѣба и вина Иисусомъ Христомъ, а, съ другой, въ словахъ Его, сказанныхъ вслѣдъ за благословеніемъ, что хлѣбъ и вино по существу своему <sup>1)</sup> суть уже истинное тѣло и истинная кровь Его. Что касается отцовъ и учителей церкви, то, вопреки мнѣнію старокатолическихъ богослововъ, *всѣ* они, поскольку касались вопроса объ образѣ присутствія тѣла Христова въ евхаристіи, выражали общими разсужденіями о ней мысль о Пресуществленіи. Отсюда ясно, что ученіе о Пресуществленіи есть догматъ, а не богословское мнѣніе. в) А коль скоро ученіе о Пресуществленіи есть вселенски-церковное, то этимъ узаконяется и терминъ: „Пресуществленіе“. Положимъ, отцы и учителя церкви большей частью употребляли термины: „преложеніе“, „претвореніе“ и т. под. Но вѣдь въ эти термины они влагали общими своими разсужденіями объ евхаристіи мысль о Пресуществленіи. Нѣкоторые-же изъ восточныхъ и западныхъ отцовъ и учителей церкви употребляли даже такіе термины, которые, были взяты и въ своей буквѣ, означаютъ *то же самое*, что выражается

<sup>1)</sup> Такъ какъ не тѣло и кровь Христа, а хлѣбъ и вино видѣли и на вкусъ ощущали Апостолы, то ясно, что хлѣбъ и вино *только* по *существу своему* были тѣломъ и кровію Христа.

терминомъ: *Пресуществленіе*, такъ что послѣдній, должно сказать, образовался прямо на основаніи ихъ. Такъ нужно думать тѣмъ болѣе, что основа термина: „Пресуществленіе“ есть *вселенски-церковная* уже вслѣдствіе *вселенско-церковнаго* характера понятій о различныхъ субстанціяхъ во вселенной. Разсматриваемый терминъ, будучи таковымъ, въ то же время является не только наилучшимъ выразителемъ мысли о Пресуществленіи, но и устранителемъ того *грубо-чувственнаго* представленія объ евхаристическомъ тѣлѣ Христовомъ, каковаго представленія похвально желаютъ избѣгать старокатолики. А что касается того факта, что слова: „Пресуществленіе“ не встрѣчается ни въ „литургическихъ книгахъ русской церкви“, ни въ „Чинѣ присоединенія лютеранъ“, то этотъ фактъ рѣшительно *ничего* не говоритъ въ пользу старокатоликовъ. Я уже указывалъ на „Чинъ присяги архіерейской“ и на обращенныя къ священникамъ слова *Православнаго исповѣданія*. Касательно-же лютеранъ, присоединяющихся къ православной церкви, должно замѣтить слѣдующее. Во-первыхъ, еще до ихъ присоединенія пастыри церкви, конечно, разъясняютъ имъ съ достаточной подробностью ученіе и о Пресуществленіи. Во-вторыхъ, то самое, что „Чинъ присоединенія“ внушаетъ имъ исповѣдывать по отношенію къ таинству евхаристіи, выражаетъ общимъ своимъ содержаніемъ мысль о Пресуществленіи. Наконецъ, лютеранинъ, присоединяющійся къ православной церкви, даётъ торжественное обѣщаніе принять и исповѣдывать *все*, чему учитъ православная церковь, а слѣдовательно и догматъ о Пресуществленіи <sup>1)</sup>. Таковы выставленные мною и совершенно обойденные г. Кирѣевымъ тезисы.

Приступая къ разбору высказаннаго имъ противъ ученія о Пресуществленіи и противъ выражающаго это ученіе термина, нахожусь въ большомъ затрудненіи. Если и вообще полемика г. Кирѣева со стороны изложенія весьма страдаетъ отсутствіемъ систематичности, то это тѣмъ болѣе нужно сказать объ его трактатѣ, посвященномъ вопросу о Пресуществленіи. Тутъ особенно бросается въ глаза хаотическое изложеніе оппонентомъ его мыслей и доводовъ. Онъ, какъ говорится, пере-

<sup>1)</sup> Стр. 168—171 въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мяшо.

скакиваетъ отъ одного предмета къ другому, возвращается безъ всякой надобности на разныхъ страницахъ къ достаточно высказаннымъ и вполне яснымъ мыслямъ, уклоняется въ разные стороны отъ даннаго предмета рѣчи, смѣшиваетъ главное съ маловажнымъ или даже съ побочнымъ, отождествляетъ продукты собственной фантазіи съ моими словами, ссылается на факты, имѣющіе, будто бы, важное значеніе, но не указываетъ, откуда взяты они, замалчиваетъ дѣйствительно существенное, впадаетъ въ ненужное и крайне сомнительное острословіе, приводитъ французскія пословицы и вообще „балагурствуетъ“ какъ будто бы въ „гостинной“ среди „легкомысленныхъ“ компаньоновъ. Между тѣмъ, для моего оппонента была полная возможность написать упорядоченный со стороны изложенія трактатъ, даже еслибы онъ снизошелъ изложить свои мысли и аргументы сообразно съ моимъ трактатомъ или хоть съ моими тезисами, гдѣ каждой сторонѣ дѣла отведено по возможности особое и наиболѣе подходящее мѣсто. Въ этомъ случаѣ была бы значительно облегчена и моя полемика противъ воззрѣній и доводовъ моего оппонента. Теперь же буквально не знаешь, какъ повести разборъ ихъ. Попытаюсь, впрочемъ, какъ-нибудь разобраться въ томъ хаосѣ, какой воздвигнуть г. Кирѣевымъ къ его собственному самоуслажденію, и установить хоть нѣкоторый порядокъ въ разборѣ набросанныхъ беспорядочно мыслей и аргументовъ его.

Прежде всего слѣдуетъ остановиться на различіи между а) старо-католическимъ и б) православнымъ ученіемъ объ евхаристіи. Оппонентъ увѣряетъ, будто споръ съ моей стороны „вертится лишь около *слова*“ (Пресуществленіе), которому придаю якобы неподобающее значеніе <sup>1)</sup>. Что г. Кирѣевъ говорить неправду, это явствуетъ уже и изъ выше приведенныхъ моихъ тезисовъ, гдѣ рѣчь идетъ главнымъ образомъ о сущности ученія касательно евхаристіи и гдѣ слово: Пресуществленіе стоитъ въ прямой зависимости отъ православнаго воззрѣнія на образъ присутствія Христа въ означенномъ таинствѣ. Что мой оппонентъ сфальшивилъ, утверждая, будто ратую только изъ-за одного слова въ этомъ удостовѣряетъ и самъ

<sup>1)</sup> Стр. 109, 110 и друг. въ 7 кн. *Христ. Читанія* за 1899 г.



онъ. Такъ, онъ говоритъ о мнѣ слѣдующее: „г. Гусевъ на многихъ страницахъ доказываетъ, что *ученіе* о транссубстанціаці—несомнѣнный догматъ“ <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, даже по свидѣтельству оппонента выходитъ, что я отстаивалъ и отстаиваю прежде всего и главнымъ образомъ не терминъ: Пресуществленіе, а православное ученіе о превращеніи въ евхаристіи существа хлѣба и вина въ существо тѣла и крови Богочеловѣка. Но еслибы отстаивалось мною лишь слово: Пресуществленіе, разсудительные и свѣдущіе люди всетаки не станутъ упрекать меня въ какомъ-нибудь буквоѣдствѣ. Каждый изъ нихъ понимаетъ великую важность точной терминологіи при изложеніи догматическихъ истинъ. Здѣсь и одно слово, неудачно употребленное, иногда можетъ извращать ту или другую изъ нихъ и вообще подавать нѣкоторый поводъ къ различнымъ недоразумѣніямъ. Вотъ почему отцы и учителя церкви и вся она вели долгую и упорную борьбу съ лжеучителями, изъ-за слова: единосущный. Но едвали меньшую важность имѣетъ и слово: Пресуществленіе при опредѣленіи и изложеніи ученія объ евхаристіи. Уже и самъ по себѣ этотъ терминъ устраняетъ въ достаточной степени разныя превратныя воззрѣнія по вопросу объ упомянутомъ таинствѣ. Что это дѣйствительно такъ, объ этомъ свидѣлствуетъ уже то враждебно-отрицательное отношеніе къ упомянутому термину, въ какое невольно становятся къ нему всѣ, такъ или иначе превратно учащіе объ евхаристіи. Хотя они нерѣдко прикрываютъ разными благовидными предлогами свое оппозиціонное отношеніе къ слову: Пресуществленіе, но это не болѣе, какъ *лукавый* изворотъ, очевидный для проникающихъ и свѣдущихъ людей.

Несправедливо упрекнувши меня въ спорѣ изъ-за слова только, оппонентъ старается увѣрить читателей, будто смыслъ старокатолическаго ученія объ евхаристіи тождественъ съ сущностью православнаго ученія о томъ же таинствѣ <sup>2)</sup>. „Дѣло идетъ, по словамъ г. Кирѣева, не о существѣ евхаристическаго ученія. Что причащающійся подъ видомъ хлѣба и вина

<sup>1)</sup> Ibid. Стр. 124.

<sup>2)</sup> Ibid. Стр. 110.

дѣйствительно вкушаетъ пречистое тѣло Господне и пьетъ Его кровь, объ этомъ, по его завѣренію, никто не спорить<sup>1)</sup>. Такого рода заявленія моего оппонента отзываются несомнѣннымъ лукавствомъ. Въ дѣйствительности какъ старокатолики, такъ и самъ г. Кирѣевъ, по его собственному свидѣтельству „вполнѣ раздѣляющій ихъ мнѣніе“<sup>2)</sup>, вовсе не допускаютъ того, чтобы приобщающійся вкушалъ подъ видами хлѣба и вина дѣйствительно пречистое тѣло Господа и пилъ Его кровь, а потому избѣгаютъ не термина только: Пресуществленіе, но и слова: *преложеніе*, очень хорошо соображая, что, принявъ послѣднее, они тѣмъ самымъ расположились-бы и къ принятію перваго. Что это такъ, читатель убѣдится на основаніи дальнѣйшей моей рѣчи.

Въ доказательство совершеннаго тождества между а) православнымъ и б) старокатолическимъ ученіемъ объ евхаристіи г. Кирѣевъ ссылается на слова *Правосл. катехизиси* митроп. Филарета и на слова о ней старокатолическаго катехизиса. Указавши на произнесеніе словъ Христа: *пріимите ядите: сіе есть тѣло Мое* и проч., на призываніе Св. Духа и на благословеніе хлѣба и вина, на важнѣйшее дѣйствіе въ литургіи вѣрныхъ, *Правосл. катехизисъ* продолжаетъ: въ это время „хлѣбъ и вино *прелазяются или пресуществляются* въ истинное тѣло и въ истинную кровь Христову“<sup>3)</sup>. На вопросъ, какъ должно разумѣть слово: Пресуществленіе, тотъ-же Катехизисъ даетъ слѣдующій отвѣтъ: „въ изложеніи вѣры восточныхъ патріарховъ сказано, что словомъ: Пресуществленіе не объясняется образъ, которымъ хлѣбъ и вино претворяются въ тѣло и кровь Господню, ибо сего нельзя постичь никому, кроме Бога, но показывается только, что истинно, дѣйствительно и существенно хлѣбъ бываетъ самымъ истиннымъ тѣломъ Господнимъ, а вино самою кровію Господнею“<sup>4)</sup>. А что мы находимъ, спрашиваетъ г. Кирѣевъ, въ катехизисѣ старокатоликовъ. Послѣ приведенныхъ словъ установленія Христомъ

1) Ibid. Стр. 127.

2) Ibid. Стр. 109.

3) Цитую по 61-му изданію. Стран. 65 въ Катехизисѣ.

4) Ibid. Стран. 65 и 66.

евхаристіи старокатолическій катехизисъ говоритъ, что въ ней Спаситель даетъ намъ не простое обыкновенное яство для тѣла, но Себя самого, какъ яство *для души*, подъ видомъ хлѣба и вина. Роттердамская старокатолическая коммиссія въ поясненіе катехизическихъ словъ замѣчаетъ, что подъ видами хлѣба и вина мы принимаемъ въ таинствѣ евхаристіи тѣло и кровь Господни истинно, дѣйствительно и существенно. Въ чѣмъ-же состоитъ разница сихъ ученій? Въ *смыслѣ*, говоритъ г. Кирѣевъ, нѣтъ ни малѣйшей разницы, такъ что и для поясненія употреблены одни и тѣ-же выраженія: истинно (*vere*), дѣйствительно (*realiter*) и существенно (*substantialiter*). Споръ, стало быть, вертится около слова: *Пресуществленіе*, которымъ, однако, показывается лишь то, что хлѣбъ и вино *бываютъ* тѣломъ и кровью, и не объясняется образъ претворенія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господни. Но вѣдь и старокатолики, продолжаетъ г. Кирѣевъ, совершенно увѣрены въ томъ, что хлѣбъ и вино *бываютъ* тѣломъ и кровью, и вполне раздѣляютъ мысль о непостижимости того, какъ это дѣлается. Цитата изъ Іоанна Дамаскина въ нашемъ катехизисѣ, замѣчаетъ г. Кирѣевъ, только усиливаетъ убѣжденіе въ томъ, что для человеческого ума тщетно и бесполезно углубляться въ такую тайну, какъ „*бываніе*“ хлѣба и вина тѣломъ и кровію Спасителя <sup>1)</sup>).

Уже и изъ этихъ словъ моего оппонента видно, что онъ избѣгалъ точнаго и по возможности обстоятельнаго опредѣленія и выясненія, въ чѣмъ состоитъ православное и старокатолическое ученія о таинствѣ евхаристіи и чѣмъ собственно отличается одно изъ нихъ отъ другого? Оппонентъ мой ссылается исключительно на значащееся въ Катехизисѣ мотроп. Филарета, тогда какъ онъ долженъ-бы былъ цитовать *Православное исповѣданіе* и *Посланіе вост. патріарховъ*. Дѣло не въ томъ только, что Катехизисъ Филарета имѣетъ значеніе символической книги лишь въ русской церкви, а *Исповѣданіе* и *Посланіе* имѣютъ таковое значеніе во *всей* православной церкви нашего времени, вслѣдствіе чего и Катехизисъ ссылается на послѣднія книги, какъ на авторитетъ. Не могъ не знать г. Кирѣевъ того, что въ *Исповѣданіи* и *Посланіи* уче-

<sup>1)</sup> Стран. 109 и 110 въ цитов. кн. *Христ. Чтенія*.

ніе о таинствѣ евхаристіи изложено всестороннѣе и полнѣе, чѣмъ въ *Катехизисъ*. А это обстоятельство значитъ весьма много. По необходимости поставивши своей задачею краткое изложеніе и элементарное разъясненіе догматическихъ истинъ, митроп. Филаретъ приводитъ въ своемъ *Катехизисъ* и изъ *Исповѣданія* и *Посланія* несполна то, что содержится въ нихъ. Это видно, между прочимъ, изъ ссылки *Катехизиса* на замѣчаніе *Посланія* касательно слова: Пресуществленіе. Въ *Посланіи* сказано объ этомъ слѣдующее: „словомъ: *пресуществленіе* не объясняется образъ, которымъ хлѣбъ и вино претворяются въ тѣло и кровь Господню, ибо сего нельзя постичь никому, кромѣ самого Бога, и усилія желающихъ постичь сіе могутъ быть слѣдствіемъ только безумія и нечестія, но показывается *лишь* то, что хлѣбъ и вино, по освященіи, *прелгаются* въ тѣло и кровь Господню не образно, не символически, не преизбыткомъ благодати, не сообщеніемъ или наитіемъ единой божественности Единороднаго, и не случайная какая-либо принадлежность хлѣба и вина прелгаются въ случайную принадлежность тѣла и крови Христовой какимъ-либо измѣненіемъ или смѣшеніемъ, но, какъ выше сказано, истинно, дѣйствительно и существенно хлѣбъ бываетъ самымъ истиннымъ тѣломъ Господнимъ, а вино самой кровію Господнею“ (17-й членъ). Изъ этихъ словъ видимъ, что слово: *пресуществленіе*, не объясняя способа, которымъ превращаются хлѣбъ и вино въ тѣло и кровь Господни, служитъ разъясненіемъ того смысла, который долженъ соединиться съ словомъ: *преложеніе* при нашихъ разсужденіяхъ о таинствѣ евхаристіи. *Хлѣбъ и вино истинно, дѣйствительно и субстанціально прелгаются въ тѣло и кровь Спасителя въ этомъ таинствѣ*. Такова мысль приведеннаго изъ *Посланія* замѣчанія. Имъ прямо и ясно осуждается непринятіе старо-католиками слова: приложеніе—пресуществленіе и *связанная* съ *этимъ* непринятіемъ ложная мысль о томъ, будто Христосъ присутствуетъ въ евхаристическихъ хлѣбѣхъ и винѣ только наитіемъ—ли Своей божественности или же Его „цѣльнымъ“ соединеніемъ или смѣшеніемъ съ ними. Насколько недостаточны ссылки лишь на *Катехизисъ* Филарета, объ этомъ ясно гово-

рить и слѣдующій фактъ. Мой оппонентъ не безъ коварнаго умысла подчеркнулъ слово: *бываютъ* во фразѣ: „хлѣбъ и вино бываютъ тѣломъ и кровью“. Поставленное курсивомъ слово: *бываютъ* можетъ давать нѣкоторый дѣйствительный поводъ къ мысли, будто освященные хлѣбъ и вино, какъ думаютъ сторонка католическіе богословы и ихъ единомышленники, являются тѣломъ и кровію Спасителя только для приобщающихся и во время причащенія. На самомъ же дѣлѣ митроп. Филаретъ былъ далекъ отъ этой протестантской мысли, что видно уже изъ словъ его *Катихизиса* о преложеніи—пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господни. Въ *Посланіи*-же приведенныя г. Кирѣевымъ слова Филаретовскаго Катихизиса поставлены въ такую органическую связь съ мыслью о преложеніи—пресуществленіи евхаристическихъ хлѣба и вина, что не даютъ уже ни малѣйшаго логическаго повода для упомянутой протестантской мысли. Между тѣмъ, въ *Посланіи* содержится и прямое ученіе о томъ, что хлѣбъ и вино послѣ пресуществленія уже не измѣняются въ прежнее свое состояніе, а навсегда остаются тѣломъ и кровію Христа, будутъ или не будутъ они употреблены вѣрующими (17-й членъ). Нельзя не отмѣтить здѣсь и того, что г. Кирѣевъ ради своей цѣли ограничился голословнымъ подстрочнымъ примѣчаніемъ касательно словъ Св. Іоанна Дамаскина о непостижимости превращенія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господни и не привелъ слѣдующихъ, значащихся въ Катихизисѣ Филарета, весьма важныхъ словъ этого отца и учителя церкви: „тѣло (въ евхаристіи) есть воистину соединенное съ Божествомъ, еже отъ Святыя Дѣвы начало воспрія, *не яко вознесшееся тѣло съ небесе нисходитъ*, но яко самый хлѣбъ и вино претворяются въ тѣло и кровь Божію“<sup>1)</sup>. Поставленные мною курсивомъ слова уже сами по себѣ требуютъ признать *Пресуществленіе* евхаристическихъ хлѣба и вина въ тѣло и кровь Спасителя. Между тѣмъ, г. Кирѣевъ не привелъ этихъ словъ, осуждающихъ старокатоликовъ и его самого за противленіе понятію и термину: преложеніе—пресуществленіе. Наконецъ, особенное вни-

<sup>1)</sup> Стран. 66. въ *Катихизисѣ*. Слово: *бываютъ* указываетъ лишь на то, что до преложенія—пресуществленія хлѣбъ и вино суть хлѣбъ и вино, но не болѣе.

маніе обращаетъ на себя тотъ фактъ, что мой оппонентъ совершенно замолчалъ *послѣднее* заявленіе Роттердамской комиссіи, отправленное на имя Петербургской комиссіи въ концѣ 1898 года и напечатанное въ XXV книжкѣ *Revue*. Это заявленіе хорошо извѣстно г. Кирѣеву и цитовалось въ моемъ *Отвѣтъ* профессору Мишо <sup>1)</sup>. Въ упомянутомъ заявленіи прямо отвергается матеріальное или плотское присутствіе Христа въ евхаристіи, а чрезъ то отрицается и вкушеніе нами въ ней истиннаго *тѣла* и истинной *крови* Христа. Между тѣмъ, заявленія Роттердамской комиссіи весьма важны. Они болѣе, чѣмъ старокатолическіе катехизисы, характеризуютъ особенности старокатолическаго ученія. Извѣстно, что даже катехизисы, издававшіеся и по порученію старокатолическихъ синодовъ, вовсе не имѣютъ символическаго значенія у старокатоликовъ по заявленію ихъ самихъ <sup>2)</sup>. Сказанное мною неопровержимо доказываетъ, что г. Кирѣевъ старался *собственно* о томъ, чтобы представить въ *неправильномъ* освѣщеніи какъ православное ученіе, такъ въ особенности старокатолическое ученіе о таинствѣ евхаристіи.

Не смотря на это, и изъ того, что и какъ приведено моимъ оппонентомъ, всетаки видна противоположность старокатолическаго ученія объ евхаристіи православному ученію. Старокатолическій катехизисъ не говоритъ о *преложеніи* хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа и совершенно умалчиваетъ, такимъ образомъ, и о Духѣ Святомъ—виновникъ этого преложенія. Обстоятельство это весьма важное. Уже оно препятствуетъ допустить, чтобы процитованный г. Кирѣевымъ старокатолическій катехизисъ признавалъ тѣлесное общеніе христіанина со Спасителемъ въ евхаристіи. И дѣйствительно, упомянутый катехизисъ со всей ясностью и опредѣленностью говоритъ, что благословенные хлѣбъ и вино суть „яство“ для *души* нашей, при чѣмъ о значеніи ихъ для нашего тѣла совершенно умалчивается <sup>3)</sup>. Изъ словъ о томъ, что благосло-

<sup>1)</sup> Стран. 153—154 и друг.

<sup>2)</sup> Стран. V въ предисловіи редакціи *Христ. Чтенія* къ переведенному на Русск. языкъ старокатолическому „Руководству къ обученію каеолнч. вѣрѣ въ высшихъ школахъ“ (С.-Петербург. 1876 г.).

<sup>3)</sup> Г. Кирѣевъ говоритъ *неправду*, увѣряя, будто старокатолики видятъ въ

венные хлѣбъ и вино суть „яство“ лишь для души нашей, естественно заключить, что Христосъ присутствуетъ въ евхаристіи только духовно, но не тѣлесно. Что это такъ, въ этомъ удостовѣряетъ насъ упоминавшійся мною послѣдній отвѣтъ Роттердамской комиссіи. Въ этомъ отвѣтѣ хотя и говорится, что приобщающійся освященныхъ хлѣба и вина истинно (wahrhaft) и дѣйствительно (wirklich) участвуетъ (teilnimmt) въ тѣлѣ (Leib) и крови (Blute) Иисуса Христа, однакоже вслѣдъ за этимъ категорически утверждается, что Богочеловѣкъ присутствуетъ въ освященныхъ хлѣбѣхъ и винѣхъ, въ евхаристіи, *не* матеріально (nicht materiell), *не* плотски (nicht fleischlich) <sup>1)</sup>. Указаніе на истинное и дѣйствительное „участіе“ въ тѣлѣ и крови Спасителя приобщающихся здѣсь сдѣлано, очевидно, лишь *ad hominem* или ради „успокоенія“ православныхъ. Это не подлежитъ, на мой взглядъ, ни малѣйшему сомнѣнію. Здравый смыслъ вѣдь не можетъ допустить нашего общенія въ тѣлѣ и крови Христа, коль скоро Онъ не присутствуетъ въ евхаристіи матеріально или плотски. Приобщеніе истиннаго тѣла и истинной крови Его возможно для насъ единственно подъ условіемъ матеріальнаго или плотскаго, т. е. тѣлеснаго, присутствія Его въ евхаристіи подъ видами хлѣба и вина. Если нѣтъ *такого* присутствія, то откуда-же возмуться тѣло и кровь Спасителя въ евхаристіи? Пусть старокатолики представляютъ себѣ тѣло воскресшаго и на небо вознесшагося Христа въ высшей степени утонченнымъ. Они всѣтаки не стали-бы отвергать матеріальнаго, плотскаго присутствія Его въ евхаристіи, еслибы *дѣйствительно*, а не фиктивно только, допускали участіе приобщающагося въ *тѣлѣ* и *крови* Его. Въ моемъ *Отвѣтѣ* профессору Мишо достаточно доказано, и на основаніи свято-

евхаристіи великую пользу и для тѣла (стр. 111 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.).

<sup>1)</sup> Стр. 6 въ XXV книжкѣ *Revue*. Сколько мнѣ извѣстно, послѣдній отвѣтъ Роттердамской комиссіи, къ сожалѣнію, не былъ переведенъ на русскій языкъ и напечатанъ въ *Церковномъ Вѣстникѣ*, гдѣ въ *прежніе* случаи печатались наряду съ отвѣтами этой комиссіи и заявленія по поводу нихъ со стороны нашей Синодальной комиссіи. Впрочемъ, этотъ прекрасный и полезный обычай будетъ, вѣроятно, соблюденъ и теперь, какъ и въ послѣдствіи.

отческаго ученія, что самое утонченное тѣло есть всётаки нѣчто матеріальное, а не духовное. Не очевидно-ли изъ всего этого, что старокатоли, вопреки утверженію г. Кирѣева, все не учатъ о томъ, что употребляемые въ литургіи хлѣбъ и вино дѣйствительно бываютъ когда-либо истиннымъ тѣломъ и истинной кровью Спасителя. Не ясно-ли и то, что, по дѣйствительному официально-церковному ученію старокатоликовъ, христіанинъ вовсе не вкушаетъ въ евхаристіи истиннаго тѣла и истинной крови Господа. Если же они и говорятъ объ участіи христіанина въ этомъ тѣлѣ и въ этой крови, то, конечно, разумѣютъ *не* непосредственное, а нѣкое *посредственное* и *отдаленное* участіе.

Изложенное въ моемъ *Отвѣтъ г-ну Мишо* и тамъ-же разобранный воззрѣніе этого старокатолическаго ученаго и профессора Лангена на евхаристію даётъ надёжный ключъ къ правильному пониманію того, какимъ образомъ христіанинъ, по мнѣнію старокатоликовъ, можетъ участвовать въ тѣлѣ и крови Господа. Профессоръ Лангенъ прямо говоритъ, что они, т. е. тѣло и кровь Спасителя, не въ состояніи приносить какой-либо пользы христіанину и что его общеніе со Христомъ въ евхаристіи есть собственно духовное общеніе. По взгляду обоихъ старокатолическихъ богослововъ Богочеловѣкъ присутствуетъ въ ней собственно божествомъ своимъ, освящая этимъ Своимъ присутствіемъ не пресуществленные евхаристическіе хлѣбъ и вино. А поелику „составныя части Христа: тѣло (кровь), душа (духъ) и божество теперь уже не могутъ быть раздѣлены, то въ евхаристіи мы принимаемъ *всею* Христа“ <sup>1)</sup>. Сопоставляя одни изъ этихъ словъ съ другими, получаемъ слѣдующее воззрѣніе старокатоликовъ на евхаристію: собственно тѣло и кровь Господа не имѣютъ значенія для насъ, и въ таинствѣ евхаристіи чрезъ освященные хлѣбъ и вино мы вступаемъ только въ духовное общеніе съ божеской природою Его; но поелику теперь божеская природа уже не отдѣляется отъ тѣлесной Его природы, какъ то было во время смерти Богочеловѣка, то христіанину не воспрещается думать, что онъ въ евхаристіи косвенно участвуетъ и въ тѣлѣ

<sup>1)</sup> Сгран. 86—88 въ моемъ *Отвѣтъ г-ну Мишо* и сгран. 109 въ XXV кн. *Revue*.



Христовомъ. Кромѣ внутренняго противорѣчія, какое невольно даетъ себя видѣть въ э.омъ старокатолическомъ воззрѣніи на евхаристію, оно безспорно противорѣчитъ съ православнымъ ученіемъ о ней и съ органически связанной съ этимъ ученіемъ истинною о неведѣсущи тѣла Христова.

Въ доказательство тождества старокатолическаго ученія объ евхаристіи съ православнымъ оппонентъ ссылается, какъ знае-  
мъ, на то, что, по взгляду Роттердамской комиссіи, мы принимаемъ въ упомянутомъ таинствѣ подъ видами хлѣба и вина истинно, дѣйствительно и существенно тѣло и кровь Христовы. То—правда, что *прежде* старокатолическая комиссія дѣйствительно такъ высказывалась и *прямо* не выступала съ отрицаніемъ матеріальнаго или плотскаго присутствія Его въ евхаристіи. Но вѣдь мой оппонентъ очень хорошо знаетъ, что, и въ моемъ *Отвѣтъ профессору Мишо*, я доказывалъ недостаточность означенныхъ словъ и возможность соединенія съ ними антиправославнаго смысла, коль скоро отвергается старокатоликами ученіе о ш. еложеніи—пресуществленіи. Послѣдній отвѣтъ Роттердамской комиссіи самымъ краснорѣчивымъ и основательнымъ образомъ подтвердилъ справедливость дѣлавшихся мною замѣчаній, хотя г. Кирѣевъ и возражалъ противъ нихъ своеобразно. Упомянутый отвѣтъ теперь такъ формулируетъ свой взглядъ на образъ присутствія Христа въ евхаристіи: Христосъ присутствуетъ въ освященныхъ хлѣбѣ и винѣ истинно, дѣйствительно, существенно (*wesentlich*), духовно, мистически, сакраментально, но не матеріально, не плотски <sup>1)</sup>. Замѣчательно, что для обозначенія существенности (по субстанціи) присутствія Богочеловѣка въ евхаристіи старокатолики теперь уже не употребили слова: *substantialiter*, прямо происходящаго отъ слова: *substantia*, а прибѣгли къ эластическому и разносмысленному слову: *wesentlich*. Чтобы устранить всякую мысль о томъ, что Спаситель и существомъ Своего *тыла* присутствуетъ въ евхаристіи, Старокатолическая комиссія и добавила, что Онъ присутствуетъ не матеріально, не плотски въ хлѣбѣ и винѣ.

<sup>1)</sup> Стран. 6 въ XXV кн. *Revue*. Какую массу словъ повабрали старокатолики для затемненія сути дѣла!...

А это неопровержимо свидѣтельствуешь о томъ, что, по учению Роттердамской комиссіи, мы въ таинствѣ евхаристіи вовсе не вкушаемъ подъ видами хлѣба и вина *самаго тѣла и самой крови* Христа. Между тѣмъ, въ послѣднемъ отвѣтѣ Роттердамской комиссіи заключается и еще другое несокрушимое доказательство того, что именно такъ смотрятъ старокатолики на дѣло. Говоря объ участіи христіанина въ тѣлѣ и крови Господа, Старокатолическая комиссія *не* употребила не только слова: *substantialiter*, но и слова: *wesentlich* <sup>1)</sup>. Само собою понятно, что первое изъ этихъ словъ неизбѣжно тамъ, гдѣ допускается не фиктивное только, не въ мысли или въ фантазіи только происходящее приобщеніе тѣла и крови Богочеловѣка, но такое приобщеніе ихъ, которое состоитъ въ *субстанціальномъ* объединеніи нашего тѣла съ *тѣломъ* Его чрезъ дѣйствительное вкушеніе его (и крови) подъ видами хлѣба и вина. Послѣ сказаннаго мною представляется уже не напрасной только и не бездоказательной только, но и нравственно предосудительною ссылка г. Кирѣева на *никогда* высказывавшееся Роттердамской комиссіею мнѣніе, что въ евхаристіи мы вкушаемъ подъ видами хлѣба и вина истинно, дѣйствительно и существенно (*substantialiter*) тѣло и кровь Господа. Послѣдній отвѣтъ Роттердамской комиссіи прямо и ясно указываетъ, что упомянутое мнѣніе отнюдь *нельзя* понимать въ томъ смыслѣ, какой влагается въ него г. Кирѣевымъ. А такъ какъ послѣдній отвѣтъ Роттердамской комиссіи *несомнѣнно* былъ извѣстенъ ему до написанія имъ статьи, которую разбираю, то само собою выходитъ, что оппонентъ мой ради своихъ низменныхъ цѣлей *нарочито* старается ввести въ заблужденіе читающую публику, навязывая ей *совершенно ложное* представленіе о подлинномъ старокатолическомъ ученіи касательно евхаристіи. Не только въ своемъ *Послѣднемъ отвѣтѣ* мнѣ, но и въ своихъ газетныхъ статьяхъ о старокатолицизмѣ мой оппонентъ твердитъ и твердитъ, что старокатолическое догматическое ученіе православно, истинно. Между тѣмъ, это ученіе по вопросу объ евхаристіи дѣйствительно

---

<sup>1)</sup> Ibid.

„горше“ даже лютеранскаго и безусловно противоположно православному учению о ней.

Превратное учение старокатоликовъ объ упомянутомъ таинствѣ, нужно думать, вполне раздѣляется и моимъ оппонентомъ. Это доказывается не тѣмъ только, что онъ заявлять печатно о своемъ совершенномъ согласіи съ нимъ <sup>1)</sup>, но и слѣдующими соображеніями и фактами. Какъ знаемъ, цитованный г. Кирѣвымъ старокатолическій катехизисъ признаетъ благословенные хлѣбъ и вино „яствомъ“ только для *души* нашей. Между тѣмъ, оппонентъ заявилъ о своемъ полномъ согласіи съ старокатолическимъ учениемъ объ евхаристіи предъ самымъ приведеніемъ упомянутыхъ словъ старокатолическаго катехизиса. Далѣе, г. Кирѣвъ не сдѣлалъ въ своемъ *Послѣднемъ отвѣтѣ* мнѣ ни малѣйшаго возраженія противъ того, что сказано объ евхаристіи въ послѣднемъ отвѣтѣ Роттердамской комиссіи, прекрасно извѣстномъ ему. Значить, онъ раздѣляетъ и выраженное этой комиссіею учение объ упомянутомъ таинствѣ, но не хотѣлъ только печатно говорить о немъ, чтобы читатели не видѣли сущности дѣла и не испугались того, куда онъ желаетъ вести православныхъ, настаивая на возможности каноническаго общенія нашей церкви съ старокатолическими общинами уже и теперь. Наконецъ, мой оппонентъ, можно сказать, прямо высказался противъ матеріальнаго или плотскаго присутствія Христа въ евхаристіи въ слѣдующихъ своихъ словахъ, направленныхъ противъ меня. „Мнѣ кажется, говоритъ онъ, что желаніе профессора Гусева состоятъ обязательность слова: пресуществленіе происходитъ отъ того, что онъ какъ бы смѣшиваетъ реальность и матеріальность; ему, если не ошибаюсь, кажется, что реальность можетъ быть только матеріальною; онъ опасается, что ежели устранить матеріальность изъ евхаристіи, тогда мы впадемъ въ символизмъ. Нѣтъ! Вѣдь Богъ есть Духъ, т. е. не матерія, а вѣдь Онъ—наибольшая, наиреальнѣйшая изъ реальностей“ <sup>2)</sup>. Будто я смѣшиваю реальность и матеріальность и считаю реальнымъ только матеріальное, для такого предположенія,

<sup>1)</sup> Стран. 109 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 119.

конечно, не могло быть у г. Кирѣва *никакого* логическаго повода, и онъ взводитъ на меня преднамѣренно такую *клеввету*, бессмысленность и гнусность которой очевидны и не требуютъ доказательствъ. Вводя явный извѣтъ на меня, оппонентъ не сообразилъ и того, что кто признаетъ реальность только за матеріальнымъ, тотъ никоимъ образомъ не можетъ допускать и вообще таинства евхаристіи. Но довольно объявить дѣйсвидѣтельствѣ, высказанномъ касательно меня. Въ приведенныхъ словахъ г. Кирѣва важно слѣдующее. Онъ самъ засвидѣтельствовалъ ими, что слово и понятіе: пресуществленіе выражаютъ собственно признаніе а) матеріальнаго или плотскаго присутствія Христа въ евхаристіи и б) *слѣдовательно*,—замѣчу—вкушенія нами въ ней истиннаго тѣла и крови Его. А такъ какъ оппонентъ всячески борется противъ указанныхъ понятія и слова, то ясно, что онъ отвергаетъ и выражаемыя ими двѣ упомянутыя истины. Изъ нарочитаго указанія г. Кирѣва на то, что Богъ, будучи Духомъ, есть *наиреальнѣйшая* изъ реальностей и *будто* устраненіе матеріальности изъ евхаристіи не ведетъ къ мысли о благословенныхъ хлѣбѣ и винѣ, какъ *лишь о символическихъ* указаніяхъ на тѣло и кровь Христа, становится окончательно яснымъ и несомнѣннымъ, что оппонентъ признаетъ лишь духовное присутствіе Богочеловѣка въ разсматриваемомъ таинствѣ и только духовное наше общеніе съ Нимъ. А таково и есть старокатолическое ученіе, какъ мы выше видѣли. Какъ старокатолики, такъ и ихъ русскій единомышленникъ и союзникъ, при этомъ, одинаково опускаютъ изъ виду и ту истину, что признаніе реальнымъ и духа, никоимъ образомъ не должно и не можетъ вести къ отрицанію матеріальнаго или плотскаго присутствія Богочеловѣка въ евхаристіи и нашего единенія съ Нимъ и по тѣлу чрезъ приобщеніе Его тѣла и крови.

Въ противоположность изложенному воззрѣнію старокатоликовъ и г. Кирѣва на таинство евхаристіи православное ученіе признаетъ не духовное только, но и матеріальное или тѣлесное присутствіе Христа въ евхаристіи и потому видитъ въ благословенныхъ хлѣбѣ и винѣ „яство“ какъ для души нашей, такъ и для тѣла. Митроп. Филаретъ въ другихъ своихъ про-

изведеніяхъ подробно разъясняетъ то, что сказано имъ въ его катехизисѣ. „Тѣло и кровь Богочеловѣка, говоритъ онъ, *существенно* принадлежать таинству евхаристіи, ибо Онъ страдалъ не духомъ только, но и *тѣломъ* и *кровью*, а потому устранять или замѣнять *оня* значить *совѣсть* уничтожать это таинство“ <sup>1)</sup>. Это сказано какъ бы прямо по адресу старокатоликовъ и ихъ русскаго единомышленника. Выясняя значеніе таинства евхаристіи для христіанъ, митроп. Филаретъ говоритъ, что именно чрезъ приобщеніе тѣла и крови Христа мы тѣснѣйшимъ образомъ соединяемся съ Нимъ, становясь въ Немъ причастными вѣчной жизни, объединяемся другъ съ другомъ, дѣлаясь нераздѣльными членамъ единого *тѣла* Его (Ефес., V, 30), и получаемъ въ тѣлѣ и крови Его спасительное врачество какъ для душъ, такъ и для *тѣлъ* нашихъ <sup>2)</sup>. Такъ и вообще учила и учитъ объ евхаристіи сама православная церковь. Въ 101-мъ правилѣ шестого вселенскаго собора значится: „человѣка, созданнаго по образу Божію, божественный апостолъ велегласно нарицаетъ *тѣломъ* Христовымъ и Храмомъ. Выше убо всякія чувственныя твари бывъ поставленъ, спасительными страданіями небснаго достоинства сподобившійся и *ядущій* и *пьющій* Христа, онъ непрестанно преобразуется къ вѣчной жизни и душу и *тѣло* освящая причащеніемъ божественныя благодати“ <sup>3)</sup>. Въ *Послѣдованіи* ко св. *причащенію* мы молимся Господу Христу о томъ, дабы Онъ благоволилъ „внити во оскверненное *тѣло*“ наше пречистыми тѣломъ и кровію Своими, даровалъ чрезъ нихъ „здравіе“ и „освященіе“ не душѣ только нашей, но и *тѣлу*, очистилъ ими самыя „чревеса и утробы“ наши, напиталъ ими не только душу нашу, но и „*все тѣло*“ наше и содѣлалъ его „общникомъ“ вѣчной и блаженной жизни Его. Предъ самымъ приобщеніемъ тѣла и крови нашего Спасителя православные христіане не только исповѣдаютъ свою вѣру въ то, что подъ видами хлѣба и вина они имѣютъ принять „самое тѣло и самую честную

<sup>1)</sup> Стран. 250 въ сочиненіи г. Городкова: *Догматич. богословіе по сочиненіямъ Филарета митроп. Московскаго* (Казань; 1887 г.).

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 249 и друг.

<sup>3)</sup> См. *Книгу правилъ et cetera*.

кровь“ Его, но и молятъ Его о томъ, чтобы „причащеніе свя-  
тыхъ тайнъ“ было во „исцѣленіе“ не души лишь, но и *тѣла*  
ихъ. Удостоившись безмѣрно—великаго счастья приобщиться  
тѣла и крови Господа Иисуса Христа, православный христіа-  
нинъ молится, по установленному церковію чину, между прочимъ,  
о томъ, дабы Подающій намъ „плоть Свою въ пищу“ про-  
никъ пречистыми тѣломъ и кровію Своими во *все* наше *тѣ-*  
*ло* („уды, составы, утробу“ и проч.), очистилъ *его* отъ при-  
разившейся къ нему грѣховной скверны, уврачевалъ *его*, освя-  
тилъ *его*, внесъ въ *него* залогъ „жизнѣ вѣчнаго“ или залогъ  
будущаго воскресенія. А такъ какъ молитвы и исповѣданія,  
предлагаемыя церковію православнымъ предъ ихъ приобще-  
ніемъ и послѣ него, составлены отцами и учителями ея, то  
уже отсюда видно, что и они признавали матеріальное при-  
сутствіе Спасителя въ евхаристіи, а не духовное только, равно  
какъ спасительное воздѣйствіе тѣла и крови Его и на самое  
тѣло наше. Единогласно вѣруя, что въ таинствѣ евхаристіи  
хлѣбъ и вино предлагаются—пресуществляются въ истинное  
тѣло и въ истинную кровь Христа, отцы и учителя церкви  
называютъ причастниковъ „*стѣлесниками*“ Его и „*скровными*“  
Ему <sup>1)</sup> и указываютъ разнообразные спасительные плоды отъ  
приобщенія тѣла и крови Его и для *тѣлъ* нашихъ, а не для  
душъ только <sup>2)</sup>.

Для истиннаго христіанина и не можетъ быть сомнѣнія  
въ томъ, что Богочеловѣкъ долженъ присутствовать въ ехва-  
ристіи не духовно лишь, но и матеріально или плотски, и  
что наше общеніе съ Нимъ въ упомянутомъ таинствѣ должно  
быть какъ духовнымъ, такъ и тѣлеснымъ. Живущій и дѣйст-  
вующій въ людяхъ грѣхъ, съ одной стороны, не можетъ не  
осквернять нашего тѣла, не можетъ не дѣлать послѣдняго  
такимъ или инымъ соучастникомъ въ разнообразныхъ мерзо-  
стяхъ, а, съ другой, неизбѣжно вноситъ въ наше тѣло раз-  
рушительную и смертоносную стихію. Для того, чтобы оно  
могло радикально очищаться отъ грѣховной заразы, отъ  
грѣховнаго яда, проникшихъ и проникающихъ въ него,

<sup>1)</sup> Стран. 415 во 2 т. *Догматич. богословія* митроп. Макаріа.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран 416.

и чтобы могло освобождаться отъ привнесенной и привносимой грѣхами въ него разрушительной и смертоносной стихіи, нашему тѣлу необходимо войти въ живое или въ органическое общеніе и единеніе съ *тѣлесной* природою Спасителя, представляющей собою идеальную чистоту покончательно восторжествовавшей надъ смертію. Прекрасно говорить объ этомъ св. Григорій Нисскій въ слѣдующихъ своихъ словахъ: „Такъ какъ существо человѣческое есть нѣчто двойное, срастворенное изъ души и тѣла, то спасаемымъ необходимо слѣдовать за Руководящимъ къ жизни. Посему душа, соединившись съ Нимъ вѣрою, въ этомъ имѣетъ основаніе спасенія. А тѣло *инымъ* способомъ вступаетъ въ пріобщеніе и единеніе съ Спасающимъ. Ибо какъ, принявъ по чьему-либо злоумышленію въ себя отраву, ослабляютъ тлетворную ея силу другимъ составомъ, и противоядію такъ-же, какъ и губительному веществу, надобно войти во внутренности человѣка, чтобы ими всему тѣлу удѣлена была цѣлительная сила: такъ, вкусивъ разрушающаго естество наше, по необходимости мы возымѣли нужду въ томъ, что совокупляло-бы разрушаемое снова во едино, такъ чтобы таковое противоядіе, бывъ принято нами, отразило своимъ противодѣйствіемъ вредность отравы, прежде сего сообщенную тѣлу. Что же это за противоядіе? Не иное что, какъ оное тѣло, т. е. Христово, которое оказалось сильнѣйшимъ смерти и послужило началомъ нашей жизни. Ибо какъ, по слову Апостола, малъ квасъ все смѣшеніе дѣлаетъ подобнымъ себѣ (1 Корин. V, 6), такъ и тѣло, преданное на смерть Богомъ, входя въ *наше тѣло*, претворяетъ и примѣняетъ оное *цѣлое* въ Себя. Какъ по примѣшеніи тлетворнаго къ здоровому всё срастворенное стало ни къ чему негоднымъ, такъ и безсмертное тѣло, когда бываетъ въ принявшемъ оное, всё претворяетъ въ Свое естество. Но невозможно чему-либо стать внутри нашего тѣла, какъ вошедши во внутренности яденіемъ и питіемъ“ <sup>1)</sup>. Но какимъ-же образомъ хлѣбъ и вино, вкушаемые въ таинствѣ евхаристіи, становятся истиннымъ тѣломъ и истинной кровію Спасителя? „Силою благословенія, говоритъ св. Григорій Нисскій, *естество* види-

<sup>1)</sup> Стран. 96 и 97 въ 4 т. *Твореній* (Русск. переводъ).

маго преобразуется въ тѣло и кровь Христа“ <sup>1)</sup>, т. е. пресуществляется въ нихъ.

Такимъ образомъ, я ратую отнюдь не изъ-за слова только, а отстаиваю православное ученіе объ евхаристіи противъ отвергающихъ его старокатоликовъ и г. Кирѣева. Выражаясь словами митроп. Филарета, они совсѣмъ уничтожаютъ упомянутое таинство чрезъ то, что не признаютъ матеріальнаго или плотскаго присутствія Богочеловѣка въ немъ и не считаютъ благословенныхъ хлѣба и вина спасительнымъ и освятельнымъ „яствомъ“ для нашего тѣла. Въ виду этого я вынуждался и вынуждаюсь защищать противоположное этому и безусловно-истинное ученіе православной церкви, гласящее, что Христосъ присутствуетъ въ евхаристіи и матеріально или плотски и что, вслѣдствіе этого вкушая въ ней подъ видами хлѣба и вина дѣйствительно тѣло и кровь Его, мы вступаемъ не въ духовное лишь, но и въ *тѣлесное* единеніе съ Нимъ, благодѣтельнымъ какъ для душъ, такъ и для тѣлъ нашихъ.

Отстаивая таковое ученіе, не могъ и не могу не высказываться и за понятіе и слово: пресуществленіе, сами собою заключающіяся въ немъ и выражающія его. Кто признаетъ, что Христосъ присутствуетъ въ евхаристіи и матеріально или плотски и что мы пріобщаемся въ ней, подъ видами хлѣба и вина, истиннаго тѣла и истинной крови Его, вступая чрезъ то и въ тѣлесное единеніе съ Нимъ не для духовнаго только, но и для тѣлеснаго нашего блага, тотъ этимъ самымъ исповѣдуетъ и то, что въ упомянутомъ таинствѣ непостижимымъ для насъ дѣйствіемъ Святаго Духа совершается предложеніе или претвореніе существа хлѣба и вина въ существо тѣла и крови Спасителя. Справедливость этого прекрасно и различно подтверждается примѣромъ старокатоликовъ и г. Кирѣева. Не принимая православнаго ученія о предложеніи—пресуществленіи хлѣба и вина въ истинное тѣло и въ истинную кровь Христа, они не принимаютъ и православнаго ученія о матеріальномъ или плотскомъ присутствіи Его въ евхаристіи, о благословенныхъ хлѣбѣхъ и винѣхъ, какъ „яствъ“ и для тѣла нашего, и о плодотворности св. таинъ для нашей тѣлесной жизни.

<sup>1)</sup> Ibid. Стр. 101.



Съ другой стороны, никто изъ старокатолическихъ богослововъ, равно какъ и г. Кирѣевъ, доселѣ не только не могли опровергнуть, но и не пытались опровергнуть того безусловно-справедливаго и несокружимаго положенія, что хлѣбъ и вино, при безспорномъ неведѣсущіи тѣла Христова, не могутъ содѣлаться имъ (и кровью), если не пресуществятся. А это свидѣтельствуетъ, что сами оппоненты внутренне признаютъ строго-логическую засивимость отъ понятія и слова: *пресуществленіе* мыслей о томъ, что Богочеловѣкъ присутствуетъ въ евхаристіи и матеріально или плотски, что мы подъ видами хлѣба и вина вкушаемъ самого существа тѣла и крови Его и чрезъ то вступаемъ и въ тѣлесное единеніе съ Нимъ для нашего не духовнаго только, но и тѣлеснаго блага.

Старокатолики и г. Кирѣевъ увѣряютъ, однако, для оправданія лжеученія своего объ евхаристіи, будто мы не имѣемъ права говорить о преложеніи—пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Богочеловѣка. Въ послѣднемъ своемъ отвѣтѣ Роттердамская комиссія утверждаетъ, будто въ Свящ. писаніи нѣтъ указаній, чрезъ что благословенные хлѣбъ и вино дѣлаются тѣломъ и кровію Христа, а отцы и учителя церкви различно-де отвѣчали на вопросы: какъ Онъ присутствуетъ въ евхаристіи, какъ благословенные хлѣбъ и вино перестаютъ быть обыкновенными хлѣбомъ и виномъ, какъ приобщающійся участвуетъ въ тѣлѣ и крови Его, въ Его страданіяхъ и въ принесенной Имъ жертвѣ <sup>1)</sup>? Что касается г. Кирѣева, то онъ дѣлаетъ касательно этого предмета слѣдующее замѣчаніе. „О таинствѣ евхаристіи, конечно, много разсуждали отцы церкви и издавна установили совершенно ясно и опредѣленно, что въ причастіи мы вкушаемъ *самыя* тѣло и кровь Спасителя, что дары дѣлаются истинно, дѣйствительно и существенно Его тѣломъ и кровію. Это ученіе установлено древней церковію совершенно опредѣленно и окончательно, но—ничего болѣе, ибо всякое „болѣе“ было-бы излишнимъ. Ни о какой транссубстанціи не было и рѣчи“ <sup>2)</sup>. Не ограничиваясь этимъ, г. Кирѣевъ не только утверждаетъ, будто ученіе о пресуществле-

<sup>1)</sup> Стран. 6 в 7 въ XXV кн. *Revue*.

<sup>2)</sup> Стран. 114 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

ни нельзя назвать даже теологуменономъ, т. е. чѣмъ-либо изъ отеческихъ мнѣній <sup>1)</sup>, но и извращаетъ значеніе моихъ словъ о томъ, что у отцовъ церкви буквально слова: пресуществленіе не встрѣчается <sup>2)</sup>. Уже и изъ выше приведенныхъ тезисовъ моихъ, доселѣ никѣмъ неопровергнутыхъ, видно до извѣстной степени, насколько неправы старокатолики и г. Кирѣвъ, высказываясь упомянутымъ мною образомъ. Въ *Отъ-тъ*-же моемъ г-ну Мишо читатель найдетъ болѣе обстоятельное опроверженіе высказаннаго Роттердамской комиссіею и г. Кирѣвымъ. Не жалаа здѣсь повторять того, что изложено въ упомянутыхъ *тезисахъ* и особенно въ упомянутомъ *Отъ-тъ* моемъ и вовсе еще никѣмъ не опровергнуто, обращусь къ разбору вышеуказанныхъ сужденій Роттердамской комиссіи и г. Кирѣва, при чемъ не премину сказать въ своемъ мѣстѣ, потребное слово и противъ профессора Ваттериха. Сперва остановлюсь на замѣчаніяхъ и аргументаціи г. Кирѣва.

Онъ самъ утверждаетъ, что древняя церковь совершенно опредѣленно и окончательно установила слѣдующее ученіе: благословенные хлѣбъ и вино *дѣлаются* тѣломъ и кровію Спасителя истинно, дѣйствительно и существенно (*substantialiter*), а потому мы вкушаемъ въ евхаристіи *самое* тѣло и *самую* кровь Его. Допустимъ, что древняя церковь высказывала только это одно и не упоминала „ни о какой“ транссубстанціаціи. Но коль скоро она несомнѣнно учитъ тому, на что указалъ оппонентъ, то вѣдь *этимъ самымъ* она и говоритъ о предложеніи—пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа. Что это дѣйствительно такъ, подтверждаетъ *самъ* г. Кирѣвъ. Вѣдь неоднократно онъ указываетъ на то, что понятіе и слово пресуществленіе *прямо* говорятъ о матеріальномъ или плотскомъ присутствіи Спасителя въ евхаристіи и о нашемъ тѣлесномъ общеніи съ Нимъ чрезъ вкушеніе *самыхъ* тѣла и крови Его подъ *видами* хлѣба и вина. Значитъ, именно указаніе на пресуществленіе заключается въ усвояемыхъ церкви и г. Кирѣвымъ словахъ. Вѣдь въ нихъ, по *ею* собственному свидѣтельству, заключается ученіе и о томъ, что хлѣбъ и

<sup>1)</sup> Ibid. Стран. 125.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 111.

вино *субстанціально* сдѣлаются *самимъ* тѣломъ и *самой* кровію Христа. Уже слова: *самимъ* и *самой* указываютъ на то, что хлѣбъ и вино по *существоу* своему становятся въ евхаристіи тѣломъ и кровію Его. Когда внѣшній видъ какого-нибудь предмета заставляетъ насъ думать, что онъ—не тотъ, какой намъ нуженъ или какого мы ожидаемъ, то другіе люди, лучше насъ знающіе или видящіе его, обыкновенно говорятъ намъ: онъ *самый* и есть. Словомъ: *самый* тутъ указывается *тожество* того, что намъ кажется другимъ предметомъ, съ нужнымъ или ожидаемымъ нами предметомъ. Значитъ, уже слово: *самые*, прилагаемое нами къ благословеннымъ хлѣбу и вину, говоритъ, что хотя они по внѣшности кажутся хлѣбомъ и виномъ, но по существу своему суть несомнѣнные тѣло и кровь. Коль скоро-же прямо прибавляется здѣсь слово: *субстанціально*, то усвояемое г. Кирѣевымъ православной церкви ученіе тѣмъ болѣе *можетъ* и *должно* быть выражено въ слѣдующей сравнительно уже краткой формулѣ: „хлѣбъ и вино *пресуществляются* въ евхаристіи въ тѣло и кровь Господа“. Отсюда видно, что, только по недомыслию или вслѣдствіе тенденціознаго, явно фальшивящаго упрямства, можно говорить, будто въ древней церкви „ни о какой транс-субстанціи“ не было рѣчи. Что именно какую рѣчь, при томъ весьма опредѣленную, и представляетъ собою ученіе древней церкви объ евхаристіи, своеобразно сформулированное г. Кирѣевымъ, въ этомъ *удостоверяетъ* насъ *самъ* онъ, хотя и противъ собственной воли.

Вражда оппонента противъ понятія и слова: пресуществленіе является, должно сказать, прямо бессмысленной непослѣдовательностью, коль скоро онъ *не* фальшивитъ, увѣряя, будто онъ по православному вѣруетъ и исповѣдуетъ, *яко сіе есть пречистое тѣло Твое* и проч. Извиненіемъ этой вражды никакъ не можетъ быть слѣдующее странное заявленіе его о себѣ: „лучше останусь при простой своей вѣрѣ и буду, не мудрствуя лукаво, повторять: вѣрую и исповѣдаю: *яко сіе есть* тѣло и т. д., не заботясь о томъ, что (и какъ) непонятная для меня субстанція даровъ превращается въ еще менѣе понятную субстанцію самого Слова“<sup>1)</sup>. Въ этихъ сло-

<sup>1)</sup> Ibid. Стран. 122 и 123.

вахъ оппонента прежде всего останавливаетъ на себѣ вниманіе *искаженіе* имъ православнаго ученія о пресуществленіи, произошедшее или вслѣдствіе обычнаго у него невѣдѣнія того, о чемъ онъ изъ богословской области самоувѣренно разсуждаетъ, или вслѣдствіе недоброкачественнаго умысла. Вѣдь не только православная церковь, но и никто изъ здравомыслящихъ чадъ ея не можетъ допускать „дикой“ мысли, будто субстанціи хлѣба и вина превращается въ субстанцію „самого Слова“ или Единороднаго Сына Божія. Церковь учитъ, а вѣрныя чада ея исповѣдаютъ, что сущность хлѣба и вина превращается въ евхаристіи въ сущность *тѣла* и *крови* Богочеловѣка, но это—совсѣмъ иное дѣло. Что касается до заявленнаго г. Кирѣвымъ желанія „не мудрствовать лукаво“, то оно весьма почтенно и въ высшей степени желательно даже во *всѣхъ* случаяхъ его „мудрованій“. Къ прискорбію, онъ не могъ удержаться отъ „лукаваго мудрствованія“ даже и тогда, когда выразилъ желаніе покончить съ нимъ. Въ самомъ дѣлѣ, только вѣдь „луково мудствующій“ способенъ сказать то, что изрекъ оппонентъ. Во-первыхъ, если онъ подчиняется ученію церкви, *вѣритъ* тому, что „сіе есть тѣло“ и проч., то зачѣмъ же онъ настойчиво и даже весьма рѣзко осуждаетъ и отвергаетъ ученіе той-же церкви о *преложеніи*—*пресуществленіи*?! Во-вторыхъ, лишь „луково мудствующій“ могъ сказать, будто мыслима „простая вѣра“ въ челоуѣкъ, не сопровождающаяся никакимъ размышленіемъ опредѣлахъ ея. Художли или хорошо, правильно или неправильно, но челоуѣкъ, какъ *разумное* существо, *не можетъ* не размышлять въ частности и объ евхаристическихъ хлѣбѣхъ и винѣхъ. Коль скоро церковь внушаетъ намъ, что подъ *видами* ихъ мы пріобщаемся *истинныхъ* тѣла и крови Господа, то каждый изъ здравомыслящихъ христіанъ не можетъ не сообразить того, что съ хлѣбомъ и виномъ, по дѣйствию премудро-всемогущаго Бога, должно было произойти хотя и не постижимое для насъ, но *несомнѣнное* и при томъ *существенное* измѣненіе. Не признавать такого *субстанціального* превращенія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа могутъ только тѣ, кто *лукаво* увѣряютъ, будто они вѣрують и исповѣдаютъ „якое сіе есть тѣло“ и проч. Между

тѣмъ, православная церковь не предоставляетъ христіанъ лишь ихъ собственнымъ размышленіямъ о столь важномъ предметѣ, какъ евхаристія, но искони учила и теперь учитъ ихъ, что въ этомъ таинствѣ дѣйствительно совершается преложеніе—пресуществленіе хлѣба и вина въ истинныя тѣло и кровь, Господни.

Вопреки увѣреніямъ Роттердамской комиссіи и г. Кирѣева православная церковь искони учила и учитъ, что хлѣбъ и вино въ таинствѣ евхаристіи дѣлаются тѣломъ и кровію Христа именно чрезъ *преложеніе—пресуществленіе* хлѣба и вина въ тѣло и кровь Его и что *именно вслѣдствіе этого* Онъ присутствуетъ въ ней не духовно только, но и матеріально или плотски, а мы, приобщаясь истиннаго тѣла и истинной крови Его, становимся общниками Его тѣлесной природы и участвуемъ въ Его страданіяхъ и въ принесенной Имъ жертвѣ. Еслибы церковь не учила о преложеніи—пресуществленіи, то не было-бы въ ней и ученія о вкушеніи нами истиннаго тѣла и истинной крови Богочеловѣка, равно какъ не было-бы о нашемъ участіи въ страданіяхъ Его и въ принесенной Имъ жертвѣ. Отвергая преложеніе—пресуществленіе въ евхаристіи, старокатолики и г. Кирѣевъ тѣмъ самымъ отвергаютъ какъ тѣлесное присутствіе Спасителя въ упомянутомъ таинствѣ и наше приобщеніе тѣла и крови Его, такъ и *жертвенное* значеніе его (таинства) для насъ, т. е., *уничтожаютъ*, по выраженію митроп. Филарста, *всѣ таинства* евхаристіи, какъ бы они ни увѣряли въ противномъ. А что православная церковь всегда учила и учитъ о *преложеніи—пресуществленіи*, это несомнѣнно.

Еще въ моемъ *Отвѣтъ профессору Мишо* я говорилъ, что даже въ Чинопослѣдованіи литургій постановленій апостольскихъ содержится ясное ученіе о преложеніи—пресуществленіи евхаристическихъ хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа. Не одинъ я, но и другіе безпристрастные изслѣдователи признаютъ наличность этого ученія въ упомянутомъ чинопослѣдованіи литургій. Собраніе древнихъ литургій восточныхъ и западныхъ, въ переводѣ на русскій языкъ и съ надлежащими учеными комментаріями, сдѣлано въ 1874—1878 годахъ ре-

дѣлціею *Христіанскаго Чтенія* и издано ею въ свѣтъ въ пяти отдѣльныхъ выпускахъ. Приведа ту самую литургійную молитву, на которую ссылался и я, редакція *Собранія литургій* сдѣлала слѣдующее замѣчаніе: „настоящая молитва, въ глубокой древности которой не можетъ быть сомнѣнія и которую иные, напримѣръ Даніель, считаютъ даже дословно дошедшею по преданію отъ самихъ апостоловъ, служить однимъ изъ *непререкаемыхъ* доказательствъ истинности православнаго ученія о *Пресуществленіи* святыхъ даровъ“ <sup>1)</sup>. Это ученіе своеобразно выражено и въ чинопослѣдованіи греческой литургіи св. апостола Іакова. Предъ освященіемъ хлѣба и вина совершающей литургію произноситъ молитву о томъ, чтобы Духъ Святой, нисшедши на нихъ, освятилъ ихъ святымъ благимъ и славнымъ Своимъ наитіемъ и содѣлалъ (ποίησθι) хлѣбъ святымъ тѣломъ Христа, а вино—драгоцѣнной Его кровію, дабы они были всѣмъ, причащающимся ихъ, во оставленіе грѣховъ и въ жизнь вѣчную, въ освященіе душъ и *тѣлъ*, въ плодоношеніе дѣлъ благихъ <sup>2)</sup>. По освященіи хлѣбъ и вино именуется уже тѣломъ и кровію Христа, Бога нашего <sup>3)</sup>. Замѣчательно, что священнодѣйствующій молится не о томъ, чтобы Христосъ божествомъ Своимъ соединился съ хлѣбомъ и виномъ или въ обоихъ Своихъ естествахъ присутствовалъ въ нихъ, или же инымъ какимъ-либо образомъ усвоилъ Себѣ элементы хлѣба и вина и освятилъ ихъ, но проситъ Господа о томъ, чтобы Духъ Святой нисшелъ на хлѣбъ и вино и чрезъ чудесное Свое воздѣйствіе именно ихъ содѣлалъ самымъ тѣломъ и *самой* кровію Христа, спасительными не для души только, но и для тѣла нашего. По освященіи-же хлѣбъ и вино принимаются, не смотря на *внѣшнюю* неизмѣнность ихъ, уже за истинныя тѣло и кровь Богочеловѣка. Всѣмъ этимъ ясно свидѣлствуется о томъ, что слово: *содѣлать* здѣсь имѣетъ равнозначащій смыслъ съ словомъ: *пресуществить*. О вѣрѣ первенствующей церкви въ *преложение*—*пресуществленіе* свхаристическихъ хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую

<sup>1)</sup> Стран. 125 въ 1 выпускѣ.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 178.

<sup>3)</sup> Ibid. Стран. 193.

кровь Христа говоритъ и находящаяся въ чинѣ литургіи армянской церкви молитва о томъ, чтобы Господь благоволилъ чрезъ Духа Святаго *содѣлать* хлѣбъ и вино истинными тѣломъ и кровію Спасителя, *преложивъ* ихъ Духомъ Святымъ<sup>1)</sup>. Въ чинопослѣдованіи Коптской литургіи св. Кирилла Александрійскаго возносится ко Господу молитва о томъ, дабы Онъ ниспослалъ Духа Своего Святаго на подлежащіе хлѣбъ и вино, чтобы они *преложились*, содѣлавшись тѣломъ Христовымъ и драгоцѣнной кровію новаго завѣта<sup>2)</sup>. Въ чинопослѣдованіи литургіи Несторія читаемъ, между прочимъ, слѣдующую молитву: „да приидетъ, Господи, благодать Духа Святаго и да вселится и почіетъ на семъ приношеніи (хлѣбѣ и винѣ), которое мы приносимъ предъ Тобою, и да освятитъ и содѣлаетъ хлѣбъ и вино тѣломъ и кровію Господа нашего Иисуса Христа, между тѣмъ какъ Ты *преложилъ* ихъ дѣйствіемъ Духа Святаго“<sup>3)</sup>. Въ чинопослѣдованіи литургіи Галльской и испано-готѣской церкви изложена-же молитва, съ которою священнодѣйствующій обращается къ Богу, прося Его, да совершится чудеснымъ образомъ *преложение* (transformatio) хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господни<sup>4)</sup>. Въ чинопослѣдованіи римской литургіи, по сакраментарію папы Геласія I-го, находимъ-же молитвенное обращеніе священнодѣйствующаго къ Богу о томъ, да будутъ хлѣбъ и вино тѣломъ и кровію возлюбленнаго Сына Его, Господа нашего Иисуса Христа, для того, чтобы всякій разъ, когда станемъ принимать святѣйшія тѣло и кровь Его, мы исполнялись *всякаго* небеснаго благоволенія и благодати чрезъ Христа, Господа нашего<sup>5)</sup>. Въ литургіи упомянутаго папы, на котораго ради своихъ партійныхъ цѣлей любятъ ссылаться старокатолики, слова: *да будутъ*, употребленныя по отношенію къ евхаристическимъ хлѣбу и вину, прямо напоминаютъ слѣдующія наприм. слова Творца вселенной: *да будутъ свѣтила на тверди небесной* (Быт. I, 14) и взяты, очевидно, прямо изъ Библии. Уже и изъ этого ясно, что въ упомянутой литургіи содержится ученіе о *преложе-*

1) Стран. 208 во 2 вып.

2) Стран. 69 въ 3 вып.

3) Стран. 52 въ 4 вып.

4) Ibid. Стран. 80.

5) Стран. 61 и 62 въ 5 вып.

ни—*пресуществленіи* хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь Богочеловѣка, а вовсе не о какомъ-либо соединеніи Его съ не пресуществленными хлѣбомъ и виномъ. Кто бы ни составилъ упомянутую литургію, но важенъ тотъ фактъ, что она приписана именно папѣ Геласію I-му. Усвоившіе ему составленіе литургіи съ таковымъ ученіемъ объ евхаристіи, очевидно, знали, что упомянутый папа—сторонникъ этого ученія, а потому и не встрѣчали протеста съ этой стороны. Что же касается чинопослѣдованія литургіи, напримѣръ, св. Іоанна Златоуста, донинѣ совершающейся въ православной церкви, то и въ ней ясно выражено ученіе о преложеніи—пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа уже въ слѣдующихъ молитвенныхъ къ Богу словахъ: „с<sup>о</sup>твори убо хлѣбъ честное тѣло Христа Твоего, а еже въ чаши сей—честную кровь Христа Твоего, *преложивъ* Дохомъ Святымъ“. Такимъ образомъ, самыя чинопослѣдованія литургіи, искони употреблявшіяся и теперь употребляемыя во вселенской церкви Христовой, неопровержимымъ образомъ свидѣлствуютъ объ абсолютной истинности православнаго ученія о *Пресуществленіи* св. даровъ въ евхаристіи.

Но, говорятъ Роттердамская коммиссія и ея единомышленники въ литургійныхъ молитвахъ и исповѣданіяхъ не встрѣчается слова: пресуществленіе. Это—правда. Даже въ чинопослѣдованіи римско-католической литургіи, донинѣ практикуемомъ въ папской церкви, не находимъ этого слова буквально, хотя ученіе о Пресуществленіи имѣетъ въ ней, какъ и въ православной церкви, догматическое или общеобязательное значеніе. Но отсутствіе упомянутаго *слова* развѣ говоритъ сколько-нибудь противъ существованія въ нихъ *ученія* о Пресуществленіи? Въ богослужебныхъ книгахъ православной церкви, какія бы древнѣйшія изъ нихъ мы ни имѣли въ виду, не находимъ и нѣкоторыхъ другихъ терминовъ, въ которыхъ вселенскіе соборы и авторизованные ими помѣстные соборы формулировали или выражали догматическія истины. Тѣмъ не менѣе послѣднія несомнѣнно излагаются въ разныхъ церковныхъ пѣснопѣніяхъ, молитвахъ и проч., но своеобразнымъ языкомъ. Что касается



ученія о Пресуществленіи, то оно, какъ мы видѣли, такъ или иначе, но несомѣнно содержится и излагается во всѣхъ чинопослѣдованіяхъ литургій, начиная съ самыхъ древнѣйшихъ и оканчивая наиболѣе поздними. Почти всеобщій на литургійномъ языкѣ терминъ: *преложеніе*, какъ и остальные термины, бывъ взяты въ связи съ общимъ содержаніемъ литургійныхъ молитвъ и исповѣданій, имѣетъ совершенно *то-же самое* значеніе, что и терминъ: *пресуществленіе*. Вотъ, между прочимъ, почему въ *Чинъ избранія и рукоположенія архіерейскаго*, являющемся не инымъ чѣмъ, какъ одною изъ богослужебныхъ или специально церковныхъ книгъ, и вмѣняется рукополагаемымъ во епископа лично исповѣдывать и внушать будущей ихъ паствѣ вѣру въ *Пресуществленіе* хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа въ таинствѣ евхаристіи. Старокатолики и г. Кирѣевъ, очевидно, *фарисействуютъ*, лицемерятъ, ссылаясь, въ оправданіе отрицанія ими ученія о Пресуществленіи, на отсутствіе слова: пресуществленіе въ литургійномъ языкѣ. Во-первыхъ, они не только не доказали, но и не въ состояніи доказать того, что литургійный терминъ: *преложеніе*, взятый въ связи съ общимъ содержаніемъ литургійныхъ молитвъ, произносимыхъ предъ освященіемъ евхаристическихъ хлѣба и вина, не имѣетъ значенія, тождественнаго съ словомъ: *пресуществленіе*. Во-вторыхъ, они не принимаютъ и слова: *преложеніе*, хотя и утверждаютъ, что это—исконный литургійный терминъ. Пусть-же старокатолики и г. Кирѣевъ, при формулировкѣ понятія ихъ объ евхаристіи, употребляютъ слово: *преложеніе*, но, конечно, въ томъ значеніи и смыслѣ, въ какомъ оно употребляется въ литургіяхъ. Для этого потребуются отъ старокатоликовъ особая формулировка всего ученія ихъ объ евхаристіи. Давши ее, они уже не будутъ заслуживать упрека въ фарисействѣ, въ предосудительномъ лицемеріи, а заслужатъ упрека только въ *раскольниковѣмъ буквондствѣ*, если все-таки станутъ избѣгать термина: *пресуществленіе* <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Впрочемъ, наши раскольники принимаютъ слово: *пресуществленіе*, ибо лучіе старокатолическихъ богослововъ знаютъ и понимаютъ дѣло въ этомъ случаѣ.

Изъ сказаннаго ясно, насколько не правъ г. Кирѣвъ, утверждая, будто ученіе о пресуществленіи и прямо выражающій его терминъ не обладают значеніемъ даже теологумена. Напротивъ, упомянутое ученіе имѣетъ догматическое значеніе уже потому только, что чинопослѣдованія литургій, содержащія въ себѣ это ученіе, являются выразителями исконнаго и всегдашняго вѣрованія церкви. А коль скоро это такъ, то долженъ имѣть общеобязательное значеніе и терминъ, прямо и ясно выражающій это ученіе. Напрасно же, значить, продолжаетъ увѣрять г. Кирѣвъ, будто понятіе и слово: пресуществленіе послѣ *придуманы* для того, чтобы объяснить, какъ именно дѣлается или происходитъ превращеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Спасителя <sup>1)</sup>. Несправедливость этихъ увѣреній доказывается и слѣдующимъ. Вѣдь самъ онъ не разъ приводитъ свидѣтельства символическихъ книгъ нашей церкви, говорящія противоположное этому. Не требуется ни особенной сообразительности, ни особеннаго напряженія мысли, чтобы и безъ этихъ свидѣтельствъ уразумѣть, что понятіе и терминъ: *пресуществленіе* дѣйствительно не задаются цѣлю объяснить и не объясняютъ, какъ именно происходитъ оно. Даже такіа обычныя явленія, каковы напримѣръ, явленія притяженія однихъ тѣлъ другими или соединеніе щелочи именно съ кислотою и т. под., остаются загадкою для ученыхъ, хотя понятія и термины: притяженіе, химическое сродство и т. под. и употребляются въ качествѣ якобы объясняющихъ дѣло. Тѣмъ болѣе должно сказать это о понятіи и терминѣ: *пресуществленіе*, которые употребляются не въ качествѣ объясняющихъ таинственнѣйшій изъ процессовъ, а въ качествѣ точнѣйшаго указателя на образъ присутствія Христа въ евхаристіи,—присутствія не духовнаго только, но и тѣлеснаго,—и вмѣстѣ на несомнѣнность вкушенія нами *самаго* тѣла и *самой* крови Его подъ видами хлѣба и вина. Кто не желаетъ ради партійныхъ или пныхъ цѣлей лукаво навязывать понятію и термину: *пресуществленіе* иное назначеніе и иной смыслъ, тотъ никогда не скажетъ, будто это понятіе и этотъ терминъ при-

<sup>1)</sup> Страв. 122 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

думаны съ цѣлію объяснить, какъ именно происходитъ превращеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Богочеловѣка.

Но не одни чинопослѣдованія литургій свидѣтельствуютъ объ исконномъ ученіи церкви касательно пресуществленія св. даровъ. Не тѣ только изъ отцовъ и учителей церкви, которымъ усваиваются эти чинопослѣдованія, но всѣ они, поскольку касались вопроса объ образѣ присутствія Спасителя въ евхаристіи, единогласно учатъ о *пресуществленіи*, сколько бы старокатолики и ихъ единомышленники ни увѣряли въ противномъ, опираясь на нарочито взятые ими въ *отрывочномъ* видѣ слова отцовъ и учителей церкви. Ученіе послѣднихъ о пресуществленіи является другимъ непререкаемымъ доказательствомъ исконной вѣры церкви въ превращеніе существа хлѣба и вина въ евхаристіи въ существо тѣла и крови Христа.

Какъ ни усиливается г. Кирѣевъ увѣрить своихъ читателей, будто мысль о пресуществленіи не можетъ почитаться даже и за теологуменонъ, однакоже самъ свидѣтельствуетъ, что св. Іоаннъ Дамаскинъ училъ о *претвореніи* хлѣба и вина въ тѣло и кровь Спасителя <sup>1)</sup>. Ссылка оппонента именно на Іоанна Дамаскина имѣетъ необычайную важность. Самъ оппонентъ въ первомъ своемъ *Отвѣтѣ* мнѣ высказался объ этомъ отцѣ и учителѣ церкви такъ: „это—не только великій Святой, но и послѣдній великій отецъ церкви, признаваемый за таковаго Востокомъ и Западомъ, резюмировавшій *всю* тогдашнюю богословскую науку“ <sup>1)</sup>. Дѣйствительно, Іоаннъ Дамаскинъ воспроизводитъ и изъясняетъ въ своемъ *Точномъ изложеніи православной вѣры* ученіе предшествовавшихъ ему отцовъ и учителей церкви и по вопросу объ евхаристіи. Черезъ это слова его о ней становятся уже не теологуменономъ только, но и получаютъ иное важнѣйшее значеніе. А если все это такъ, то выходитъ, вопреки мнѣнію Роттердамской комиссіи и самого г. Кирѣева, что, судя и по сказанному Дамаскинымъ, отцы и учителя церкви ясно и одинаково отвѣчали на вопросъ объ образѣ присутствія Христа въ евхаристіи, а слѣдовательно и на остальные, органически связанные съ нимъ, вопросы, рѣ-

<sup>1)</sup> Стран. 4 въ отдѣл. оттискѣ.

шеніе которыхъ обусловлено рѣшеніемъ перваго изъ нихъ. По ученію св. Іоанна Дамаскина Богочеловѣкъ присутствуетъ въ упомянутомъ таинствѣ не чрезъ какое-либо соединеніе съ не-пресуществленными хлѣбомъ и виномъ, а чрезъ предложеніе или претвореніе ихъ въ самое тѣло и въ самую кровь Его, по существу своему тождественныя съ тѣмъ тѣломъ Его, съ коимъ Онъ родился отъ Приснодѣвы Маріи <sup>1)</sup>). Такое ученіе св. Дамаскина является ученіемъ и предшествовавшихъ ему отцовъ и учителей церкви и есть собственно ученіе о пресуществленіи. Усилія г. Кирѣева истолковать слова этого отца и учителя церкви въ смыслѣ, якобы не благопріятномъ ученію о пресуществленіи, пропадаютъ совершенно напрасно.

Ради достиженія своей предвзятой цѣли оппонентъ отрывочно и безъ всякой цитаты приводитъ слѣдующія слова св. Дамаскина, не безъ задняго умысла поставляя ихъ въ связь съ вѣроопредѣленіемъ четвертаго вселенскаго собора о двухъ естествахъ во Христѣ. Ежели ты желаешь знать, говорить упомянутый отецъ и учитель церкви,—желаешь образа, *како* бываетъ (какъ сіе совершается), то достаточно тебѣ услышать, что совершается сіе дѣйствіемъ Св. Духа. За тѣмъ, продолжаетъ г. Кирѣевъ, указывается для вразумленія нашего на образъ, на примѣръ, какъ Себѣ самому и въ Себѣ самомъ Господь составилъ плоть, указывается на примѣръ воплощенія (въ которомъ именно обѣ натуры соединены во едино). О соединеніи-же сихъ натуръ говорится въ догматическомъ опредѣленіи IV вселенскаго собора текстуально слѣдующее: „Христа, Сына, Господа Единороднаго, во *двухъ естествахъ* неслитно, *неизмѣнно*, нераздѣльно, неразлучно познаваемого. Никакоже различію двухъ естествъ потребляемому соединеніемъ, паче-же сохраняемому свойству коегождо естества“. Это указаніе великаго отца церкви, на постановленіе вселенскаго собора, при участіи 630 епископовъ, въ которомъ говорится, что при воплощеніи Богъ—Сынъ, удерживая одну видимую форму, имѣетъ два естества (*двѣ субстанции*) неслиянныя и не-

<sup>1)</sup> Стран. 222 в др. въ упомянутомъ твореніи его (переводъ Бронзова).

измѣнныя, едвали послужить, говорить г. Кирѣевъ, къ укрѣпленію ученія о трансубстанціаціи<sup>1)</sup>.

Слова св. Іоанна Дамаскина въ томъ видѣ, въ какомъ приведены моимъ оппонентомъ, пожалуй, могутъ наводить на мысль, будто съ непресуществленными хлѣбомъ и виномъ въ таинствѣ евхаристіи Упостасно соединяется Единородный Сынъ Божій, на подобіе того, какъ въ воплощеніи Онъ принялъ обычную человѣческую плоть, не измѣнивъ существа ея и оставшись Богомъ. Но такого худшаго, чѣмъ даже лютеранское, воззрѣніе на евхаристію не только не держался, но и *не могъ* держаться св. Дамаскинъ. Не даромъ-же весьма многіе даже изъ протестантскихъ богослововъ признаютъ его наиболѣе типичнымъ выразителемъ ученія о Пресуществленіи. Что это именно ученіе раскрываетъ онъ въ своемъ *Точномъ изложеніи православной вѣры*, это достаточно выяснено въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо<sup>2)</sup>. Скаazanное-же мною не только не опровергнуто г. Кирѣевымъ или кѣмъ-нибудь изъ его единомышленниковъ, но даже и не затронуто. Лишь потому и навязываетъ г. Кирѣевъ св. Дамаскину упомянутое лжеученіе, что онъ лукаво скрылъ отъ своихъ читателей начало и конецъ той тирады, въ которой упомянутый отецъ и учитель церкви ссылается, между прочимъ, на фактъ вочеловѣченія Сына Божія. Вотъ полностью эта тирада. Въ евхаристіи истиннѣ соединилось съ божествомъ тѣло, родившееся отъ Св. Дѣвы, *не* потому, что вознесшееся тѣло нисходитъ съ неба, *но* потому, что самый хлѣбъ и вино измѣняются въ тѣло и кровь Христа. Если же ты отыскиваешь тотъ образъ, какъ это происходитъ, то тебѣ достаточно услышать, что—при содѣйствіи Святаго Духа, подобно тому, какъ при Его-же содѣйствіи Господь для Себя и въ Себѣ осуществилъ и плоть отъ святой Богородицы. Больше мы ничего не знаемъ, за исключениемъ того, что слово Божіе истинно и дѣйственно и всемогуще, а образъ не изслѣдимъ. Но не хуже сказать и то, что подобно тому, какъ согласно съ законами природы, хлѣбъ

<sup>1)</sup> Стран. 114 и 115 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Стран. 122—125 и 127—128 въ упомянутой моей брошюрѣ.

чрезъ сѣданіе, и вино и вода чрезъ выпиваніе измѣняются въ тѣло и кровь того, кто ѣсть и пьетъ, и не дѣлаются другимъ тѣломъ по сравненію съ прежнимъ его тѣломъ, такъ и хлѣбъ предложенія и вино и вода чрезъ призваніе и пришествіе Святаго Духа преестественно измѣняются въ тѣло Христова и кровь, и не суть два, но единое и то же самое<sup>1)</sup>.

Въ этихъ словахъ св. Іоанна Дамаскина ясно и непрерываемо выражено ученіе о *Пресуществленіи* хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа въ таинствѣ евхаристіи. По его воззрѣнію хлѣбъ и вино дѣлаются истиннымъ тѣломъ и истинной кровію Спасителя отнюдь не потому, будтобы вознесшееся Его тѣло нисходитъ съ неба и соединяется съ хлѣбомъ и виномъ, сохраняющими свойственную имъ субстанцію, но потому, что *самые* хлѣбъ и вино *измѣняются или превращаются* въ то *самое* тѣло, съ какимъ воплотившійся Сынъ Божій явился и жилъ среди людей, родившись по Своему человѣчеству отъ Приснодѣвы Маріи. А что касается того, вслѣдствіе чего хлѣбъ и вино прелагаются въ тѣло и кровь Христа, то на этотъ вопросъ св. Дамаскинъ отвѣчаетъ слѣдующимъ образомъ. Въ таинствѣ евхаристіи совершается то же самое, что было при вочеловѣченіи Сына Божія. Какъ тамъ чудеснымъ дѣйствіемъ Духа Святаго образована была Сыну Божію плоть отъ Богородицы, такъ и въ таинствѣ евхаристіи Духъ Святой чудеснымъ образомъ уготовляетъ Сыну Божію уже изъ хлѣба и вина истинное тѣло чрезъ преложеніе-пресуществленіе ихъ въ него (въ тѣло), при чѣмъ евхаристическое тѣло Христа совершенно тождественно по своему существу съ Его тѣломъ, пребывающимъ на небѣ. Что же касается того, какой именно процессъ совершается при переходѣ хлѣба и вина въ *самое* тѣло и въ *самую* кровь Богочеловѣка, то этого, по словамъ Іоанна Дамаскина, мы не можемъ знать по причинѣ непостижимости его, но отнюдь не должны и отвергать его на этомъ основаніи: Впрочемъ, замѣчаетъ онъ, прибѣгнувъ къ нѣкоторымъ уподобленіямъ или аналогіямъ, мы въ состояніи до нѣкоторой степени приблизить къ нашимъ понятіямъ про-

<sup>1)</sup> Стран. 222 въ цитов. сочиненіи.

исходящее съ хлѣбомъ и виномъ въ таинствѣ еucharистіи. Изъ возможныхъ здѣсь *аналогій* св. Дамаскинъ останавливается на превращеніи пищи и питья въ тѣло и кровь Христа въ періодъ земной Его жизни. При этомъ, онъ отмѣчаетъ и различіе, какое существуетъ между а) превращеніемъ употреблявшихся Спасителемъ пищи и питья въ Его тѣло и кровь въ продолженіе земной жизни Его и б) превращеніемъ еucharистическихъ хлѣба и вина въ Его тѣло и кровь. Въ последнемъ случаѣ пресуществленіе совершается „преестественно“, т. е. чудеснымъ образомъ по дѣйствію Духа Святаго, тогда какъ въ первомъ случаѣ жизненная сила Христа превращала пищу и питье въ Его тѣло и кровь чрезъ обычный физиологическій процессъ. Эту самую мысль, какъ извѣстно, высказалъ и св. Григорій Нисскій. Что св. Іоаннъ Дамаскинъ разумѣетъ тутъ превращеніе *существа* хлѣба и вина въ *существо* тѣла и крови, это доказывается не тѣмъ только, что св. Григорій Нисскій, коего воззрѣніе преимущественно имѣлъ онъ въ виду, говорить, какъ мы выше видѣли, о переходѣ самаго *естества* (т. е. субстанціи) хлѣба и вина въ тѣло и кровь Богочеловѣка. Нѣкогда говорилъ я, что св. Дамаскинъ признавалъ *субстанціальное* различіе между растительнымъ и животнымъ организмами <sup>1)</sup>. А это различіе, и по его взгляду, должно быть тѣмъ болѣе естественнымъ и неизбѣжнымъ, что тѣло Христа образовано по чудесному воздѣйствію Духа Святаго и есть идеально-чистое или святѣйшее тѣло человѣческое, т. е. единственное въ своемъ родѣ тѣло.

Такимъ образомъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ, воспроизведшій въ своемъ ученіи объ еucharистіи воззрѣнія на нее предшествовавшихъ ему отцовъ и учителей церкви, не только былъ чуждъ протестанскаго взгляда на еucharистическіе хлѣбъ и вино, лукаво называемаго ему г. Кирѣевымъ, но и является наилучшимъ выразителемъ святоотеческаго ученія о *пресуществленіи* ихъ въ тѣло и кровь Спасителя. Явно сфальшиилъ оппонентъ мой и въ своей ссылкѣ на то, будто Дамаскинъ, трактуя объ еucharистіи, указалъ на постановленіе IV-го все-

<sup>1)</sup> Стран. 39 и друг. въ моемъ *Отвѣтъ А. А. Кирѣеву* (отдѣл. оттиск. 1897 г.)

ленскаго собора о двухъ естествахъ во Христѣ. Изъ приведенной мною тирады св. отца и учителя церкви читатели видѣли, что онъ не упоминаетъ объ этомъ постановленіи. А если бы онъ сдѣлалъ ссылку на послѣднее, то вѣдь она послужила-бы лишь къ новому подтвержденію истинности ученія о пресуществленіи. Что въ Иисусѣ Христѣ, при единствѣ Лица, два *несліянныя* и *неизмѣнныя* естества: божеское и человѣческое, изъ которыхъ послѣднее состоитъ, по ученію и Халкидонскаго собора, изъ души и тѣла, этотъ фактъ требуетъ же того, чтобы старокатолики и ихъ единомышленники признали пресуществленіе въ таинствѣ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Богочеловѣка. Чтобы чрезъ упомянутое таинство мы могли соединяться со Христомъ всецѣло, т. е. не духовно лишь, но и тѣлесно, намъ необходимо воспринимать въ себя и Его пречистое тѣло съ Его пречистой кровію. Тѣло-же Спасителя, какъ тѣло, осталось въ Немъ, и по ученію Халкидонскаго собора, цитованному г. Кирѣевымъ, существенно неизмѣннымъ *навсегда*, т. е. не утратило и не утрачиваетъ той своей специфической особенности, по которой оно есть не *вездѣсуще*, не можетъ быть *въ одно и то же время* повсюду или въ разныхъ, отдаленныхъ одно отъ другаго, мѣстахъ. Вотъ почему Никеоцареградскій символъ и учитъ, согласно съ Божественнымъ откровеніемъ (Лук. XXIV, 51 и 1 Петр. III, 22), что Спаситель, послѣ Своего воскресенія вознесшійся съ тѣломъ Своимъ на небо, снова придетъ съ нимъ уже для всеобщаго суда надъ людьми (Матѣ. XXIV, 30 и друг.). Чтò ни означало бы собою это небо, гдѣ ни находилось-бы оно, но не сомнѣнно, что оно—не повсюду. Вотъ почему отцы и учителя церкви говорятъ-же о томъ, что Спаситель *духовно* пребываетъ *повсюду*, а *плотію* отсутствуетъ на землѣ, при чемъ имѣютъ въ виду, конечно, ту самую плотъ, съ которою Онъ вознесся и на небо <sup>1)</sup>. Это почти буквально высказано свв. Кириллами: Іеру-

<sup>1)</sup> Здѣсь невольно припоминается чудный пасхальный гимнъ: „Во гробѣ плотски, во адѣ-же съ душею яко Богъ, въ рай-же съ разбойникомъ, и на престоли былъ еси, Христе, со Отцомъ и Духомъ, *вся исполняи, неописанный*“. Тѣло-же и по воскресеніи Христа осталось тѣломъ неведѣсущимъ.



салимскимъ и Александрійскимъ, какъ разнообразно высказывалось и другими отцами и учителями церкви. Блаженный-же Теодоритъ прямо называетъ своего рода великой ересью усвоеніе и тѣлу Христа какихъ-либо божескихъ свойствъ, въ число которыхъ входитъ и вездѣсущіе <sup>1)</sup>). Все это прямо и неопровержимо говорить о *необходимости* и *дѣйствительности* пресуществленія въ евхаристіи хлѣба и вина въ самое тѣло и кровь Богочеловѣка. Изъ сказаннаго прямо и непрерываемо слѣдуетъ и то, что старокатолики, г. Кирѣевъ и всѣ ихъ единомышленники, кто бы они ни были, отвергая понятіе и терминъ: *пресуществленіе*, чрезъ то самое неизбежно отвергаютъ все таинство евхаристіи.

*Профессоръ А. Гусевъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

<sup>1)</sup> Страв. 85 во 2 т. сочиненія Н. Н. Глубоковского: *Блаж. Теодоритъ епископъ Киррскій*.

# СТРАННОЕ САМООБВИНЕНИЕ

(ОТВѢТЪ О. СВѢТЛОВУ).

Въ февральской книжкѣ „Странника“ за настоящій годъ профессоръ священникъ Свѣтловъ помѣстилъ замѣтку подъ заглавіемъ: „*Нѣсколько словъ о томъ, что иногда называется серьезною критикою*“. Замѣтка эта, правда, носитъ слишкомъ личный характеръ; въ ней о. Свѣтловъ сводитъ со мною свои личные счеты. Но она написана въ такомъ духѣ и въ такомъ оригинальномъ направленіи, что ей нельзя отказать и въ общемъ интересѣ. Дѣло въ томъ, что мною издана книга „Историческій очеркъ развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія“ (Харьковъ. 1899). Книга эта первоначально въ видѣ отдѣльныхъ статей была печатаема въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“. Отъ безпристрастныхъ ученыхъ она удостоилась добраго отзыва какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ и притомъ—отзыва не „тайнаго—въ письмахъ и съ глазу на глазъ“<sup>1)</sup>, а въ періодической нашей печати. Удовлетворительнымъ въ частности найдено и то, что сказано въ ней о *русскихъ* апологетическихъ трудахъ. Такъ въ специально—апологетическомъ русскомъ журналѣ „Вѣра и Церковь“, между прочимъ, отмѣчено слѣдующее<sup>2)</sup>: „Сравнительно *подробный и въ критической своей части обстоятельный* очеркъ *русской* апологетической литературы сдѣланъ проф. прот. Буткевичемъ въ ж. „Вѣра и Разумъ“ 1899 г. №№ 19—20“. Указываю на эту

<sup>1)</sup> Срв. „Странникъ“ 1900 г., февраль, стр. 231.

<sup>2)</sup> Вѣра и Церковь, 1900, кн. I, стр. 128.

замѣтку не по честолюбію, а лишь въ виду того, о чемъ будетъ слѣдовать рѣчь ниже.

Въ своемъ „Историческомъ очеркѣ развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія“ я, между прочимъ, отмѣтилъ и трудъ о. Свѣтлова подъ заглавіемъ „Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія“, указавъ въ *общихъ чертахъ* его достоинства и недостатки. Къ послѣднимъ я отнесся *чрезвычайно снисходительно*. Я даже не касался его недостатковъ, прямо относящихся къ существу избраннаго авторомъ предмета, а поставилъ на видъ лишь одни *недочеты* по *системѣ, изложенію и приѣмамъ* и—то самые существенныя, бросающіеся въ глаза каждому. О. Свѣтловъ однако-же остался крайне недоволенъ этимъ указаніемъ на недостатки его книги и въ непонятномъ раздраженіи написалъ упомянутую выше замѣтку, въ которой, бросая въ меня грязью, мой „отзывъ“ объ его книгѣ называетъ не иначе, какъ „*доносомъ*“, „печатною клеветою“, „печатною сплетнею, граничащею съ диффамацией“, „пасквилемъ“ <sup>1)</sup>, а мое „поведеніе несомнѣнно не хорошимъ“ <sup>2)</sup>, „противнымъ интересамъ русскаго богословія“ <sup>3)</sup>, за что мнѣ должно быть „стыдно“ <sup>4)</sup>, и т. д., и т. д. Но всего грязнаго, сказаннаго о. Свѣтловымъ не перечтешь; для этого нужно было бы переписать всю его замѣтку. Въ заключеніе же этой замѣтки о. Свѣтловъ увѣряетъ читателей „Странника“ еще и въ томъ, что я—„горячій почитатель *страшныхъ* литераторовъ — декабристовъ“. „О. Буткевичъ,—говоритъ онъ,—является здѣсь (въ харьковскомъ журналѣ) восторженнымъ поклонникомъ поэтовъ—*декабристовъ*“!

Но рассмотримъ обвиненія, взводимыя на меня о. Свѣтловымъ, по пунктамъ, начиная съ важнѣйшихъ.

1. О. Свѣтловъ ставитъ мнѣ въ тяжкое и „безсмысленнѣйшее“ преступленіе то, что я обвиняю его будто бы *въ атеизмъ*. На стр. 238 онъ говоритъ: „Пользуясь отсутствіемъ въ книгѣ *подробнаго* изложенія разсудочныхъ доказательствъ бы-

<sup>1)</sup> Странникъ, 1900, февраль, стр. 233.

<sup>2)</sup> Стр. 237.

<sup>3)</sup> Стр. 239.

<sup>4)</sup> Стр. 235.

тія Божія<sup>1)</sup> почтеннѣйшій отецъ Буткевичъ обвиняетъ меня, на двухъ страницахъ, *можетъ быть*—въ атеизмъ, когда утверждаетъ, что я считаю истину бытія Божія второстепенною. Такое обвиненіе позволяетъ мнѣ, наконецъ, назвать вещь своимъ именемъ: *это безсмысленнѣйшее изъ всѣхъ обвиненій*. Пришлось бы обвинять тогда въ *атеизмъ* всѣхъ авторовъ сочиненій по основному богословію и догматикѣ, гдѣ совсѣмъ нѣтъ доказательствъ бытія Божія, напримѣръ, митр. Макарія, еписк. Августина и др. (?) Если бы слова о. Буткевича здѣсь мы приняли за шутку, то во всякомъ случаѣ эта шутка должна быть признана очень некрасивою, какъ крайнее злоупотребленіе словомъ. Это во всякомъ случаѣ одно изъ гнилыхъ словъ, за которыя придется отдавать отвѣтъ въ день судный по слову Господа.—Смѣю увѣрить читателя, что въ атеизмъ я *никогда* не обвинялъ о. Свѣтлова. Вся моя вина состоитъ лишь въ томъ, что я отмѣтилъ *пропускъ въ его системѣ* „апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія“ доказательствъ бытія Божія, безъ всякихъ однако-же комментаріевъ и безъ всякаго обвиненія<sup>2)</sup>. Что этотъ пропускъ есть у преосвященнаго Августина,—это понятно. Книга преосвященнаго Августина—семинарскій учебникъ, составленный примѣнительно къ семинарской программѣ; а по семинарской программѣ доказательства бытія Божія излагаются преподавателемъ философіи. Понятенъ пропускъ доказательствъ бытія Божія и въ Догматикѣ преосвященнаго Макарія, —о чемъ подробно сказано въ моей книгѣ<sup>3)</sup>. Но почему опустили ихъ о. Свѣтловъ,—понять трудно. По этому поводу въ

<sup>1)</sup> Въ книгѣ о. Свѣтлова нѣтъ *никакого* изложенія доказательствъ бытія Божія; простое *упоминаніе* о существованіи такихъ доказательствъ, напечатанное мелкимъ шрифтомъ, который, по заявленію автора, при чтеніи можно пропускать не есть *изложеніе* ихъ.

<sup>2)</sup> В. и Р. 1899, № 20, стр. 500—501.

<sup>3)</sup> В. и Р. 1899 г. № 20: „Въ *Догматическомъ* Богословіи преосвящ. Макарія также мы не встрѣчаемъ доказательствъ бытія Божія; но Макарій изложилъ эти доказательства въ своемъ „Введеніи въ Православное Богословіе“, почему въ Догматикѣ онъ и не имѣлъ нужды повторять ихъ. Впрочемъ, у Макарія приводятся „доказательства изъ разума (антропологическія, космологическія и онтологическія) *единства* Божія, которыя имѣютъ съ тѣмъ служатъ у него и доказательствами бытія Божія (Прав. догм. Богосл. т. I. Спб. 1856, стр. 60 и слѣд.). Такимъ образомъ и примѣромъ Макарія нельзя объяснить поведенія о. Свѣтлова“.

моей книгѣ сдѣлано слѣдующее замѣчаніе. „Бросается въ глаза то обстоятельство, что въ своей книгѣ онъ (о. Свѣтловъ) не далъ мѣста *доказательствамъ бытія Божія*, между тѣмъ какъ вѣра въ бытіе личнаго живаго Бога есть центральный и самый существенный пунктъ какъ для вѣрующихъ, такъ и для невѣрующихъ. Ап. Павелъ учитъ, что всякій приходящій къ Богу прежде всего долженъ вѣровать въ то, что Богъ существуетъ (Евр. XI, 6). Митрополитъ Филаретъ находилъ нужнымъ долгое время помѣщать *о* главнѣйшія доказательства бытія Божія даже въ Катихизисѣ Православной церкви; имъ отводять видное мѣсто въ своихъ системахъ наши ученые догматисты—Филаретъ, Сильвестръ и др.,—вовсе не преслѣдовавшіе въ своихъ трудахъ исключительно апологетическихъ цѣлей, какъ Свѣтловъ. Поведеніе о. Свѣтлова тѣмъ болѣе непонятно, что онъ всегда имѣетъ въ виду читателей свѣтскаго образованія „съ полузабытыми гимназическими свѣдѣніями по Закону Божію“ и въ то же время бравирующихъ своимъ невѣріемъ въ бытіе личнаго живаго Бога. Самъ Свѣтловъ приводитъ слова Тургенева: „Мы не рѣшили еще вопроса о существованіи Бога, а вы хотите вѣсть“!... Отсюда ясно, чего требуютъ отъ богослова—апологета люди свѣтскаго образованія. Не видѣтъ въ „Опытѣ *апологетическаго* изложенія православно-христіанскаго вѣроученія“ доказательства бытія Божія тѣмъ болѣе странно, что его авторъ довольно подробно говоритъ о дѣйствительномъ *бытіи ангеловъ*, какъ живыхъ и личныхъ существъ (§ 18 стр. 176—179) и о бытіи злыхъ духовъ (§ 20, стр. 181—187)“.—Вотъ что я замѣтилъ по поводу пропуска доказательства бытія Божія въ книгѣ Свѣтлова. Можно ли на основаніи этого мѣста говорить, что я обвиняю автора *въ атеизмъ*?

Но если у меня нѣтъ *прямого* обвиненія о. Свѣтлова въ атеизмъ; то, быть можетъ, это обвиненіе легко читается между строкъ? Конечно, между строкъ каждый можетъ читать, что ему вздумается; но логически мыслящій человѣкъ не найдетъ у меня „этого бессмысленнѣйшаго изъ всѣхъ обвиненій“<sup>1)</sup> даже и между строкъ; скорѣе онъ увидитъ, что я не только самъ не обвиняю, но и другимъ не даю права обвинять о. Свѣтлова въ атеизмъ. Обратите вниманіе на наши слова:

<sup>1)</sup> „Странникъ, 1900 г., февраль, стр. 238.

„Не видѣть въ „Опытѣ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія“ доказательствъ бытія Божія тѣмъ болѣе странно, что *его авторъ довольно подробно говоритъ о дѣйствительномъ бытіи ангеловъ, какъ живыхъ и личныхъ существъ, и о бытіи злыхъ духовъ*“. Развѣ атеистъ, не вѣрующій въ бытіе Божіе, можетъ „говорить о *дѣйствительномъ бытіи ангеловъ, какъ живыхъ и личныхъ существъ, и о бытіи злыхъ духовъ*“? Если же о. Свѣтловъ *подробно* говоритъ объ этомъ, то ясно, что онъ не атеистъ и въ атеизмѣ неразумно обличать его даже и между строкъ. Да что много говорить? О. Свѣтловъ и самъ хорошо видѣлъ, что я не обвинялъ его въ атеизмѣ. Въ приведенныхъ словахъ его „замѣтки“ онъ ясно говоритъ: „о. Буткевичъ обвиняетъ меня, на двухъ страницахъ, *можетъ быть*—въ атеизмѣ“ <sup>1)</sup>. Но это „можетъ быть“ непонятнымъ образомъ его болѣзненная фантазія превращаетъ тотъ-часъ же въ мнимую *дѣйствительность*, и этотъ страшный призракъ подавляетъ его благоразуміе и онъ говоритъ <sup>2)</sup>: „*Такое обвиненіе* позволяетъ мнѣ, наконецъ, назвать вещь своимъ именемъ: это безсмысленнѣйшее изъ всѣхъ обвиненій“ и т. д. Но если я не обвинялъ и даже, какъ показано выше, не могъ обвинять о. Свѣтлова въ атеизмѣ; если это обвиненіе онъ *выдумалъ* самъ, то по чьему адресу сказано имъ „гнилое“ и „безсмысленнѣйшее“ слово? Трудно даже понять, что побудило о. Свѣтлова взводить ложное обвиненіе на себя и клеветать на другого? Прійдется, о. Свѣтловъ, отдавать отвѣтъ въ день судный не только за гнилыя слова (на что вы указываете), но и за „тайныя помышленія сердца“...

О. Свѣтловъ говоритъ (стр. 238): Буткевичъ „*утверждаетъ*, что я считаю истину бытія Божія второстепенною“. Я этого никогда *не утверждалъ*, но лишь *недоумывалъ*,—и основаніе для этого подалъ самъ о. Свѣтловъ. О содержаніи своей книги онъ говоритъ на стр. XI: „Въ вопросахъ *второстепенной* важности и или въ *мелкихъ подробностяхъ* предмета выборъ содержанія опредѣлялся стремленіемъ автора избѣгать простаго повторенія сказаннаго другими и всѣмъ извѣстнаго и *затрогивать* (?)

<sup>1)</sup> Страницы, 1900, февраль, стр. 238.

<sup>2)</sup> Ibid.

лишь, по возможности, тѣ предметы, въ разъясненіе которыхъ *нѣкоторую* (?) долю новаго онъ могъ внести и отъ себя<sup>1)</sup>. По поводу этого примѣчанія я замѣтилъ <sup>1)</sup> слѣдующее: „Что разумѣть о. Свѣтловъ въ „изложеніи православно-христіанскаго вѣроученія“ подъ вопросами „второстепенной важности“ и „мелкими подробностями“:—*трудно сказать: кажется*,—бытіе Божіе! По *крайней мѣрѣ*, бросается въ глаза то обстоятельство, что въ своей книгѣ онъ не далъ мѣста доказательствамъ бытія Божія“.. Когда употребляютъ такіе слова, какъ—*трудно сказать*“, *кажется*“, *по крайней мѣрѣ*“, то рѣчь идетъ во всякомъ случаѣ не объ *утвержденіи*.

2. По словамъ о. Свѣтлова <sup>2)</sup>, я „обвиняю его въ какомъ-то легкомысліи, чуть не въ кощунствѣ, и даже въ раціонализмѣ“, желаю „уличить его въ нѣкоторой гражданской неблагонадежности“, „стараюсь бросить тѣнь на его службу въ качествѣ профессора богословія въ свѣтскомъ высшемъ учебномъ заведеніи“. Это „недоказанное обвиненіе (говоритъ Свѣтловъ)“ <sup>3)</sup> становится тяжкою клеветою, а весь отзывъ получаетъ видъ *донесенія* и чего-то въ родѣ *пакости*“. Впрочемъ, и по словамъ о. Свѣтлова, я не обвиняю его *прямо* въ гражданской неблагонадежности, кощунствѣ, раціонализмѣ и т. п., а это—только выводъ, дѣлаемый самимъ о. *Свѣтловымъ* изъ моего указанія на то, что о. Свѣтловъ поступаетъ нехорошо, „смѣшивая св. отцовъ и учителей церкви съ простыми литераторами, изреченія Спасителя съ легкомысленнымъ эпикурействомъ Пушкина или грошовымъ леберализмомъ Тургенева и Бѣлинскаго“. Дѣйствительно, въ моемъ „Очеркѣ“ сказано это. Теперь Свѣтловъ увѣряетъ, что мы говорили „неправду“ и говорили „вполнѣ сознательно, и что за это намъ должно быть *стыдно*“ <sup>4)</sup>. Въ доказательство своихъ словъ о. Свѣтловъ подробно знакомитъ <sup>5)</sup> своихъ читателей съ тѣмъ, что свѣтскіе стихи и изреченія свѣтскихъ писателей у него находятся на почтительномъ разстояніи отъ текстовъ Св. Писанія. „Стихотвореніе Пушкина „Даръ напрасный“ на 291 стр. въ мелкомъ текстѣ отдѣлено отъ цитаты изъ 1 Кор. XV *десятью* строками“: „ци-

<sup>1)</sup> В. и Р. 1899 г., № 20, стр. 500.

<sup>2)</sup> Страникъ 1900, февраль, стр. 232.

<sup>3)</sup> Стр. 233.

<sup>4)</sup> Стр. 235.

<sup>5)</sup> Ibid.

тата изъ Сенкевича удалена отъ текста на 13 строкъ“. Все это, быть можетъ, и „правда“,—соглашаюсь, даже не провѣряя о. Свѣтлова,—и за эту справку „да не будетъ стыдно о. Свѣтлову“; но правда и то, что сказалъ я въ своемъ „отзывѣ“: „Что за богословы Бѣлинскій, Тургеневъ, Пушкинъ, Лермонтовъ,—чтобы имъ отводить мѣсто *не въ журнальной статьѣ, а въ систематическомъ курсѣ православно-христіанскаго въроученія*“? Такимъ образомъ о. Свѣтловъ не отвергаетъ справедливости моего указанія, что онъ *даетъ мѣсто* въ своемъ изложеніи православно-христіанскаго въроученія свѣтскимъ писателямъ, а доказываетъ только, что тексты св. Писанія и изреченія свѣтскихъ писателей не смѣшиваются у него между собою въ *пространственномъ* отношеніи, а раздѣляются нѣсколькими строками; отсюда онъ дѣлаетъ выводъ <sup>1)</sup>: „профессоръ богословія въ Харьковскомъ университетѣ обвиняетъ меня въ какомъ-то легкомысліи, чуть не въ кощунствѣ и даже въ рационализмѣ“, „въ нѣкоторой гражданской неблагонадежности“. Что такого вывода дѣлать не дозволяетъ логика,—это понятно само собою. И такъ, я нигдѣ не обвиняю о. Свѣтлова въ гражданской неблагонадежности, кощунствѣ и рационализмѣ; но откровенно сознаюсь, мнѣ было грустно видѣть, что въ жертву своего мелочнаго честолюбія о. Свѣтловъ принесъ ученое достоинство „апологетическаго изложенія православно-христіанскаго въроученія“ и потому, не обвиняя его ни въ „гражданской неблагонадежности“, ни „въ кощунствѣ“, ни „въ рационализмѣ“, я *въ душѣ* обвинялъ его только *въ легкомысліи*, а въ отзывѣ значительно смягчилъ даже и это обвиненіе, написавъ слѣдующее: „Мы объясняемъ себѣ поведеніе о. Свѣтлова проще: преподавая православно-христіанское въроученіе слушателямъ свѣтскимъ (студентамъ нѣжинскаго историко-филологическаго института), своею ссылкою на свѣтскихъ писателей онъ хотѣлъ показать, что и ему не чуждо свѣтское образованіе, что и онъ знаетъ общеизвѣстныя стихотворенія Пушкина и Лермонтова, что и онъ читалъ Тургенева и Бѣлинскаго“. Въ истинѣ этого объясненія я совершенно убѣжденъ и остаюсь при немъ.—Итакъ обвиненіе въ гражданской неблагонадежности, кощунствѣ и рационализмѣ, какъ и обви-

<sup>1)</sup> Стр. 232.



неніе въ атеизмѣ, о. Свѣтловъ взводитъ самъ на себя, чтобы только оклеветать меня предъ своими читателями,—и ради этого, какъ онъ самъ говоритъ <sup>1)</sup>, не щадитъ ни здоровья, ни времени, ни силъ, ни даже жизни своей. Грустно и тяжело! но кто же виноватъ? Выписки, приведенныя изъ моего „отзыва“ ясно показываютъ каждому, что я даже ничего не имѣю и противъ того, чтобы богословы давали мѣсто свѣтскимъ писателямъ—только *не въ систематическихъ богословскихъ курсахъ*, а въ журнальныхъ статьяхъ <sup>2)</sup>. Поэтому о. Свѣтловъ напрасно считаетъ меня и въ числѣ гонителей свѣтскихъ писателей, равно какъ несправдливо упрекаетъ меня и въ „неперпимости къ свѣтской литературѣ“ <sup>3)</sup>.

3. На стр. 232 о. Свѣтловъ пишетъ: „Да, это мѣсто (т. е., мое замѣчаніе о неудобствѣ въ „изложеніи христіанскаго вѣроученія“ смѣшивать тексты св. писанія со стихотвореніями свѣтскихъ поэтовъ и изреченіями свѣтскихъ писателей) въ критическомъ произведеніи прот. Буткевича особенно бросается въ глаза нехорошею своею внутреннею подкладкою, какъ очень *смѣлая клевета* стремящаяся достигнуть *весьма вреднаго для автора* эффекта предъ читателями. (*И хорошо, если только предъ одними читателями!...*)“ Это мѣсто у о. Свѣтлова довольно темно, особенно—для читателей, не посвященныхъ въ искусство находить между строкъ таинственный смыслъ. Въ самомъ дѣлѣ,—предъ кѣмъ бы Буткевичъ могъ „*весьма повредить*“ о. Свѣтлову кромѣ „однихъ читателей“? Такъ какъ Свѣтловъ жалуется, что его будто бы обвиняютъ въ атеизмѣ, кощунствѣ и раціонализмѣ, то читатель естественно можетъ подумать, не сдѣлалъ ли я на о. Свѣтлова доноса какому либо великому инквизитору и не прійдется ли еще „несчастному и невинно оклеветанному“ „честному и благонамѣренному труженнику на убогой нивѣ русской богословской науки“ <sup>4)</sup> претерпѣть страшныя пытки и при томъ—въ то именно время, когда читатели уже отвели будто бы ему почетное мѣсто <sup>5)</sup> на этой „убогой нивѣ русской богословской науки“?

<sup>1)</sup> Стр. 239.

<sup>2)</sup> В. и Р. 1899. № 20. стр.

<sup>3)</sup> Страницъ 1900, Февраль, стр. 237.

<sup>4)</sup> Страницъ, 1900, февраль, стр. 239.

<sup>5)</sup> Ibid. стр. 231.

Но предположеніе это скоро должно оказаться у читателей неосновательнымъ, такъ какъ въ Россіи—благодареніе Богу!—нѣтъ и никогда не было инквизиціи. Другое возможное для нихъ предположеніе таково. Такъ какъ о. Свѣтловъ жалуется читателямъ, что его обвиняють въ „гражданской неблагонадежности“, то естественно подумать, не махнулъ ли Буткевичъ съ доносомъ въ сыскную полицію или въ жандармское управленіе? Не даромъ же о. Свѣтловъ утверждаетъ <sup>1)</sup>, что „весь отзывъ о. Буткевича (въ этой именно части) получаетъ видъ *донесенія*“. Это было бы, конечно, уже совсѣмъ гадко! Но какое дѣло жандармамъ или сыскной полиціи до „Опыта апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія“?.. Не помогу ли я однако читателямъ выйти изъ ихъ затрудненія слѣдующими соображеніями? О. Свѣтловъ представлялъ свое „сочиненіе“ въ одно ученое учрежденіе на соисканіе *денежной* преміи. Это „ученое учрежденіе“ присудило *денежную* премію другимъ ученымъ за несомнѣнно важные и капитальные труды, а о. Свѣтлову *денегъ* не дали; ему присудили только „почетный отзывъ“. Опубликованы были фамиліи рецензентовъ, въ числѣ которыхъ значилась и *моя*. Не спорю, для о. Свѣтлова могло быть основаніе предположить, что его „сочиненіе“ было поручено именно мнѣ для просмотра и отзыва. Все таки его выводъ и подозрѣнія о причиненномъ будто бы ему *вредь* не логичны. Если его „сочиненіе“ удостоено „почетнаго отзыва“, то ясно, что рецензентъ не „стремился достигнуть весьма вреднаго для автора эффекта“; что о. Свѣтловъ получилъ только „почетный отзывъ“, а не *денежную* премію, за это, конечно, нужно винить не рецензента, а самое сочиненіе, которое не могло выдержать конкуренціи съ другими болѣе его достойными и болѣе серьезными трудами дѣйствительныхъ ученыхъ. {Возможно, впрочемъ, и другое предположеніе. Очень можетъ быть, что о. Свѣтловъ, по чувству справедливости, считаетъ свой трудъ недостойнымъ „почетнаго отзыва“ и тяготится имъ; тогда его рецензентъ дѣйствительно причинилъ ему весьма большой вредъ, возмущивъ его смиреніе и присущее ему чувство справедливости. Въ такомъ случаѣ непонятно, зачѣмъ же самъ о.

<sup>1)</sup> Стр. 233.

Свѣтловъ искалъ *денежной* преміи!.. Трудно, впрочемъ, ииѣть дѣло съ логикою о. Свѣтлова... Послѣ разсказаннаго очевидно, что вызвало на меня гнѣвъ и неприличную брань о. Свѣтлова; а вамъ, читатель, урокъ: не хотите быть обруганными о. Свѣтловымъ,—всеми силами отказывайтесь дѣлать отзвывы объ его „трудахъ“, отъ какого бы ученаго учрежденія ни исходило къ вамъ предложеніе.

4. О. Свѣтловъ укоряетъ меня въ „голословности“. Онъ говоритъ <sup>1)</sup>: „Вотъ примѣръ голословности проф. богословія Харьковскаго университета о. Буткевича. Свѣтловъ говоритъ то-то и то-то. „Библия говоритъ *не такъ*“. И кончено дѣло!.. (стр. 502)“. Здѣсь о. Свѣтловъ прячется за фразу; но лучше было бы для него, если бы онъ совсѣмъ умолчалъ объ этомъ слабѣйшемъ мѣстѣ въ его книгѣ. Дѣло въ томъ, что въ § 22 своей книги, посвящемъ заглавіе „*библейское сказаніе о происхожденіи*“ видимаго міра и его смыслъ“ о. Свѣтловъ такъ искажилъ смыслъ *библейскаго* повѣствованія, что въ немъ, собственно, *библейскаго* ничего не осталось. Если повѣрить Свѣтлову, то Библия ничего не говоритъ о томъ, что *Богъ сотворилъ міръ*, а говоритъ будтобы лишь о *происхожденіи* или—вѣрнѣе—о *явленіи* міра. Сказавъ объ отдѣленіи воды съ земли въ третій день, о. Свѣтловъ продолжаетъ: „Съ очищеніемъ отъ излишняго количества паровъ, проясняется атмосфера, и на нашей землѣ становятся видимы (а не созданы?) ближайшія къ ней и важнѣйшія для ея жизни свѣтила небесныя: *являются* (опять: *являются*, а не созданы?) „свѣтило на тверди небесной для освѣщенія земли и для отдѣленія дня отъ ночи, и для знаменій, и временъ, и дней, и годовъ“... (ст. 14—18). Обиліе влаги на поверхности, до нѣкоторой степени освободившейся отъ нея, и въ атмосферѣ, а также высокая температура (какъ это точно все извѣстно о. Свѣтлову!), не позволяя пока явиться высшимъ формамъ жизни, *чрезвычайно благоприятствуютъ* (какъ это все естественно!) *появленію и развитію жизни растительной*, и вотъ, дѣйствіемъ *силы Божіей* (значитъ, высокая температура оставила все-таки мѣсто и для *силы Божіей*?) земля произращаетъ въ 3-й день всякую зелень“. Выписавъ это мѣсто изъ книги Свѣтлова, я въ сво-

<sup>1)</sup> Стр. 229.

емъ „Очеркъ“ сдѣлалъ слѣдующее замѣчаніе. „Здѣсь, очевидно, о. Свѣтловъ, въ угоду различнымъ естественно-научнымъ теоріямъ, излагаетъ, свои соображенія какъ-то спутанно, неясно, а главное—несогласно съ прямымъ смысломъ *библейскаго* повѣствованія: свѣтила небесныя (солнце, луна и звѣзды), по его изложенію, не создаются Богомъ, а только *являются* какъ-то или даже только *становятся видимыми на нашей землѣ* вслѣдствіе того, что *прояснилась атмосфера*; послѣ появленія солнца *въ четвертый день* земля начинаетъ произращать всякую зелень, но это опять совершается какъ-то „заднимъ числомъ“, въ 3-й день... Библия говоритъ *не такъ*“. Неужели это разсужденіе можно назвать *голословнымъ*? Неужели я не достаточно показалъ, что о. Свѣтловъ не только затемнилъ, но и извратилъ смыслъ *библейскаго* повѣствованія о сотвореніи міра,—смыслъ простой и ясный, извѣстный любому ученику 1-го класса гимназіи? Голословными можно называть послѣ этого только разсужденія о. Свѣтлова...

5. На стр. 229 о. Свѣтловъ говоритъ: „Одинъ только разъ о. Буткевичъ взялъ на себя трудъ привести основаніе и доказать, что цитатою изъ догматики Макарія я хотѣлъ обмануть читателя, списавши ее въ своемъ сочиненіи 1896 г. изъ книги о. Тихомирова... 1897 г.“ При этомъ о. Свѣтловъ въ примѣчаніи даетъ понять читателю, что онъ ничего даже и не могъ заимствовать у о. Тихомирова, такъ какъ сочиненіе послѣдняго онъ самъ „раскритиковалъ“ въ своей рецензіи въ „*Мисс. Обзоръ*“ 1898, кн. 1.—Пунктъ этотъ требуетъ нѣкотораго разъясненія. Чувствуя всю безосновательность своего искаженія (приведеннаго выше) *библейскаго* повѣствованія о сотвореніи міра, о. Свѣтловъ вздумалъ опереться на авторитетъ Макарія и *фальшиво* процитовалъ его: „Прав. Догм. Богосл. Спб. 1850. т. 2“, страницы не указавъ совсѣмъ. Кто захочетъ провѣрить о. Свѣтлова, тотъ найдетъ, что 1) Макарій излагаетъ библейское повѣствованіе о твореніи міра не во 2-мъ, а въ 1-мъ томѣ своего Догматическаго Богословія (срв. стр. 268—352), а 2) Макарій не представляетъ никакой опоры для туманно-научныхъ соображеній о. Свѣтлова; напротивъ вполне согласно съ библейскимъ сказаніемъ Макарій прямо утверждаетъ (стр. 324), что свѣтила небесныя *созданы* въ 4-й

день, а растенія въ 3-й". Поэтому я посоветовалъ о. Свѣтлову быть болѣе искреннимъ. Именно я сказалъ слѣдующее: „О. Свѣтловъ былъ бы болѣе искрененъ, если бы сослался на „Курсъ Основного Богословія“ Тихомирова (стр. 43), откуда именно онъ и заимствовалъ *свое* „объясненіе“.—Но какъ же, спросятъ читатели, Свѣтловъ, написавшій свое сочиненіе *въ 1896 году*, могъ заимствовать что либо изъ книги о. Тихомирова, изданной *въ 1897 году*? Въ этомъ недоразумѣніи вы, г.г. читатели, какъ будто бы виноваты сами: вы возвели о. Свѣтлова, какъ онъ говоритъ, на слишкомъ высокій пьедесталъ <sup>1)</sup> и онъ не всегда видитъ отсюда, что дѣлается на землѣ, внизу; по этой причинѣ онъ и *не могъ* знать, что о. Тихомировъ въ первый разъ издалъ свой трудъ *въ 1887 году*; а по этому-то изданію я указалъ на стр. 43, на которой находится ученость о. Свѣтлова. Но я не оправдываю вполне и о. Свѣтлова. Какъ ни высоко положеніе, занятое имъ „на убогой нивѣ русской богословской науки“, но онъ всетаки снисшелъ до того, что обратилъ свое благосклонное вниманіе и на мою статью, въ которой идетъ рѣчь объ его книгѣ; но въ этой же статьѣ ясно сказано <sup>2)</sup>, что „*въ 1887 году* профессоръ Тихомировъ издалъ свой „Курсъ Основного Богословія“, *въ прошломъ году вышедшій уже вторымъ изданіемъ*“. Да, „убога нива богословской науки“, но и ее, къ сожалѣнію, мало знаетъ Свѣтловъ! Другое затрудненіе, которое можетъ возникнуть для читателей, слѣдующее: Какъ могъ Свѣтловъ заимствовать что либо у о. Тихомирова, съ которымъ онъ расходится *во взглядахъ*, какъ можно думать по его рецензии въ „Мисс. Обзоръ.“? Вотъ то-то и *диво*, что о. Свѣтловъ такой непонятный писатель, который охотно питается крохами отъ тѣхъ ученыхъ, взгляды которыхъ онъ будто бы не раздѣляетъ.

6. На 228 стр. о. Свѣтловъ говоритъ: „Въ апологетическомъ вѣдомствѣ прот. Буткевичъ держитъ себя настоящимъ хозяиномъ и начальникомъ: однихъ онъ безапелляціонно хвалитъ, другихъ порицаетъ, дѣлаетъ имъ замѣчанія, указанія, однихъ награждаетъ названіемъ по имени и отчеству, даже выписками изъ послужнаго списка, другихъ авторовъ едва удостоиваетъ небрежнаго упоминанія фамиліи и ихъ книгъ (наказы-

<sup>1)</sup> Странникъ, 1900, февраль, стр. 231.

<sup>2)</sup> Стр. 487.

ваетъ). Но всѣхъ болѣе за два вѣка отъ такого историка достается „свѣщ. П. Свѣтлову“. Конечно, какъ заведено по шаблону, о. Буткевичъ оцѣниваетъ языкъ автора. Вѣроятно, имѣя какія нибудь общепризнанныя *преимущества* передъ авторомъ по литературному образованію и какое нибудь *полномочіе* на литературное законодательство, о. Буткевичъ одно *одобряетъ*<sup>1)</sup> здѣсь, а другое, противное его вкусу, порицаетъ“. Очевидно, о. Свѣтловъ не имѣетъ никакого понятія объ отношеніяхъ между писателемъ и читателями. Занявъ слишкомъ высокое положеніе „на убогой нивѣ богословской науки“, онъ, очевидно, смотритъ на читателей только какъ на „презрѣнную чернь“, безответную толпу, которая безъ всякаго возраженія и лишь съ одною безпредѣльною благодарностію должна принимать все, что бросаютъ ей оракулы науки. Увы! время такихъ высокомерныхъ возрѣній въ литературѣ миновало безвозвратно. О. Свѣтловъ какъ бы не понимаетъ того, что каждый писатель, какъ и общественный дѣятель, должны подлежать суду общественнаго мнѣнія. Читатель имѣетъ полное право сказать: „Вы, о. Свѣтловъ, взяли у меня за свою книгу хорошія деньги (часть моихъ трудовъ); позвольте же мнѣ дать отчетъ,—не бросилъ ли я по-пусту своихъ денегъ и не лучше ли было бы пріобрѣсти книгу какого-либо другого автора? Вы хотите быть несправедливымъ, пользуясь лишь одними правами и не желая подлежать никакому суду, никакой ответственности“. Вотъ „полномочіе“ для читателя судить о сочиненіяхъ авторовъ! Для

<sup>1)</sup> На стр. 227 Свѣтловъ говоритъ, что, по моему отзыву, его сочиненіе „*все слово состоитъ изъ недостатковъ*“. Чему же вѣрить?—Здѣсь же о. Свѣтловъ говоритъ далѣе, что, по *нашимъ* словамъ, его сочиненіе „могло бы вовсе быть „пропущено“, т. е., не напечатано, какъ *ничего новаго въ литературу не вносящее*“. Это—новое извращеніе нашихъ словъ. Въ дѣйствительности мы сказали вотъ что (В. и Р. 1899. № 20 стр. 499): „Съ вѣшной стороны книга о. Свѣтлова обращаетъ на себя наше вниманіе тѣмъ, что въ каждомъ параграфѣ въ ней *кое-что* напечатано крупнымъ шрифтомъ, иное—мелкимъ. По объясненію о. Свѣтлова, это—его домашнее дѣло, вызванное заботами о томъ, чтобы его слушатели не учили къ экзамену чего-либо лишняго; напечатанное мелкимъ шрифтомъ, по его словамъ, „въ учебникъ (?) цѣляхъ они могутъ и *пропускать* или сокращать“ (стр. XV). О. Свѣтловъ выпустилъ изъ виду, кажется, только одно: *если „пропустить“ въ его книгѣ все, напечатанное мелкимъ шрифтомъ, то „апологическое* изложене православно-христіанскаго вѣроученія“ въ ней окажется настолько сухимъ, безжизненнымъ и необстоятельнымъ, что его лучше было бы „пропустить“ все. Теперь судите, читатель, сами!

этого не надо имѣть никакихъ „общепризнанныхъ преимуществъ передъ авторомъ по литературному образованію“. Полномочіе это дается уваженіемъ къ справедливости.

Послѣ этого можетъ казаться только страннымъ упрекъ, который дѣлаетъ мнѣ о. Свѣтловъ за мое отношеніе къ авторамъ. До сихъ поръ я не думалъ, напр., что авторы чѣмъ либо *награждаются*, когда называютъ *иниціалы* ихъ имени и отчества; я считалъ это лишь дѣломъ общепринятаго приличія. Поэтому, вовсе не признавая заслуживающимъ какой либо награды о. Свѣтлова, я называлъ и его такъ: „*П. Я. Свѣтловъ*“<sup>1)</sup>. Впрочемъ, въ виду даннаго о. Свѣтловымъ урока, въ настоящей замѣткѣ я, какъ видитъ читатель, веду себя осмотрительнѣе. Съ другой стороны я никогда не считалъ *наказаніемъ*, когда встрѣчалъ, что того или другого писателя, полководца или общественнаго дѣятеля называютъ одною фамиліею его. По крайней мѣрѣ извѣстная надпись: „*Здѣсь лежитъ Суворовъ*“, по моему мнѣнію, нисколько не уменьшила заслугъ нашего знаменитаго полководца и едва ли кто станетъ утверждать, что этою надписью „неблагодарное“ потомство *наказало* его. Недоразумѣніе объясняется просто: отчества однихъ писателей я зналъ (изъ печати), другихъ—нѣтъ. Ни о награжденіи, ни о наказаніи здѣсь и рѣчи быть не можетъ. Это—дѣло праздной фантазіи о. Свѣтлова.

Ни чьего послужнаго списка я не выписывалъ. Правда, въ моей книгѣ есть такая фраза: „профессоръ богословія въ военно-медицинской академіи, лѣсномъ институтѣ, высшихъ женскихъ курсахъ и женской гимназіи княгини Оболенской, протоіерей Димитрій Алексѣевичъ Тихомировъ“. Но лично я не имѣю удовольствія быть знакомымъ съ этимъ о. профессоромъ, послужнаго списка его не видѣлъ, служебной дѣятельности его не знаю. Я лишь *точно* выписалъ то, какъ онъ самъ называлъ себя на своей книгѣ. Поэтому если уже въ правѣ о. Свѣтловъ бросать свои упреки за выписки изъ послужныхъ списковъ, то это онъ можетъ дѣлать не мнѣ, а самимъ авторамъ, о сочиненіяхъ которыхъ я писалъ.

7. О. Свѣтловъ весьма недоволенъ, что я не подвергъ разбору 2-ой томъ его сочиненія и въ этомъ видитъ что-то не-

<sup>1)</sup> В. и Р. 1899. № 19. Стр. 423.

доброе <sup>1)</sup>. На стр. 228 онъ говоритъ: „Весьма замѣчательно, что о. Буткевичъ ни единымъ словомъ не даетъ знать читателю о существованіи 2-го тома сочиненія: онъ *тщательно скрываетъ* его отъ читателей. Какъ объяснить поведеніе о. Буткевича? Здѣсь одно изъ двухъ: или разсѣянность, или *преднамеренная* неточность. Но и то, и другое одинаково *непереносимыя вещи* въ критикѣ добросовѣстной и уважающей читателя. *Скрывши* отъ читателей существованіе 2-го тома (*напрасный трудъ!* <sup>2)</sup>) или же обнаруживши *непозволительное* въ обозрѣвателѣ русской апологетической литературы *незнакомство съ своимъ предметомъ*“ и т. д.—И такъ, какъ объяснить поведеніе Буткевича? Въ самомъ дѣлѣ не преступленіе ли *скрывать* отъ читателей 2-й томъ сочиненія о. Свѣтлова? Вѣдь это „напрасный трудъ“! Развѣ можно скрыть *солнце* на небѣ? Что о. Свѣтловъ не знаетъ о существованіи перваго изданія „Курса Основного Богословія“ о. Тихомирова, это—ничего, это—„вещь терпимая“ для „профессора богословія въ свѣтскомъ высшемъ учебномъ заведеніи“ <sup>3)</sup>. Но кто дерзнетъ не знать драгоценныхъ трудовъ *самаго* о. Свѣтлова? Нѣтъ, ихъ, по враждѣ и злости, *тщательно скрываютъ* отъ читателей, чтобы уменьшить блескъ новаго научнаго свѣтила. Но „напрасный трудъ“... Успокойтесь однако-же, о. Свѣтловъ; мнѣ извѣстенъ 2-ой томъ вашего сочиненія; не отмѣтилъ же я его достоинствъ и недостатковъ не потому, что хотѣлъ скрыть его отъ читателей, а „по обстоятельствамъ отъ меня не зависящимъ“. И что ни дѣлается, то къ лучшему. Если о. Свѣтловъ остался недоволенъ моимъ отзывомъ о первомъ томѣ его сочиненія, то еще болѣе онъ былъ бы недоволенъ замѣчаніями о второмъ томѣ его, который несравненно слабѣе перваго. Но что это за „независящія отъ меня обстоятельства“, воспрепятствовавшія мнѣ дать отзывъ обо всемъ сочиненіи о. Свѣтлова? А вотъ что: мой „Историческій Очеркъ развитія Апологе-

<sup>1)</sup> Впрочемъ о. Свѣтловъ не доволенъ и нашимъ вниманіемъ, которое мы посвятили 1-му тому его сочиненія. „Критическое вниманіе о. Буткевича, говоритъ онъ, почти все время приковано къ предисловію книги и ему не удастся перелѣзть черезъ порогъ ея“. Да, дѣйствительно, стоять только завязнуть въ тину,—изъ нея не скоро выберешься!..

<sup>2)</sup> Слова о. Свѣтлова.

<sup>3)</sup> Странникъ, 1900, Февраль, стр. 232.



тического или Основнаго Богословія“ былъ законченъ и сдать въ редакцію ж. „В. и Р.“ въ февралѣ 1898 года; второй томъ сочиненія о. Свѣтлова изданъ въ томъ же 1898 году. Ясно, почему я не могъ сдѣлать о немъ отзыва. О. Свѣтлову слѣдовало бы предупреждать читателей заблаговременно о томъ, когда и какія изъ своихъ сочиненій онъ будетъ издавать; тогда, конечно, не оставались бы не отмѣченными столь важныя событія на „убогой нивѣ богословской науки“. Такимъ образомъ и въ этомъ *преступленіи* виноватъ не я, а мой обвинитель. Но правда ли, что моя книга была написана въ 1898 году? вѣдь она окончена печатаніемъ въ ж. „В. и Р.“ за 1899 годъ! О. Свѣтловъ, занявъ чрезвычайно высокое положеніе въ богословской наукѣ и зная, что это мѣсто останется за нимъ и въ исторіи, для облегченія трудовъ своихъ будущихъ историковъ, имѣетъ обыкновеніе на своихъ сочиненіяхъ обозначать дату ихъ написанія. Такъ, извѣстно всѣмъ, что рассматриваемый нынѣ пасквиль написанъ имъ „29 декабря 1899 года“ и именно—въ „Кіевѣ“. Не признавая за собою важныхъ заслугъ для человѣчества, я не имѣю такого обыкновенія. Тѣмъ не менѣе и въ моихъ работахъ попадаются *случайныя* замѣтки, которыхъ достаточно, по крайней мѣрѣ, для того, чтобы оправдать себя отъ обвиненій. Въ такомъ положеніи нахожусь я и теперь,—именно: говоря о томъ, что первое изданіе „Курса“ о. Тихомирова было напечатано *въ 1887 году*, я замѣчаю<sup>1)</sup>, что „*въ прошломъ году*“ вышло второе изданіе его. О. Свѣтловъ писалъ рецензію на это изданіе и, конечно, хорошо знаетъ, что оно было напечатано *въ 1897 году*<sup>2)</sup>. Ясно, что я писалъ *въ 1898 году*, въ которомъ издалъ и о. Свѣтловъ 2-ой томъ своего сочиненія. Не виню я и редакцію „Вѣры и Разума“ за то, что, начавъ печатаніе моего сочиненія въ 1898 году<sup>3)</sup>, она окончила его только въ 20-й книжкѣ 1899 г. Здѣсь опять нужно принимать во вниманіе „обстоятельства“ и *лица*. О. Свѣтловъ, какъ ученый и писатель,—„звѣзда первой величины“. Имъ, какъ сотрудникомъ, весьма дорожить редакція „Странника“. Судить объ этомъ можно даже и по разбираемому пас-

<sup>1)</sup> В. и Р. 1899. № 20. Стр. 487.

<sup>2)</sup> Странникъ, 1900, Февраль, стр. 229.

<sup>3)</sup> Ср. В. и Р. 1898, т. I, ч. II, стр. 413 и слѣд.

квилю. Онъ написанъ въ Кіевѣ 29 декабря и уже отпечатанъ въ С.-Петербургѣ въ февральской книжкѣ „Странника“. Ясно, что труды о. Свѣтлова редакция „Странника“ тотъ-часъ, по полученіи, отсылаетъ въ типографію. Въ иномъ положеніи находится редакция „Вѣры и Разума“. Насколько я знаю и *какъ хорошо известно о. Свѣтлову*, у нея всегда обиліе журнальнаго матеріала и она не можетъ быть такою внимательною и предупредительною къ своимъ сотрудникамъ, какъ редакция „Странника“. Кромѣ того, я и самъ виноватъ: мое сочиненіе заняло въ журналѣ 31 листъ; такое сочиненіе въ двухъ книжкахъ напечатать нельзя.

8. На стр. 234 о. Свѣтловъ ставитъ мнѣ въ вину, что я „причисляю Гоголя, Бѣлинскаго, Толстаго, Тургенева и Сенкевича къ *поэтамъ*“. Сознаюсь откровенно въ этомъ преступленіи: я, дѣйствительно,числяю и буду числить къ *поэтамъ* Гоголя, Л. Толстого и Тургенева, чего не допускаетъ о. Свѣтловъ единственно потому, что, по его пониманію, поэтомъ можетъ быть только *стихотворецъ*.

9. По словамъ о. Свѣтлова, я непримиримо противорѣчу себѣ: я называлъ 18 западныхъ писателей извѣстныхъ Свѣтлову и въ то же время сожалѣю, что о. Свѣтловъ не воспользовался обильнымъ матеріаломъ, который представляетъ западно-европейская *апологетическая* литература. Но здѣсь нѣтъ никакого противорѣчія, ибо въ числѣ 18 писателей извѣстныхъ о. Свѣтлову апологетовъ—только два или три.

Наконецъ, 10. Последнее мое преступленіе, которое ни къ о. Свѣтлову, ни къ его книгѣ уже не имѣетъ совершенно никакого отношенія, приклеено къ настоящему „обвинительному акту“ противъ меня, какъ горбатый къ стѣнѣ. О. Свѣтловъ не удовлетворился тѣмъ, что взвелъ *на себя* „безсмысленнѣйшее“ обвиненіе въ „нѣкоторой гражданской неблагонадежности“; теперь онъ *меня* торжественно уличаетъ въ „восторженномъ преклоненіи“ предъ декабристами. Упомянувъ о моей статьѣ „Религіозныя убѣжденія декабристовъ (В. и Р. 1899. № 22), онъ говоритъ 1): „О. Буткевичъ усердно *для чего-то* занимается поэзіей декабристовъ и знакомитъ *съ преданными забвенію* (?) виршами Кюхельбекера, считая, вѣроятно, религіозно-поэтическими всѣ стихотворныя произведенія, хотя бы и безъ проб-

1) Странникъ, 1900, Февраль, стр. 238.

лесковъ поэзіи, но съ релігійними священними словами: Богъ, безсмертіе, молитва и т. п. Такимъ образомъ изъ суроваго гонителя „простыхъ литераторовъ“ у меня о. Буткевичъ у себя, въ харьковскомъ журналѣ, превращается въ горячаго почитателя болѣе *страшныхъ* „простыхъ литераторовъ“: о. Буткевичъ является здѣсь восторженнымъ поклонникомъ поэтовъ—декабристовъ!“—Это мѣсто въ замѣткѣ Свѣтлова, дѣйствительно, даетъ мнѣ законное „право назвать вещь своимъ именемъ“; но я не допущу себя унизиться до того, до чего способенъ былъ унижить себя Свѣтловъ. Я разъясню ему только его поступокъ, противный требованіямъ самой снисходительной, даже уличной этики. О. Свѣтловъ рѣшился предстать предъ своими читателями человѣкомъ неспособнымъ понимать самыя простыя вещи, чтобы только бросить мнѣ грязью въ лицо. Каждый, прочитавшій мою статью „Релігійныя убѣжденія декабристовъ“, даже не будучи профессоромъ богословія въ кіевскомъ университетѣ, пойметъ, что я *восторженно* преклоняюсь не предъ декабристами, а предъ *глубокимъ раскаяніемъ* *нѣкоторыхъ* декабристовъ; предъ ихъ *вѣрою* въ Бога живаго и истиннаго, предъ *Божественнымъ Промышленіемъ* о человѣкѣ, которое „сильно“ спасти погибающаго, даже стоящаго уже надъ страшною пропастью своей гибели. Я „восторженно преклоняюсь“ предъ декабристами, какъ восторженно преклоняюсь предъ *блуждающимъ* евангельскимъ разбойникомъ, предъ возвратившимся къ Отцу блуднымъ сыномъ, который „былъ мертвъ и ожилъ, пропадалъ и нашелся“ (Лук. 15, 32). И *ангелы въ радуются о единѣмъ грѣшникѣ кающемся!* Пусть Кюхельбекеръ писалъ „виршами“ (о чемъ Свѣтловъ узналъ изъ моей же статьи, повторяя не совсѣмъ справедливое мнѣніе объ немъ Пушкина); мнѣ до того дѣла нѣтъ. Какъ въ статьѣ „Релігійныя убѣжденія декабристовъ“, такъ и здѣсь я говорю одно: „Насъ не интересуетъ ни языкъ, ни поэтическое дарованіе Кюхельбекера; мы обращаемъ вниманіе читателей лишь на то истиннохристіанское настроеніе, на тѣ чистыя релігійныя чувства, на ту живую вѣру въ Бога, „Отца Своихъ сыновъ“, на преданность Ему и Его промысленію о человѣкѣ, на то христіанское міровоззрѣніе, надежды и чаянія, на ту увѣренность въ личномъ безсмертіи, которыми проникнуты всѣ стихотворенія

Кюхельбекера, написанный имъ въ минуты тяжкихъ испытаній и скорбей“. Самое заглавіе моей статьи: „*Религіозныя убъжденія* декабристовъ“ показываетъ каждому, что у декабристовъ я искалъ не „проблесковъ поэзіи“ (иначе я озаглавилъ бы статью такъ: „*Стихотворенія* декабристовъ“), не образцовыхъ произведеній русской словесности. Свѣтловъ не способенъ былъ понять, „для чего я усердно занимался поэзіею декабристовъ“. Для него, очевидно, не представляетъ никакого интереса тотъ нравственный переломъ въ душѣ человѣка, который происходитъ, когда благодать Божія таинственно коснется человѣческаго сердца и невѣрующій мгновенно становится вѣрующимъ. Для него не интересно явное свидѣтельство исторіи о чудныхъ дѣйствіяхъ Божественнаго Промысла. Свѣтскіе писатели (въ „Москов. Вѣд.“ и „Юж. Краѣ“) поняли пользу отъ изученія опубликованныхъ мною стихотвореній декабристовъ лучше, чѣмъ ученый профессоръ богословія! Для нихъ отрадно было прійти къ заключенію, къ которому пришелъ и я: „Люди смотрятъ на казнь, тюремное заключеніе, ссылку и каторжные работы только какъ на суровое наказаніе со стороны человѣческаго правосудія за тѣ или другія преступленія; но Промыслъ Божій нерѣдко и это наказаніе, какъ лѣкарство, обращаетъ во благо человѣка для его нравственно-религіознаго оздоровленія“. Опубликованныя мною стихотворенія декабристовъ большую пользу могли бы принести какъ ученому апологету христіанства въ наше время, такъ и „профессору богословія въ свѣтскомъ высшемъ учебномъ заведеніи“ <sup>1)</sup>: они представляютъ живое и наглядное доказательство той истины, что атеизмъ есть только случайное, *патологическое* явленіе въ жизни легкомысленныхъ людей, но при содѣйствіи Божественной благодати и самоуглубленіи человѣка не неизлѣчимое. Сожалѣть нужно о томъ профессоръ *богословія*, который не понимаетъ этого!..

Тяжелое, грустное впечатлѣніе остается въ душѣ по прочтеніи разсмотрѣнной замѣтки о. Свѣтлова! О. Свѣтловъ взвелъ самъ на себя обвиненіе въ атеизмѣ, кощунствѣ, раціонализмѣ, гражданской неблагонадежности, тратитъ, какъ онъ гово-

<sup>1)</sup> Странникъ, 1900, Февраль, стр. 232.

рить, здоровье, силы, время и даже жизнь свою въ борьбѣ съ *призраками*, измысленными его же собственною больною фантазією! И зачѣмъ все это ему понадобилось? Для чего принесены такія тяжелыя жертвы?—Для того, чтобы оклеветать зачѣмъ-то другого, бросить въ него безпричинно комомъ грязи!.. Съ такимъ *писателемъ* вступать въ какія либо сношенія неудобно. Настоящая замѣтка написана лишь съ желаніемъ успокоить раздраженнаго о. Свѣтлова увѣреніемъ и доказательствомъ, что *я не обвинялъ его въ атеизмъ, гражданской неблагодарности, рационализмъ и кощунство*. Имѣть же съ нимъ какія либо объясненія въ будущемъ не могу и не буду, уважая себя и жалѣя свое время. Кто способенъ измышлять чудовищныя вины даже на самого себя, того сплетни и лаянія не заслуживаютъ серьезнаго вниманія,—тѣмъ болѣе, что *такъ* поступаетъ о. Свѣтловъ уже не въ первый разъ. Еще хуже онъ велъ себя напр. въ двухъ своихъ *критическихъ* отзывахъ объ апологетическихъ трудахъ о. Петропавловскаго: извращалъ, клеветалъ, выдумывалъ, перетолковывалъ,—и это онъ дѣлалъ въ виду многихъ правдивыхъ отзывовъ совершенно безпристрастныхъ критиковъ о тѣхъ же трудахъ. Неудивительно послѣ этого, что какъ бы въ обвиненіе о. Свѣтлова возстаетъ на защиту правды длинный рядъ представителей нашей богословской періодической печати: „Церковныя Вѣдомости“, изд. при Св. Синодѣ (1898 г. № 22), „Миссіонерское Обозрѣніе“ (1898, сентябрь), „Вѣра и Церковь“ (1899 г. № 2), „Душеполезное Чтеніе“ (1900 г. № 3) „Руководство для сельскихъ пастырей“ (1898 г., № 5), „Москов. Церков. Вѣдомости“ (1898 г. № 39) и даже выдающійся органъ нашей свѣтской печати—„Московскія Вѣдомости“ (1898, № 70). И слыветъ Свѣтловъ „литературнымъ сплетникомъ“... Какъ здѣсь не истратить и здоровья, и силы, и даже самой жизни! Но кто виновать?... Не даромъ говоритъ нашъ русскій народъ: „Что поѣшь, то и пожнешь“!..

Прот. Т. Буткевичъ.

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.

Πίστει νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Юля 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Салтеевъ*.

# Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви въ сѣверо-западномъ краѣ.

## Глава 1-я.

Мѣры М. Н. Муравьева, направленныя къ огражденію православнаго населенія с.—з. края отъ латино-польской пропаганды.

Важность религиозныхъ и церковныхъ вопросовъ въ с.—з. краѣ и историческая связь ихъ тамъ съ направлениемъ политики. Политическая дѣятельность въ краѣ р.—к. духовенства. Административныя мѣры къ ограниченію построенія р.—к. костеловъ въ нормѣ русскаго законодательства. Ограниченіе излишняго обогащенія ксензовъ и ихъ вліянія на народъ. Уничтоженіе исключительности р.—к. духовенства и подчиненіе его надзору и контролю правительственной власти. Расположеніе р.—к. семинарій. Закрытіе р.—к. монастырей и сокращеніе числа монашествующихъ. Сужденіе о профилактическихъ мѣрахъ М. Н. Муравьева.

Въ административной программѣ и дѣятельности М. Н. Муравьева религиозные и церковные вопросы с.—западнаго края занимали важнѣйшее мѣсто. Можно сказать, что они послужили краеугольнымъ камнемъ для созданія русской политики, начавшейся въ краѣ съ М. Н. Муравьева, и главнѣйшимъ факторомъ западно-русскаго возрожденія шестидесятихъ годовъ. Причина такихъ заботъ и вниманія къ дѣламъ вѣры со стороны гражданской администраціи заключалась прежде всего въ томъ, что съ того момента, какъ въ 1862 году польскіе дворяне въ своемъ адресѣ на Высочайшее имя заявили безусловныя требованія присоединенія къ Царству Польскому Бѣлоруссіи и Литвы, а затѣмъ для достиженія этого подняли тамъ знамя мятежа, Россія на отдѣленіе этого края смотрѣла не только какъ на вопросъ политическій, земскій, но и какъ



на церковный. Въ продолженіе цѣлыхъ вѣковъ исторической жизни духовною связью Россіи съ Литовской Русью служило, кромѣ племеннаго сродства, православіе, на защиту котораго она не разъ возвышала свой голосъ, не отдѣляя въ этомъ случаѣ вѣру отъ народности. Еще съ большею силою раздалась за это русскіе голоса въ указанную эпоху, когда крымская кампанія, встряхнувъ русскую жизнь и поднявъ патриотизмъ, дала толчекъ къ возвышенію русскаго національнаго и религіознаго самосознанія. При этомъ православіе, укрѣплявшее русскій народъ въ тяжкую годину бѣдствій и воодушевлявшее русскихъ борцовъ, сознавалось, какъ жизненная русская сила, основа русской народности, главная артерія ея духовнаго роста. Возвращеніе Польшѣ с.—з. края равнялась отнятію отъ Русской Церкви свыше двухъ милліоновъ православныхъ, что вело къ умаленію православія. Поэтому вмѣстѣ съ протестомъ противъ притязаній на искони русскій с.—з. край раздалась призывы стоянія за его вѣру. Сліяніе этого края съ Россіей представлялось возможнымъ не иначе, какъ при полномъ торжествѣ тамъ православія <sup>1)</sup>).

При такомъ настроеніи русскаго общества М. Н. Муравьевъ, какъ истый русскій человекъ стараго закала, самоотверженный патриотъ и ревностный сынъ православной церкви, не могъ быть равнодушнымъ къ дѣламъ вѣры. Не могъ онъ быть индифферентнымъ къ нимъ и какъ администраторъ, поставившій своею задачею измѣненіе русской политики въ с.—з. краѣ, возстановленіе поправленныхъ русскихъ началъ. Но нигдѣ политика не была такъ тѣсно, органически связана съ религіею, какъ въ этомъ краѣ. Прошлое и настоящее ясно и убѣдительно свидѣтельствуетъ, что тамъ „православный“ и „католикъ“—термины не только религіозные, но національные и политическіе, а понятія—русскій и православный, р.—католикъ и полякъ были и остаются доселѣ синонимами. Такое тѣсное сліяніе этихъ понятій—продуктъ внутренняго ихъ

<sup>1)</sup> Разумѣемъ мнѣнія М. Н. Каткова, И. С. Аксакова (въ „Дѣлѣ“), многочисленные адреса и проекты, присланные въ 1863—1865 гг. М. Н. Муравьеву и хранящіеся въ музеѣ его имени (въ Вильнѣ).

средства и особыхъ историческихъ обстоятельствъ, придавшихъ политическую окраску польскому р.-католицизму и приведшихъ къ тому, что тамъ и доселѣ торжество и пораженіе латинства отражается на торжествѣ и пораженіи польскихъ идей. Благодаря живучести послѣднихъ и воинственности латинства, въ с.-з. краѣ ко времени управленія имъ М. Н. Муравьева совершался въ сущности тотъ-же историческій процессъ, который начался тамъ три столѣтія назадъ: этотъ искони русскій и православный край (въ своемъ большинствѣ) быстро ополчался посредствомъ привитія р.-католицизма. Дѣятельность латино-польской пропаганды шла настолько успѣшно, что край къ началу шестидесятыхъ годовъ, какъ мы увидимъ далѣе, по внѣшней своей физіономіи являлся польскимъ и католическимъ.

Не тамъ смотрѣлъ на него М. Н. Муравьевъ, усердно изучавшій его исторію. Карамзинъ научилъ его, что Полоцкъ, Минскъ, Гродно, Брестъ и другіе города с.-з. края были русскими прежде, чѣмъ на нихъ начали предъявлять свои права Польша, а Бантышъ Каменскій и многочисленные историческіе документы русскіе и польскіе открыли ему пути, которыми въ край насильственно былъ введенъ католицизмъ и неразрывно съ нимъ—полонизмъ. Эти историческія свѣдѣнія М. Н. Муравьевъ провѣрилъ лично на дѣлѣ во время перваго своего служенія въ с.-з. краѣ (1825—1835 гг.), слѣдствіемъ чего было непреклонное его убѣжденіе, что край этотъ есть искони русскій и православный <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Искренность и твердость этого убѣжденія, не оставившаго М. Н. Муравьева во всю жизнь, особенно рельефно высказаны были имъ въ 1864 году по поводу объявленія имъ конкурса на учебникъ по русской исторіи съ выясненіемъ исторической русской и православной давности въ с.-з. краѣ и процесса его ополченія. Совѣтъ Московскаго Университета, которому предложенъ былъ этотъ конкурсъ, высказалъ свое ослѣпеніе, что объявленіе о подобномъ учебникѣ можетъ поднять враговъ внутреннихъ и внѣшнихъ. На это Муравьевъ писалъ: „намъ не слѣдуетъ опасаться внутреннихъ и внѣшнихъ враговъ Россіи въ правомъ дѣлѣ, въ которомъ за нами историческая истина и самый народъ, радостно отрясающій отъ себя нинѣ чуждое ему иго польскаго шляхетства, и сами лѣтописцы польскіе, свидѣтельствующіе о мѣрахъ, посредствомъ которыхъ поляки стара-

Прибывъ съ такимъ убѣжденіемъ въ с.-з. край въ 1863 году, Муравьевъ задачею своей административной дѣятельности послѣ усмиренія мятежа поставилъ утвержденіе тамъ русскихъ государственныхъ началъ и сліяніе его путемъ западно-русскаго возрожденія съ недѣлимой Россіей. Но для этого было необходимо во 1-хъ, рядомъ административныхъ мѣръ парализовать дѣйствія латино-польской пропаганды и тѣмъ прекратить ополяченіе русскаго православнаго населенія и во—2-хъ, положительными мѣрами возвысить православіе, какъ важнѣйшую основу русской народности.

Прежде чѣмъ приступить къ изложенію профилактическихъ мѣръ, направленныхъ Муравьевымъ къ огражденію православнаго населенія отъ латино-польской пропаганды, мы укажемъ главнѣйшія историческія обстоятельства, содѣйствовавшія въ с.-з. краѣ сліянію религіи съ народностію и давшія самой пропагандѣ политическое направленіе. Это намъ поможетъ уяснить подробнѣе чѣмъ были вызваны эти мѣры Муравьева и насколько онѣ достигали своей цѣли.

## II.

Въ 1898 году извѣстный историкъ М. Гуимпловичъ, обвинявшій польскаго придворнаго лѣтописца Мартина Галла въ его стремленіяхъ обвѣстить узурпатора польскаго престола и братоубійцу Болеслава Кривоустаго, доказалъ, что уже въ то время (въ началѣ XII в.) ультрамонтанство пустило свои корни въ Польшу. Обязанный Риму въ сокрытіи и оправданіи своего злодѣянія и въ приобрѣтеніи престола, Болеславъ въ угоду ему долженъ былъ въ среду чисто славянскаго духовенства своего ввести римское, настроить для него монастыри и надѣлать ихъ угодьями и крестьянами. Монахи явились въ Польшу ревностными проповѣдниками теократіи, неустанными борцами за водвореніе Царства Божія во вселенной, съ подчиненіемъ ея единому намѣстнику Божію, папѣ.

на западный край нашъ, чисто русскій и искони православный, набросить узмы своего владычества и скрѣпить ихъ польско-католической пропагандой".  
Архивъ Виленскаго Генералъ-Губернаторства 1864 годъ № 1672.

стова. Отсюда монастыри, изъятыя изъ власти мѣстныхъ епископовъ и зависимые непосредственно отъ папъ, сдѣлались главными очагами и школами папизма въ Польшѣ, а монахи—воспитателями и руководителями польскаго духовенства и общества, начиная съ королей польскихъ. Послѣдніе, какъ истые сыны средневѣковыя, тяготѣя къ Риму, являясь ревностными защитниками и покровителями р.-католической вѣры и церкви, стремились возвеличить р.-к. духовенство, надѣляя его имѣніями и особыми политическими льготами и преимуществами, чѣмъ и способствовали выдѣленію его въ особую тѣсно сплоченную общественную группу, проникнутую интересами политики и стремленіемъ занять руководящее положеніе въ государствѣ. Тѣ-же короли, нуждаясь въ духовенствѣ, какъ сословіи вліятельномъ и богатомъ (въ рукахъ его было почти  $\frac{2}{3}$  польскихъ владѣній), обращались къ его поддержкѣ своей слабой власти, чѣмъ окончательно содѣйствовали обращенію духовенства въ политическую секту. Оставалось, чтобы и проповѣдуемое имъ вѣроученіе получило видъ политической доктрины, о чемъ постарались о.о. іезуиты, бывшіе болѣе 200 лѣтъ опекунами и воспитателями высшихъ и среднихъ классовъ Рѣчи Посполитой. Они въ восьми поколѣніяхъ успѣли воспитать и укрѣпить убѣжденіе, что р.-католицизмъ есть основа польской народности, отсюда величіе Польши нераздѣльно съ католическимъ Римомъ и историческая миссія ея состоитъ въ порабощеніи всего славянства и просвѣщеніи его свѣтомъ латинства и неразрывной съ нимъ зап.-европейской цивилизаціи.

Призывъ іезуитовъ къ завоеваніямъ посредствомъ р.-католицизма вполне соответствовалъ завоевательнымъ стремленіямъ Польши въ политикѣ и послужилъ толчкомъ къ окончательному сліянію религіи съ политикой, латинства съ полонизмомъ, такъ что въ силу того-же убѣжденія истый полякъ долженъ быть и католикомъ. Кто-же не католикъ, тотъ не можетъ быть и полякомъ. Отсюда утвердилось убѣжденіе, что лучшимъ и вѣрнымъ средствомъ для ополяченія и сліянія во едино народностей Рѣчи Посполитой есть обращеніе ихъ въ лоно римской церкви. Указавъ міровую задачу польской націи, воспитывая въ ней при-

сущій католицизму духъ насилія и нетерпимости, іезуиты для достиженія этой задачи создали извѣстный кодексъ морали, по которому въ отношеніи къ иновѣрцамъ освящались всѣ средства. Съ этимъ кодексомъ вмѣсто Евангелія выступило латино-польское духовенство и правительство на миссіонерскій подвигъ къ ближайшему и единоплеменному литовско-русскому народу. Послѣдній вошелъ въ организмъ Польши еще въ XIV в., но въ XV и даже XVI в. з.-русы, состоя польскими вѣроподданными, не дѣлались поляками, почти не знали польскаго языка и являлись ревностными борцами за свою народность и вѣру. Какъ полякамъ съ ихъ сангвиническою подвижностью и развитой фантазіей было сродно воинствующее, исполненное прозелитизма, латинство, такъ по свойствамъ духа русскаго народа ему было болѣе сродно православіе, съ которымъ у него, окруженнаго иновѣрцами, стало неотдѣлимымъ понятіе и о русской народности. Сильный своимъ національнымъ и религіознымъ сознаніемъ, з.-русскій народъ встрѣтилъ латино-польскій натискъ упорной борьбой, начавшейся на почвѣ религіи и перешедшей въ борьбу культуръ и народностей. Не смотря на указанное упорное сопротивленіе, сила взяла верхъ, латинство побѣдило, а вмѣстѣ съ тѣмъ началось ассимилированіе русской народности, ополчненіе края. Послѣднее въ простомъ народѣ начиналось съ окатоличенія, съ которымъ тѣсно связывалось усвоеніе богослужебнаго польскаго языка, изученіе польской грамоты въ костельной школѣ, что вело къ забвенію роднаго языка, обычаевъ, традицій и идеаловъ,—словомъ, терялась національная русская окраска и разрывалась связь съ восточнымъ славянствомъ и являлся ренегатъ, превращавшійся всегда подъ вліяніемъ католическаго духовенства въ фанатика, враждебнаго всему русскому, православному <sup>1)</sup>.

Съ паденіемъ Польши ея, такъ сказать, политическая національность потеряла свою государственную основу, но сохранилась ея духовная основа—католицизмъ, не умерла и вѣра въ ея историческую миссію. На прежней почвѣ іезуитскаго

<sup>1)</sup> Такъ объясняетъ ополчненіе края постредствомъ костела А. Мицкевичъ въ соч. *Rzecz o literaturze Slowianskiej*. Poznan. 1850 г. pag. 207.

воспитанія образовался своеобразный патріотизмъ, любовь къ старой католической Польшѣ съ ея самоуправствомъ, и анархией <sup>1)</sup>. Но такъ какъ въ этой Польшѣ самое выгодное положеніе занимало духовенство и дворянство (магнаты и шляхта), то эти сословія, тѣсно связанныя въ прошедшемъ <sup>2)</sup>, еще тѣснѣе соединились въ своихъ политическихъ стремленіяхъ подъ русскимъ владычествомъ. Проникнутые стремленіемъ къ возвращенію утраченнаго своего преобладающаго положенія въ государствѣ, они образовали собою постоянную мятежную оппозицію русскому правительству, корень мятежей и смуть. При всемъ томъ, что дворянству и римско-католическому духовенству русскимъ правительствомъ были предоставлены почти тѣ-же права, что и германскому рыцарству и лютеранскому пасторату въ остзейскихъ губерніяхъ, они не прекращали жалобъ на ограниченіе правъ, на стѣсненіе религіозной совѣсти и напрягали всѣ усилія къ „отбудованію ойчизны“ съ ея обширной территоріей, съ римско-католическими костелами, съ самоуправствомъ дворянства и преобладаніемъ римско-католическаго духовенства. Не трудно догадаться, кому изъ этихъ сословій принадлежала руководящая роль, хотя и не всегда явная. Воспитанное въ іезуитской школѣ умѣнье принаро-вляться къ людямъ и обстоятельствамъ, хитрость, ловкость, выработанный особый практическій житейскій тактъ и знаніе людей, сообщало ксендзамъ силу владѣть обществомъ, подчинить себѣ людей, дѣйствуя на ихъ особенности. Соединяя въ себѣ католицизмъ, какъ силу духовную, и полонизмъ, какъ силу политическую, латино-польское ксендзовство, не выступая впередъ, сумѣло сдѣлаться руководителемъ панства и, по его собственному признанію <sup>3)</sup>, постояннымъ „дѣйствующимъ лицомъ революцій“, причемъ (по тому-же признанію) „католиче-

<sup>1)</sup> Надъ созданіемъ и формулированіемъ несбыточнаго идеала фантастической Польшы, какъ основы позднѣйшаго польскаго патріотизма, особенно потрудился виленскій университетъ и его ученикъ А. Мицкевичъ.

<sup>2)</sup> Извѣстно, что еще по законоположенію 1550 г. прелатами и канониками могли быть только шляхтичи.

<sup>3)</sup> Изъ манифеста парижскихъ эмигрантовъ—ксендзовъ 1865 г. Шолковичъ. Сборникъ II, стр. 461.

ская вѣра представляла самое удобное средство для возстанія<sup>а</sup>. Приготовленія къ послѣдному обыкновенно и начинались усиленіемъ латино-польской пропаганды, имѣвшей своею цѣлью распространеніе латинства и проведеніе полонизма во всѣ поры народной жизни. Главнымъ средствомъ для этого въ рукахъ ксендзовства были: костель, конфессіональ, кафедръ, кляшторъ и школа.

Наступательное движеніе воинствующаго католицизма начиналось съ того, что среди еще не окатоличеннаго и неполяченнаго русскаго населенія сѣверо-западнаго края воздвигался костель, а иногда и цѣлый римско-католическій монастырь. Это были передовыя крѣпости, пріобрѣтавшія вскорѣ господство надъ душами окрестнаго населенія. вмѣстѣ съ тѣмъ появлялись ксендзы и монахи съ ихъ религіозной и политической нетерпимостью, съ іезуитскими пріемами и неразборчивостью въ достиженіи своихъ цѣлей. Начиналась тайная и явная пропаганда, результатами которой были частыя со-  
 вращения православныхъ, увеличивавшихъ собою число адептовъ римско-католицизма и полонизма. При костелѣ-же и монастырѣ устраивалась школа, гдѣ подъ руководствомъ римско-католическаго духовенства воспитывались будущіе религіозные фанатики, ревностные польскіе патріоты и ненавистники москалей.

Хорошо сознавая латинскую силу латинства въ краѣ, руководящая польская партія всегда чутко прислушивалась къ голосу своихъ совѣтниковъ—духовныхъ лицъ, и увеличеніе числа костеловъ и римско-католическихъ монастырей считала лучшимъ средствомъ для поднятія въ народѣ мятежнаго духа и поддержанія возстанія. Гордо возвышаясь надъ окрестностью, костель замѣнялъ воинское знамя, собиравшее окрестное населеніе, воспитанное въ слѣпомъ повиновеніи ему и рабски преданное. Въ костелѣ раздавался призывъ къ защитѣ якобы угнетенной вѣры, здѣсь слышались превратныя толкованія правительственныхъ распоряженій, разбрасывались возмутительныя прокламаціи, пѣлись такіе-же гимны. Подобнымъ-же образомъ дѣйствовали и помѣщики, но ихъ словамъ и объ-

шаніямъ не всегда вѣрили, тогда какъ жгучая проповѣдь ксендза и его искусная тайная исповѣдь съ застрачиваніемъ ужасами ада имѣли самое сильное и неотразимое вліяніе на народъ. Такія дѣйствія римско-католическаго духовенства наблюдались во время и предъ мятежами 1831, 1846 и 1863 г.г.

### III.

М. Н. Муравьевъ съ пріемами и силою латино-польской пропаганды на практикѣ повнакомился въ первое свое служеніе (1827—1835 г.г.) сѣверо-западному краю. Должность витебскаго вице-губернатора, а затѣмъ губернатора могилевскаго и гродненскаго, обязанности чиновника особыхъ порученій при штабѣ резервной западной арміи давали столько матеріала наблюдательности и уму Муравьева, что онъ уже тогда составилъ себѣ вѣрное представленіе о религіозномъ и политическомъ состояніи края, о направленіи и дѣятельности его духовныхъ руководителей. Свой взглядъ на послѣднихъ онъ высказалъ въ Всеподданныйшей запискѣ 1831 года, гдѣ римско-католическое духовенство имъ названо „самымъ враждебнымъ элементомъ сѣверо-западнаго края“, который нельзя привлечь благодѣяніями. „Связывая существованіе католицизма съ независимостью Польши, оно дотолѣ будетъ возбуждать обывателей къ мятежу, пока рѣшительными мѣрами (не касаясь, впрочемъ, до обрядовъ религіи) не уменьшится вліяніе его лишеніемъ богатства и не отымется право вселять въ юныя сердца воспитывающихся отчужденіе отъ всего русскаго“. Другими мѣрами къ ограниченію латино-польскаго вліянія М. Н. Муравьевъ признавалъ закрытіе монастырей и костеловъ участвовавшихъ въ мятежѣ, конфискацію ихъ имуществъ, уменьшеніе духовенства въ монастыряхъ и приходяхъ, запрещеніе ему „праздноштанія безъ надлежащихъ видовъ по губерніи“ и строгое воспрещеніе принятія въ составъ его разныхъ лицъ безъ вѣдома мѣстнаго гражданскаго начальства<sup>1)</sup>.

Записка эта имѣла свое дѣйствіе и послужила поводомъ къ нѣкоторымъ правительственнымъ распоряженіямъ. Такъ про-

<sup>1)</sup> Архивъ Вилен. ген.-губернаторства. 1864 г. № 312.



изведено было разслѣдованіе о законности существованія римско-католическихъ монастырей и костеловъ. Первыхъ въ краѣ оказалось 304, причемъ въ Бѣлоруссіи съ ея почти сплошнымъ греко-русскимъ и греко-униатскимъ населеніемъ одинъ римско-католическій монастырь приходился на 1—2 тысячи римско-католиковъ, а въ мѣстностяхъ съ сплошнымъ населеніемъ латинскаго вѣроисповѣданія одинъ монастырь приходился на 20—40 тысячъ римско-католиковъ. То-же слѣдствіе обнаружило, что многіе монастыри принимали участіе въ мятежѣ, а нѣкоторые не заключали узаконеннаго каноническими правилами числа монашествующихъ, почему и были закрыты 191 монастырь <sup>1)</sup>. Закрыто было нѣсколько костеловъ, подтверждены нѣкоторыя и изданы новыя законоположенія относительно римско-католическаго духовенства въ Россіи, его правъ и размѣровъ дѣятельности <sup>2)</sup>.

Но большинство этихъ законоположеній остались только на бумагѣ, чему способствовали: конкордаты 1847 года, отвлекшія наблюденіе правительства за римско-католическимъ духовенствомъ, польская администрація края, прикрывавшая ксендзовъ и парализовавшая распоряженія правительства и, наконецъ, незнаніе и непониманіе главнымъ начальствомъ края его внутренней жизни. При такихъ благопріятныхъ для римско-католицизма обстоятельствахъ еще не остыла лава перваго мятежа, какъ въ глубинѣ польскаго кратера латинско-польское духовенство начало готовить горючіе матеріалы для возстанія 1863 года.

Самый старѣйшій и вліятельнѣйшій въ краѣ епископъ жмудскій Волончевскій началъ пропаганду еще въ сороковыхъ годахъ печатаніемъ для народа возмутительныхъ сочиненій съ порицаніемъ православнаго русскаго правительства, а также

<sup>1)</sup> С. З. VIII № 5506. Вѣротерпимость русскаго правительства можно видѣть изъ того факта, что въ 1832 году въ Россіи греко-россійскихъ монастырей при 35.000,000 душъ господствующей религіи было 856, такъ что одинъ православный монастырь приходился на 160,000, а одинъ римско-католическій на 2.567 душъ. Тогда же Муравьевъ „за успѣшное упраздненіе р.-католическихъ монастырей въ гродненской губ.“ получилъ Высочайшую благодарность. А. В. Г. Г. 1883 № 762.

<sup>2)</sup> Содержатся главнымъ образомъ въ V—VIII томахъ С. З.

съ воззваніями стоять за „ойчизну“, учить дѣтей польской грамотѣ. Въ 50-хъ годахъ печатаніе и распространеніе въ народѣ сочиненій возмутительнаго содержанія, жмудскихъ и бѣлорусскихъ букврей на польскомъ языкѣ получило правильную организацію, при чемъ иногда ксендзы, переодѣтые станновыми приставами, развозили по деревнямъ прокламаціи и золотыя грамоты <sup>1)</sup>).

Въ 60-мъ году въ Бѣлоруссіи и Литвѣ была раскинута уже цѣлая сѣтъ польскихъ школъ, шла усиленная постройка костеловъ и усиленная латино-польская пропаганда, сопровождавшаяся постоянными многочисленными совращеніями, такъ что Муравьевъ былъ въ правѣ сказать, что онъ нашелъ край въ 1863 году болѣе оскоточеннымъ, чѣмъ онъ былъ въ 30 годахъ. Совращенные вмѣстѣ съ природными поляками должны были составить новую армію въ защиту латинства и полонизма. То-же духовенство позаботилось о содержаніи для нея. Начиная съ 1859 года ксендзы повысили вдвое и даже втрое таксу за требоисправленіе <sup>2)</sup>. Кроме того, въ юбилейные и храмовые костельные праздники производили чрезвычайные сборы <sup>3)</sup>).

Когда, наконецъ, вспыхнуло возстаніе, душею его, также какъ и въ 1831 году, было римско-католическое духовенство: ксендзы возбуждали народъ, вербовали повстанцевъ, дѣлали въ костелахъ и монастыряхъ склады оружія и провіанта, распространяли прокламаціи, служили за фельдшеровъ при матежническихъ бандахъ, а иногда и становились ихъ доводцами.

Въ 1863 году М. Н. Муравьевъ пріѣхалъ въ Вильну уже съ яснымъ представленіемъ о пропагандической агитаціонной

1) Канцелярія В. Г. Г. 1865 г. № 185, т. I.

2) Такъ, за свадьбу въ 1859 году брали по 1 р. 50 коп., а въ 1864 г. по 7 р. 50 коп.; за обдѣню—3 руб. (вмѣсто прежнихъ 1 р. 50 коп.); за похороны 3 р. (вмѣсто прежнихъ 1 р. 50 коп.) и т. п. А. В. Г. Г. 1864 г. № 1344.

3) Такой, напр., сборъ производился въ с. Новолокахъ 27 іюля 1864 года шляхтичемъ Косинскимъ, по распоряженію ксендза Лворскаго, приказавшаго ему не брать менѣе 50 коп. съ каждаго, говоря, что „эти деньги надо отослать въ Вильно, а если меньше, то не примутъ“. По обыскъ у ксендза нашлась тетрадь для сбора и 238 руб. денегъ, при чемъ онъ объяснилъ, что сборъ производился имъ произвольно въ свою пользу. Тамъ-же № 1344.

дѣятельности римско-католическаго духовенства, что онъ и высказалъ на первомъ официальномъ приѣмѣ 15 мая, затѣмъ въ письмѣ къ епископу Красинскому и своей знаменитой, „Инструкціи“. Мы опускаемъ эти общеизвѣстные факты, равно какъ и первые аресты, допросы и казни ксендзовъ,—все это относится болѣе къ исторіи усмиренія мятежа, а новый начальникъ края, какъ мы сказали раньше, прибылъ въ Вильну не для водворенія только мира, но съ опредѣленной административной программой возстановленія въ краѣ попорченныхъ русскихъ началъ, съ чѣмъ было неразрывно связано возвышеніе православія, какъ государственной религіи. Для этого требовалось прежде всего парализовать дѣятельность латинопольской пропаганды, ограничить вліяніе римско-католическаго духовенства на православное населеніе. Это было дѣло не легкое: съ агитаціонною пропагандическою дѣятельностью римско-католическаго духовенства русское правительство боролось въ продолженіе всего XIX столѣтія, но такъ какъ дѣятельность эта велась подпольнымъ путемъ и очень искусно, то и всѣ усилія правительства прекратить ее оказались тщетными.

На сколько успѣшно эта тяжелая борьба велась М. Н. Муравьевымъ и какія онъ принималъ мѣры къ огражденію православія отъ воинствующаго римско-католицизма—это мы узнаемъ изъ послѣдующаго.

Какъ мы сказали, операціоннымъ базисомъ для дѣятельности латино-польской пропаганды былъ костелъ, почему ксендзы и стремились увеличить число ихъ передъ возстаніемъ, употребляя различныя способы для обхода существующаго закона, запрещавшаго построеніе иновѣрческихъ церквей безъ разрѣшенія высшаго губернскаго и епархіальнаго (православнаго) начальства <sup>1)</sup>. Римско-католическое духовенство въ этихъ случаяхъ, какъ и въ другихъ, дѣйствовало совмѣстно съ панями. Наиболѣе употребительнымъ былъ такой приѣмъ къ созданію костела: помѣщикъ, имѣніе котораго находилось среди православнаго населенія, испрашивалъ разрѣшеніе у римско-като-

<sup>1)</sup> Въ первый разъ законъ этотъ изданъ въ 1819 году, повторенъ въ 1828, 1831, 1836 г.г. П. С. З. т. XXXVI; № 27.880; С. З. III. № 2.858, VI, № 4.858.

лической епархіальной власти, а чаще у губернатора, или министра внутреннихъ дѣлъ устроить домашній алтарій или каплицу для совершенія поминовенія усопшихъ предковъ. Каплица обыкновенно устраивалась на землѣ помѣщика, а иногда прямо на православномъ кладбищѣ и по размѣрамъ напоминала костель. По существующему обычаю въ алтаріяхъ и каплицахъ римско-католическою епархіальною властью, кромѣ поминовенія умершихъ, дозволялось также совершать таинства причащенія и исповѣди для больныхъ, старыхъ людей и младенцевъ, но, конечно, при таинствахъ совершались и другія богослуженія, постыцаемыя всѣми желающими, о привлеченіи которыхъ заботились владѣльцы, наѣзжавшій ксендзъ или проживавшіе въ домахъ помѣщиковъ орденскіе монахи. Такимъ образомъ, молитвенные католическіе дома, нося различныя названія, въ сущности представляли собою тотъ-же костель, тѣ-же и даже большія удобства для латино-польской пропаганды, потому что были менѣе доступны для правительственнаго надзора. Иногда при каплицахъ и алтаріяхъ съ самаго ихъ основанія назначался постоянный ксендзъ съ тайнымъ обязательствомъ создать для себя католическій приходъ, что ему и удавалось черезъ нѣсколько лѣтъ. Тогда отъ римско-католической епархіальной власти шло прошеніе къ губернатору или министру внутреннихъ дѣлъ о дозволеніи обратить каплицу, въ видахъ религіозныхъ потребностей населенія, въ филиальный костель, приписанный къ отдаленному приходскому, а черезъ нѣсколько лѣтъ эта філія обращалась въ самостоятельный приходъ <sup>1)</sup>. Последнее чаще достигалось путемъ официальной лжи, фиктивного увеличенія числа прихожанъ до узаконенной нормы, въ чемъ легко убѣдиться, просмотрѣвъ за 50-тые и начало 60-хъ годовъ т. н. „рублицели“ (*Directorium gorgium canonisatum*). Въ нихъ прямо бросается въ глаза крайняя подвижность статистики католиковъ: ксендзы непомѣрно увеличиваютъ приростъ ихъ въ отдаленныхъ селе-

<sup>1)</sup> Всѣ эти приемы раскрыты вполне лишь при М. Н. Муравьевѣ и выясняются изъ архивныхъ дѣлъ Вилен. Ген.-Губернаторства.

ніяхъ, гдѣ нѣтъ костела, и уменьшаютъ въ другихъ. Слѣдствія по поводу спорныхъ дѣлъ о совращеніяхъ неоднократно показывали, что ксендзы приписывали къ своему приходу деревни и фольварки чужихъ приходовъ, не исключали изъ списковъ умершихъ и переходившихъ въ другія мѣста и т. п. <sup>1)</sup>.

Таковыми и подобными мѣрами римско-католическое духовенство и дворянство въ короткій срокъ (съ 1856—1862 г.) успѣло среди православнаго населенія выстроить въ одной виленской губерніи 8 алтарей, 15 каплицъ и 37 костеловъ; во всемъ-же сѣверо-западномъ краѣ за это время ими выстроено молитвенныхъ католическихъ домовъ около 200, такъ что при нѣкоторыхъ костелахъ число душъ обоего пола по разсмотрѣнію 1864 года оказалось меньше 100 <sup>2)</sup> (10—15 дворовъ). Въ 1862 году, когда костельная строительная горячка польской партіи достигла своего апогея и въ краѣ значительно понизился авторитетъ правительственной власти, стали чаще повторяться случаи постройки костеловъ среди православнаго населенія безъ всякаго дозволенія и вѣдома начальства. Иногда даже онѣ производились руками православныхъ крестьянъ и изъ ихъ матеріаловъ <sup>3)</sup>. О подобныхъ беззаконіяхъ и насиліяхъ правительство обыкновенно узнавало чрезъ епархіальное православное начальство, стоявшее на стражѣ интересовъ православія и не разрѣшавшее безъ законныхъ основаній постройку иновѣрческихъ церквей. Чтобы избавиться отъ этого лишняго и опаснаго глаза, польскіе дѣятели въ Петербургѣ убѣдили Государя Императора, что существующій законъ очень стѣснителенъ. Вслѣдствіе этого 6-го января 1862 года начальнику края послѣдовалъ циркуляръ, которымъ при-

1) Тамъ-же. 1865 г. № 1418.

2) Напр., въ с. Садахъ, Мирѣ, Негновичахъ, Смогѣ и др. Тамъ-же. 1864 г. № 1463; 1865 г. № 1414 и др. Музей графа М. Н. Муравьева въ Вильнѣ. Рукописное отдѣленіе.

3) Въ 1862 году помѣщикъ Корсакъ построилъ въ своемъ имѣніи Цинягъ безъ разрѣшенія властей костелъ на кладбищѣ, гдѣ хоронили православныхъ (ихъ въ приходѣ было 600, а католиковъ 30), при чемъ православные рабочие, по распоряженію помѣщика и ксендза, употребляли на постройку надгробные камни, стесывая съ нихъ русскія эпитафіи. Тамъ-же. 1864 г. № 1291.

тельствуетъ о полномъ согласіи ученія его объ евхаристіи съ истиннымъ ученіемъ церкви объ этомъ таинствѣ.

Въ доказательство того, будто св. Іоаннъ Златоустъ не допускалъ пресуществленія св. даровъ въ таинствѣ евхаристіи, проф. Ваттерихъ ссылается на слѣдующія его слова, значащіяся въ *Посланіи къ Кесарію*: „хлѣбъ достоинъ носить имя плоти Христа послѣ того, какъ надъ нимъ совершилось благословеніе священника. При этомъ, какъ плоть удерживаетъ свойства своей *нетлѣнной* природы, такъ и хлѣбъ сохраняетъ свою *естественную* природу. Прежде, чѣмъ освященъ хлѣбъ, мы называемъ его хлѣбомъ. А когда онъ освятился божественной благодатію, онъ достойно именуется тѣломъ Господа, хотя его природа и не уничтожилась“ <sup>1)</sup>. Эти слова св. отца и учителя церкви, взятые въ такомъ видѣ, на первый взглядъ дѣйствительно производятъ невыгодное впечатлѣніе, но вѣдь нужно вдуматься въ нихъ и сопоставить ихъ съ другими мѣстами изъ его твореній.

Прежде всего вопросъ въ томъ; всегда-ли греческое слово: φύσις и соотвѣтствующее ему латинское слово: *natura* употребляются въ значеніи *сущность* или *естество*? Мы уже знаемъ, что на языкѣ отцовъ и учителей церкви слово: *естество* иногда обозначаетъ собою только то общее, что принадлежитъ существамъ или предметамъ вовсе не одного и того-же рода или вида, имѣющимъ даже не одну и ту же субстанцію. Но выше упомянутыя слова иногда означаютъ собою просто порядкъ, какое-нибудь качество, законъ природы, родъ, племя, тварь, твореніе, видъ или положеніе. Взявши во вниманіе то, что слова: φύσις и *natura* употребляются въ нѣкоторыхъ случаяхъ вовсе не для указанія на сущность или на природу вещи, а для обозначенія внѣшняго вида или наружнаго какого-нибудь качества, мы имѣемъ право понимать приведенныя проф. Ваттерихомъ слова св. Іоанна Златоуста въ слѣдующемъ смыслѣ: хотя послѣ освященія хлѣбъ и дѣлается самымъ тѣломъ Христовымъ, но онъ вовсе не утрачиваетъ свойственного ему внѣшняго вида или принадлежащихъ ему качествъ, которыя воспринимаются и опредѣляются нашими внѣшними чувства-

<sup>1)</sup> Стран. 85 въ цитов. сочиненіи Ваттериха.

ми. За такое именно пониманіе подобныхъ словъ о хлѣбѣ и винѣ, какъ знаетъ, высказался еще Лейбницъ съ полнымъ основаніемъ. Въ пользу указаннаго пониманія словъ св. Іоанна Златоуста говоритъ и самое противопоставленіе имъ *матѣрности* тѣла Христова въ евхаристіи естественному или *матѣрному* характеру того, что въ этомъ таинствѣ является для нашихъ внѣшнихъ чувствъ только хлѣбомъ и виномъ. Это противопоставленіе, очевидно, нарочито сдѣлано св. отцомъ и учителемъ церкви, который, конечно, зналъ, что субстанція хлѣба и вина, перемѣняясь въ евхаристіи на субстанцію тѣла и крови Спасителя, можетъ вовсе не уничтожаться, а лишь удалаться и проявляться гдѣ-нибудь въ свойственныхъ ей тѣхъ или иныхъ феноменахъ. Указаніемъ на тѣлесность того, что въ таинствѣ евхаристіи является для нашихъ чувствъ хлѣбомъ и виномъ, Іоаннъ Златоустъ и выражалъ ту свою мысль, что онъ имѣетъ въ виду сохраненіе хлѣбомъ и виномъ лишь внѣшняго вида и внѣшнихъ качествъ ихъ, а не субстанции. Что это дѣйствительно такъ, объ этомъ непрерываемо свидѣлствуютъ подробности ученія его о таинствѣ евхаристіи, изъ которыхъ приведу лишь наиболѣе важныя и нужныя<sup>1)</sup>.

Нѣтъ надобности распространяться о томъ, что св. Іоаннъ Златоустъ признавалъ въ евхаристіи не духовное лишь, но и матеріальное или тѣлесное присутствіе Христа, не духовное только, но и физическое или плотское общеніе наше съ Нимъ. Обращаясь къ каждому христіанину, онъ говоритъ: „Помысли, какой чести удостоенъ ты, какою наслаждаешься трапезою! На что съ трепетомъ взираютъ ангелы, не смѣютъ воззрѣть безъ страха, по причинѣ исходящаго отсюда сіянія, тѣмъ мы питаемся, съ тѣмъ сообщаемся и дѣлаемся однимъ членомъ и одною кровію со Христомъ... Какой пастырь питаетъ овецъ собственными членами? Но что я говорю: пастырь? Часто бываютъ такія матери, которыя отдаютъ новорожденныхъ младенцевъ кармиліцамъ. Но... Христосъ питаетъ насъ *Своей* кровію (и плотію) и *черезъ сіе* соединяетъ насъ съ Собою“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Всѣ подробности, нужны для уясненія взгляда Златоуста на евхаристію, изложены въ статьѣ А. А. Кирилова, напечатанной въ 1 ч. *Христ. Чтенія* за 1896 г.

<sup>2)</sup> Oper. t. VII, 2, in Matth. hom. LXXXII, n. 6, col. 743—744.

Тѣло и кровь, которыя христіанинъ вкушаетъ въ таинствѣ евхаристіи, по существу своему совершенно тождественны, говоритъ св. Златоустъ, съ тѣмъ тѣломъ и съ той кровію, какія были во Христѣ со времени вочеловѣченія Его <sup>1)</sup>. Что евхаристическіе хлѣбъ и вино, послѣ освященія ихъ, являются только для нашихъ внѣшнихъ чувствъ хлѣбомъ и виномъ, а въ дѣйствительности, т. е. по существу своему, суть истинное тѣло и истинная кровь Христа, и объ этомъ учитъ Іоаннъ Златоустъ. „Не взирай, говоритъ, что это—хлѣбъ, не почитай, что это—вино“ <sup>2)</sup>. На вопросъ-же о томъ, какъ хлѣбъ и вино становятся тѣломъ и кровію Спасителя, этотъ отецъ и учитель церкви отвѣчаетъ, что хлѣбъ и вино *преобразовываются или измѣняются* въ самое тѣло и въ самую кровь Богочеловѣка чудеснымъ дѣйствіемъ Духа Святаго <sup>3)</sup>. Какъ видимъ, Іоаннъ Златоустъ учитъ вовсе не о соединеніи прославленнаго тѣла Христова съ не пресуществленными хлѣбомъ и виномъ, а объ измѣненіи—пресуществленіи послѣднихъ въ истинное тѣло и въ истинную кровь Христа. Въ возрѣніяхъ и этого отца и учителя церкви на евхаристію должна непремѣнно останавливать на себѣ вниманіе изслѣдователя, между прочимъ, мысль о томъ, что евхаристическіе хлѣбъ и вино могутъ содѣлаться самымъ тѣломъ и самой кровію Спасителя только подъ условіемъ нисшествія на нихъ Духа Святаго и Его чудеснаго воздѣйствія на нихъ. Это нисшествіе и дѣйствіе Третьяго Лица Пресв. Троицы являются совершенно ненужными или излишними, коль скоро допускается нисхождение съ неба и соединеніе прославленнаго тѣла Богочеловѣка съ не пресуществленными хлѣбомъ и виномъ. Уже одна выше указанная мысль, настойчиво выражающаяся и въ разсужденіяхъ Іоанна Златоуста объ евхаристіи, ниспровергаетъ и отрицаетъ приписываемое ему г. Ваттерихомъ мнѣніе о соединеніи прославленнаго тѣла Христова съ сохраняющими свою субстанцію хлѣбомъ и виномъ, въ то же

<sup>1)</sup> Ibid. in Ioan. homil. XLVI, n. 3, col. 260 и 261.

<sup>2)</sup> De poenit. hom. IX и въ друг. твореніяхъ.

<sup>3)</sup> Op. t. VII. Hom. in Matth. 87, n. 6, col. 743—744; t. II. De prodit. Iuae, hom. I, col. 382; Patr. curs. compl. t. XIIIX, col. 397; ibid. t. XLVIII, col. 397.



время ясно свидѣтельствуя, что этотъ отецъ и учитель церкви исповѣдывалъ ученіе о пресуществленіи хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь Богочеловѣка, каковое ученіе выражено Златоустымъ и въ составленной имъ литургіи. Что этотъ отецъ и учитель церкви излагаетъ въ своихъ твореніяхъ это именно ученіе, этого не рѣшаются отвергать наиболѣе безпристрастные даже изъ протестантскихъ богослововъ. Такъ, напримѣръ, Хагенбахъ признаетъ представителями этого ученія изъ отцовъ и учителей церкви, жившихъ между 254—730 годами, не только Григорія Нисскаго, Кирилла Іерусалимскаго, Кирилла Александрійскаго, Ефрема Сирина, Иларія, Амвросія, но и Златоуста <sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ, оказывается, что старокатолическій профессоръ Ваттерихъ, клевета на исторію вообще, поскольку она касается ученія древней церкви объ евхаристіи, высказываетъ свои фантазіи, а не фактическія истины, и касательно ученія поименованныхъ имъ церковныхъ писателей. Но обращусь къ послѣднему отвѣту Роттердамской комиссіи. Уже изъ замѣчанія Хагенбаха видно, насколько неосновательна и тенденціозна ссылка этой комиссіи на Кирилла Іерусалимскаго, Григорія Нисскаго, Амвросія и Іоанна Златоуста, какъ на неучившихъ, якобы, о пресуществленіи <sup>2)</sup>. Въ моихъ же статьяхъ по старокатолическому вопросу, выходившихъ и отдѣльными оттисками, включая и настоящій мой трудъ, представлены, на мой взглядъ, достаточно твердыя доказательства, что упомянутые отцы и учителя церкви несомнѣнно учатъ о пресуществленіи. Сказавъ неправду объ евхаристическомъ ученіи Кирилла Іерусалимскаго, Григорія Нисскаго, Іоанна Златоуста и Амвросія Медиоланскаго, Роттердамская комиссія взводитъ напраслину также на Аѳанасія Великаго, на блаж. Августина и на самого Іоанна Дамаскина, котораго даже нѣкоторые изъ наиболѣе тенденціозныхъ протестантскихъ писателей не отваживаются считать не учившимъ о пресу-

<sup>1)</sup> Стран. 274 въ *Lehrbuch der Dogmengeschichte* по (8-му изд.). Само собою разумѣется, что протестантскій авторъ этой книги усиливается, *хотя и напрасно*, какъ-либо умалить значеніе своего честнаго показанія...

<sup>2)</sup> Стран. 7 въ XXV *Recue.*

ществленіи. Что блаж. Августинъ и излагалъ ученіе о пресуществленіи св. даровъ, объ этомъ было сказано въ моемъ *Отвѣтъ профессору Мишо* <sup>1)</sup>. Доказательства-же того, что въ „Точномъ изложеніи православной вѣры“ Іоанна Дамаскина обстоятельно раскрывается это ученіе, представлены выше и въ настоящемъ моемъ трудѣ. Поэтому мнѣ останеся сказать нѣсколько словъ лишь объ Аѳанасіи Великомъ.

Что и этотъ отецъ и учитель церкви отнюдь не былъ противникомъ разсматриваемаго ученія о пресуществленіи, это доказывается слѣдующими его словами. „Пока еще не совершены молитвы и прошенія, говоритъ св. Аѳанасій, хлѣбъ и вино (чаша съ нимъ) суть хлѣбъ и вино. Но коль скоро будутъ произнесены великія и дивныя молитвы, то хлѣбъ дѣлается уже тѣломъ, а вино—кровію Господа нашего Іисуса Христа“ <sup>2)</sup>. Старокатолики и ихъ единомышленники напрасно, значить, думаютъ, будто этотъ отецъ и учитель церкви мыслилъ о тѣлѣ Спасителя, какъ о чемъ-то духовномъ, и не допускалъ матеріальнаго или тѣлеснаго нашего общенія съ Бого-человѣкомъ. Что св. Аѳанасій думалъ и училъ иначе, это видно и изъ того, какимъ образомъ самъ онъ объяснялъ встрѣчающіяся въ его твореніяхъ слова о тѣлѣ и крови Христа, какъ о „духовной“ пищѣ. „Плоть Господа, говоритъ онъ, есть духъ животворящій *потому*, что она *зачата* отъ *Духа* (Святаго) животворящаго“ <sup>3)</sup>. Этимъ указывалъ Аѳанасій Великій только на то, что тѣло Спасителя хотя и несомнѣнно физическое или матеріальное тѣло, но оно единственное въ своемъ родѣ по своей идеальной чистотѣ и животворности, и что въ таинствѣ евхаристіи нельзя мыслить его тѣмъ грубо-чувственнымъ тѣломъ, за какое принимали его іудеи, слушая рѣчь Господа о предстоявшемъ людямъ вкушеніи Его тѣла и питіи Его крови.

Выяснивши *существенную противоположность* между старо-

<sup>1)</sup> Стран. 129 и 130 *Отвѣта* моего. Правильное изложеніе и изясненіе ученія Августина объ евхаристіи подробно сдѣлано на стр. 1009—1021 въ сочиненіи Шване: *Dogmengeschichte der patr. Zeit*, въ упоминавшемся мною сочиненіи Зассе и проч.

<sup>2)</sup> Serm. ad. Baptizand. ap. Entgch. Cp. in. Ev. Luc. fragm. Maj IX.

<sup>3)</sup> Op. t. II, orat. de in carn., n. 16,odon 10—12.

католическимъ и православнымъ ученіями о таинствѣ евхаристіи и доказавши *древне-церковный* характеръ ученія о *преложеніи—пресуществленія* евхаристическихъ хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь Спасителя, тѣмъ самымъ выполнилъ я главнѣйшую часть моего полемическо-апологетическаго труда. Коль скоро это ученіе есть исконно-церковное и святоотеческое ученіе, то оно дѣйствительно имѣетъ догматическое значеніе и общеобязательно, что бы ни говорили противъ него мои оппоненты, основываясь на соображеніяхъ и доводахъ, неимѣющихъ церковнаго и святоотеческаго характера. Къ разсмотрѣнію этихъ соображеній и доводовъ и перейду теперь.

Авторъ *Последняго Отвѣта* мнѣ излагаетъ на нѣсколькихъ страницахъ, по его словамъ, „исторію введенія у насъ“ (православныхъ) слова: пресуществленіе. Но, само собою разумѣется, эта „исторія“ у г. Кирѣева совершенно чужда *историческимъ* указаніямъ на время и причины введенія упомянутаго слова у православныхъ. Что въ его разглагольствованіяхъ нѣтъ *ничего*, похожего на упомянутую исторію, въ этомъ и самъ онъ сознался. Наговоривши очень многое о томъ, какое давленіе старались произвести и отчасти производили въ XVI и XVII столѣтіяхъ римскокатолики и протестанты, въ интересахъ своихъ вѣроисповѣдныхъ доктринъ, на *нѣкоторыхъ* восточныхъ іерарховъ <sup>1)</sup>, оппонентъ сдѣлалъ слѣдующее весьма любопытное признаніе. „Я привелъ эти факты, говоритъ онъ о себѣ, *лишь* для того, чтобы показать, въ какомъ положеніи находились патріархаты, въ какой зависимости они были, подъ какими разносторонними вліяніями находились они, какая ожесточенная борьба велась внутри самой іерархіи (греческой), чтобы показать, что церковь была лишена того спокойствія и той свободы, которыя необходимы для того, чтобы имѣть возможность обсуждать важныя догматическія истины на законно созванныхъ и свободно разсуждающихъ вселенскихъ соборахъ“ <sup>2)</sup>. Какъ видимъ, г. Кирѣевъ, по его собственному свидѣтельству, не только не изложилъ, но и не намѣ-

<sup>1)</sup> Стран. 115—118 въ 7 кв. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Ibid. Стр. 118.

ривался излагать „исторію введенія слова: пресуществленіе“ въ восточной церкви. Свою задачу онъ сводилъ въ сущности къ тому, чтобы показать лишь *возможность* для тогдашнихъ представителей православія допустить какую-либо ошибку въ вѣроученіи чрезъ внесеніе въ него чуждыхъ ему элементовъ. Но вѣдь дѣло не въ этомъ, а въ томъ, *внесено-ли* было тогда православными *хоть что-нибудь* изъ римскокатолическаго и протестантскаго вѣроученія въ православную вѣроисповѣдную систему? Мой оппонентъ не только не доказалъ, но и не въ состояніи доказать, что совершилось это. Такъ, хотя онъ и очень желалъ-бы внушить своимъ читателямъ ложную мысль, будто православными позаимствованъ у папистовъ именно терминъ: *пресуществленіе* въ указанный имъ періодъ времени, но это желаніе напрасно. Вѣдь то—безспорный фактъ, что не только ученіе о пресуществленіи есть исконное церковное ученіе, но и терминъ: μεταστήσις, простымъ переводомъ котораго, по взгляду Лейбница, является римскокатолическій терминъ: transsubstantiatio, встрѣчается въ твореніяхъ такого знаменитаго отца и учителя церкви, каковъ св. Григорій Нисскій. Терминъ-же: μεταστίσις отличается отъ употреблявшагося Григоріемъ Нисскимъ слова лишь наибольшимъ соотвѣтствіемъ съ понятіемъ объ ествѣ (субстанціи), которое (естество), по ученію этого отца и учителя церкви, переходитъ въ евхаристическихъ хлѣбѣ и винѣ въ самое тѣло и въ самую кровь Богочеловѣка. Вслѣдствіе этой-то древности понятія и слова: *пресуществленіе* въ церкви Христовой и не возникало между православными и папистами какого-либо спора о нихъ и раньше указаннаго г. Кирѣевымъ періода времени. Объ этомъ весьма краснорѣчиво свидѣтельствуетъ и Флорентійскій соборъ, бывшій въ XV вѣкѣ. Хотя на немъ и поднималась рѣчь о таинствѣ евхаристіи, но дѣло шло не объ указанныхъ понятіи и словѣ, а о *еременіи* пресуществленія св. даровъ на литургіи и объ употребленіи на ней кваснаго или опрѣсночнаго хлѣба <sup>1)</sup>. Доблестный поборникъ православія, Маркъ Ефесскій, упрекалъ тѣхъ изъ грековъ, которые подчинились папскому вліянію, *не* за то, что они держатся

<sup>1)</sup> Стран. 303—307 въ 6 книжкѣ *Бюосл. Вѣстника* за 1898 г.

понятія и термина: пресуществленіе, а за совершенно другое <sup>1)</sup>. Указанный г. Кирѣевымъ фактъ, что въ XVII вѣкѣ де-Нуантель, посолъ Людовика XIV-го, добивался и добился отъ Константинопольскаго патріарха Діонисія формальнаго удостовѣренія въ тождествѣ православнаго и римско-католическаго ученія о пресуществленіи <sup>2)</sup>, нисколько не доказываетъ того, будто православные греки не исповѣдывали ученія о пресуществленіи и не употребляли соотвѣтствующаго этому ученію термина.

Самъ оппонентъ мой свидѣтельствуетъ, что Нуантелю нужно было упомянутое удостовѣреніе только для того, чтобы обличить протестантовъ, увѣрявшихъ, будто православные не признаютъ предложенія св. даровъ въ евхаристіи <sup>3)</sup>. Вѣдь большинство протестантскихъ богослововъ и теперь усиливается доказать, будто нѣтъ ученія о пресуществленіи даже въ тѣхъ святоотеческихъ твореніяхъ, въ которыхъ оно наиболѣе ясно выражено. Этого рода факты доказываютъ только то, что протестантамъ во что бы то ни стало хочется оправдать свое лжеученіе и объ евхаристіи. Самъ-же оппонентъ свидѣтельствуетъ, что задолго до указаннаго имъ событія терминъ: пресуществленіе встрѣчается у Геннадія Схоларія, бывшаго Константинопольскимъ патріархомъ въ 1453—1459 годахъ <sup>4)</sup>. Но Геннадій не ограничивался только употребленіемъ упомянутаго термина, но и раскрывалъ ученіе о пресуществленіи со всей опредѣленностью и ясностью. Фактъ этотъ весьма важенъ. Геннадій Схоларій не только отличался выдающеюся ученостью вообще, не только прекрасно зналъ богословіе во всѣхъ тогдашнихъ развѣтвленіяхъ его, но и былъ строгимъ приверженцемъ и поборникомъ православія. Извѣстно, что онъ, подобно приснопамятному Марку Ефесскому, былъ на Флорентійскомъ соборѣ неподкупнымъ и стойкимъ обличителемъ римскокатолическихъ новшествъ или заблужденій и чуждался малѣйшихъ сдѣлокъ съ ними, малѣйшихъ уступокъ имъ.

<sup>1)</sup> Стран. 369 и др. во 2 т. *Исторіи Флорент. собора.*

<sup>2)</sup> Стран. 116 и 117 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

<sup>3)</sup> Ibid. Стран. 117.

<sup>4)</sup> Ibid. стран. 116.

Этотъ-то строго православный и авторитетный мужъ, излагая ученіе о пресуществленіи и выражал его ненавистнымъ г. Кирѣву и его единомышленникамъ терминомъ, прямо заявляетъ, что это ученіе есть „ученіе нашей матери—церкви Христовой“ <sup>1)</sup>. Уже отсюда видна вопіющая неправда словъ г. Кирѣва о томъ, будто „никто не придавалъ особеннаго значенія“ тому, что высказывалъ Геннадій Схоларій о таинствѣ евхаристіи <sup>2)</sup>. Еслибы Геннадій *произвольно* допустилъ даже одно слово: *пресущесталеніе*, то единовѣрцы его, враждебно относившіеся въ особенности ко всякимъ римскокатолическимъ новшествамъ и къ притязаніямъ на усвоеніе ихъ другими, ополчились-бы противъ Геннадія и обличили-бы его отступничествомъ отъ родныхъ традицій. На самомъ-же дѣлѣ Геннадій Схоларій былъ почитаемъ истинными сынами греческой церкви, какъ хранитель и поборникъ чистаго православія. Значить, они придавали изложенному имъ ученію объ евхаристіи безусловно-важное значеніе, видя въ немъ выраженіе ученія самой церкви православной. Что всѣ члены ея въ разсматриваемый періодъ времени вѣровали одинаково съ Геннадіемъ Схоларіемъ въ пресуществленіе и выражали понятіе о немъ соотвѣтственнымъ терминомъ, за это говоритъ непрекаемо уже слѣдующій фактъ. Когда, по вступленіи Парвенія на патріаршій престолъ, Мелетій Сиригъ произнесъ въ обличеніе Кирилла Лукариса рѣчь, въ которой раскрывалъ и защищалъ ученіе о *пресущесталеніи*, то не только патріархъ, архіереи и клирики вообще, но и народъ единогласно воскликнули: „такова вѣра апостольская! такова вѣра православная! анаеема тому, кто мыслить иначе“ <sup>3)</sup>! Мысль о пресуществленіи, очевидно, была своего рода *народной* традиціею, а традиціи создаются вѣками и тысячелѣтіями.

Указанныхъ мною фактовъ, вполнѣ достаточно, чтобы видѣть, что, не смотря на тяжкое положеніе, въ которомъ находились въ упомянутое время „патріархаты“ и православная іерархія, представители ея исповѣдывали, вмѣстѣ съ народомъ,

<sup>1)</sup> Т. 160 Patrol. Curs. Compl.; p. 372. 380.

<sup>2)</sup> Стран. 116 въ 7 кн. *Христ. Ученія* за 1899 г.

<sup>3)</sup> Стран. 315 въ цитов. кн. *Богосл. Вѣстника*.

то самое ученіе объ евхаристіи, которое искони было въ христіанской церкви и всегда сохранялось въ ней во всей его чистотѣ. Моему оппоненту, однако, хочется какъ-либо „сочинить исторію“ для его цѣлей, т. е. представить положеніе дѣла инымъ, чѣмъ каковымъ оно было фактически.

Для этого онъ прежде всего ссылается на то обстоятельство, что хотя патріархъ Іеремія II-й подробно доказывалъ протестантскимъ ученымъ заблужденіе ихъ касательно евхаристіи, однако же не употребилъ слова: пресуществленіе <sup>1)</sup>. Но развѣ слѣдуетъ изъ этого, что современники этого патріарха не употребляли указаннаго слова? Приведенный г. Кирѣвымъ фактъ не доказываетъ даже и того, чтобы самъ Іеремія II-й былъ противъ слова: пресуществленіе. Въ полемикѣ съ моими оппонентами я далеко не вездѣ употребляю *это* слово при выраженіи мысли о пресуществленіи. Тѣмъ не менѣе оно предполагается моею рѣчью о немъ. Іеремія II-й могъ имѣть какія-либо особыя побужденія, не прибѣгая къ термину: пресуществленіе, изложить *ученіе* именно о пресуществленіи. Оппонентъ и долженъ былъ-бы доказать, что слово: пресуществленіе устраняется тѣми мыслями объ евхаристіи, которыми развивалъ Іеремія II-й ради опроверженія протестантскаго ученія о ней. Но этого не только не сдѣлалъ, но и не въ состояніи сдѣлать оппонентъ мой. Сказанное упомянутымъ патріархомъ о таинствѣ евхаристіи противъ протестантовъ, предполагая собою терминъ: пресуществленіе, въ главныхъ своихъ сторонахъ какъ бы прямо направлено и противъ самаго г. Кирѣва съ его единомышленниками, поскольку они заблуждаются касательно евхаристіи.

Въ доказательство позаимствованія греками понятія и слова: пресуществленіе у папистовъ оппонентъ ссылается, далѣе, на то, будто бы это понятіе и слово получило на Востокѣ явный „латинскій колоритъ“, выразившійся въ ученіи, что мы причащаемся „именно тѣла“ и что „оно состоитъ изъ мускуловъ, костей, нервовъ“, которые причащающійся „долженъ жевать зубами, раздирать руками и т. п.“ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Стран. 116 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 118.

Въ виду этихъ словъ г. Кирѣева прежде всего напрашивается самъ собою слѣдующій вопросъ: развѣ, по его мнѣнію, мы причащаемся въ евхаристіи не тѣла Христова, а чего-то другого? Вѣдь онъ самъ, какъ мы выше видѣли, утверждалъ, будто онъ, не мудрствуя лукаво, вѣруетъ и исповѣдуетъ, яко „сіе *есть* пречистое *тѣло*“ и проч. Если онъ этимъ утвержденіемъ вводилъ читающую публику въ заблужденіе, то греки, наоборотъ, чистосердечно исповѣдали и исповѣдаютъ, какъ и всѣ православные, то самое, что сказалъ объ евхаристическомъ хлѣбѣ самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ. Коль скоро-же г. Кирѣевъ справедливо понимаетъ слова Христа въ томъ смыслѣ, что въ евхаристіи мы причащаемся *существа* тѣла Его, то зачѣмъ-же онъ упрямо и иногда слишкомъ кощунственно оспариваетъ и даже осмѣиваетъ церковное и свято-отеческое ученіе о пресуществленіи? Разставляя сѣти другимъ, мой оппонентъ самъ запутывается и корчится въ нихъ.

Непостижимо и то, откуда онъ взялъ, будто, по ученію восточныхъ представителей православной церкви, евхаристическое тѣло Спасителя состоитъ изъ мускуловъ, костей, нервовъ и будто причащіеся жуютъ его зубами, раздираютъ руками и т. п.? Оппонентъ ради своихъ, конечно, низменныхъ цѣлей здѣсь *печатно* лжесвидѣтельствуетъ или клеветаетъ на нашу св. церковь, благодаря а) отсутствію обуздывающей десницы и б) поощреніямъ со стороны извѣстной части печати, готовой *все* продать за „чечевичную похлѣбку“ того или другого рода. Символическія книги этой церкви гласятъ со всѣмъ не то, что навязывается ея ученію моимъ оппонентомъ. Въ *Православномъ исповѣданіи* говорится о таинствѣ евхаристіи слѣдующее: „въ ней самое существо хлѣба и самое существо вина предлагается въ существо истиннаго тѣла и крови Христовой дѣйствіемъ Духа Святаго“ <sup>1)</sup>. Этимъ прямо отвергается то, что навязываетъ г. Кирѣевъ православнымъ. Кости, мускулы, нервы вѣдь не составляютъ и не могутъ составлять существа тѣла. Несомнѣнна вопіющая ложь и тѣхъ завѣреній со стороны моего оппонента, будто Посланіе восточныхъ патріарховъ учитъ, что „въ святомъ при-

<sup>1)</sup> Стр. 87 по 4-му Моск. изданію *Исповѣданія*.



частіи мы жуемъ зубами мускулы Христа и ломаемъ Его кости<sup>1)</sup>. Въ дѣйствительности *Посланіе* ясно учить, что „раздѣленіе, раздробленіе и т. под.“ бываетъ въ евхаристіи *только съ видами* хлѣба и вина“, а не съ тѣломъ и кровію Христа, которыя „сами въ себѣ суть совершенно цѣлы и нераздѣльны“ (17-й членъ). Вообще нужно сказать, что если бы г. Кирѣевъ и его единомышленники не держались сами превратныхъ понятій объ евхаристіи и еслибы желали правильно понимать и передавать православное ученіе о ней, то отнюдь не выступали-бы съ своими клеветами и извѣтами на православную церковь. Тотъ фактъ, что нѣкоторые изъ церковныхъ писателей иногда относятъ, *повидимому*, къ тѣлу и крови Христа то, что можетъ относиться собственно къ хлѣбу и вину, говоритъ вовсе не о грубо-чувственномъ представленіи объ этомъ тѣлѣ и объ этой крови, а о совершенно другомъ. Связь между евхаристическими *видами* тѣла и крови Спасителя и *существомъ* послѣднихъ такъ тѣсна и въ тоже время такъ таинственна, что особенно при ораторскомъ или при метафорическомъ изложеніи ученія объ евхаристіи невольно какъ бы смѣшивается внутренняя сторона ея съ вѣшней стороною. Но вѣдь изъ этого никакъ не слѣдуетъ, будто и на самомъ дѣлѣ приписывается существу тѣла и крови Христа то, что можетъ принадлежать нашимъ грубо-чувственнымъ тѣламъ. А чтобы и люди, не отличающіеся особенной сообразительностью и понятливостью, знали, въ чѣмъ дѣло, для этого *Посланіе* прямо разъясняетъ его.

Ради доказательства мнимо-папистическаго происхожденія и мнимой неправильности понятія и термина: пресуществленіе г. Кирѣевъ говоритъ и слѣдующее: Русская церковь не только воздерживалась болѣе столѣтія отъ перевода Посланія восточныхъ патріарховъ, но и исключила изъ него именно тѣ выраженія, которыя смущаютъ человека, смотрящаго на таинство не съ матеріалистической точки зрѣнія<sup>2)</sup>. Само собою разумѣется, что русская церковь не сочувствуетъ матеріали-

<sup>1)</sup> См. на стран. 113 текстъ и подстр. примѣчаніе къ нему въ 7 кн. *Христ. Читенія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 119.

стическому взгляду на евхаристію. Но такой взгляд существуетъ только въ *воображеніи* моего оппонента, а не въ *Посланіи* восточныхъ патріарховъ. Тамъ и вообще *нѣтъ и быть не можетъ* указаннаго взгляда, гдѣ признается не только тѣлесное, но и духовное присутствіе Христа въ евхаристіи, а на это-то и указывается въ символическихъ книгахъ нашей церкви. Что же касается въ частности *Посланія*, то оно, какъ мы сейчасъ видѣли, нарочито и ясно *предостережетъ* вообще отъ *грубо-чувственной* представленія объ евхаристическихъ тѣлѣ и крови Спасителя. Значитъ, русской церкви со всѣмъ *ничего* было исключать изъ *Посланія*, и г. Кирѣевъ по обычаю сочинительствуетъ или измышляетъ небылицы съ цѣлію пропагандировать среди соотечественниковъ свое превратное воззрѣніе на евхаристію. Что наша церковь вовсе не относится не одобрительно къ подлинному тексту *Посланія* и вообще, это неопровержимо свидѣлствуется уже тѣмъ, что самъ Св. Синодъ въ 1840 году издалъ греческій его подлинникъ безъ малѣйшихъ измѣненій. Что и въ русскомъ переводѣ *Посланія* нисколько не измѣненъ *смыслъ* всего того, что значитъ въ оригиналѣ, это достаточно доказано мною въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо <sup>1)</sup>. Между тѣмъ, оппонентъ, нисколько не опровергнувъ моихъ доказательствъ, снова повторяетъ свой извѣтъ. Не желая и въ данномъ случаѣ повторять уже высказанное мною раньше, замѣчу лишь слѣдующее. Если я неправъ, утверждая, что въ русскомъ переводѣ всё дѣло касается буквы, а не смысла изложеннаго въ подлинномъ текстѣ *Посланія*, то г. Кирѣевъ и старокатолики пусть примутъ ученіе этой книги объ евхаристіи, каковымъ оно является по *русскому* переводу. А такъ какъ въ послѣднемъ есть и слово: *пресуществленіе*, оказавшееся, очевидно, *вразумительнымъ* по суду переводчиковъ и санкціонировавшаго переводъ Св. Синода, то въ особенности г. Кирѣевъ долженъ принять это слово съ заключающимся въ немъ понятіемъ. Вѣдь онъ свидѣлствуетъ о себѣ, что хлопочетъ, якобы, о томъ только, чтобы мы сами избѣгали и другимъ не навазывали невразумительныхъ словъ <sup>2)</sup>. А если

<sup>1)</sup> Стран. 26—29 *Отвѣта* моего.

<sup>2)</sup> Стран. 126 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

упомянутое слово всетаки кажется *ему*, будтобы, не вразумительнымъ, то пусть обратится за указаніями значенія и смысла его къ самому—же *Посланію*, въ которомъ ясно сказано, что словомъ: *пресуществленіе* поясняется то, что послѣ освященія хлѣбъ и вино истинно, дѣйствительно и существенно или субстанціально *прелазаются* въ тѣло и кровь Христа.

Чтобы такъ или иначе, но благовидно, оправдать свою вражду къ слову: пресуществленіе, зависящую исключительно отъ превратнаго взгляда на все таинство евхаристіи, г. Кирѣевъ прибѣгаетъ къ ссылкѣ даже на авторитетъ митроп. Филарета, какъ ученѣйшаго-де іерарха не только настоящаго времени, но, должно думать, и вообще нашей русской церкви <sup>1)</sup>. Если въ послѣднихъ изданіяхъ Филаретовскаго катехизиса и находится слово: *пресуществленіе*, говоритъ оппонентъ, то въ первыхъ его изданіяхъ, вышедшихъ до занятія оберъ-прокурорскаго при Св. Синодѣ поста графомъ Протасовымъ, который былъ въ молодости воспитанникомъ *іезуитовъ*, не упоминается о пресуществленіи <sup>2)</sup>. Вслѣдъ за этимъ оппонентъ коварно ставитъ слѣдующіе вопросы: неужели не имѣли правильнаго понятія объ евхаристіи лица, учившіяся по самымъ первымъ изданіямъ Филаретовскаго катехизиса, и неужели тѣ, кто, приобщаясь св. таинъ, не имѣлъ въ виду упомянутого слова, принималъ ихъ не во спасеніе, а въ погибель <sup>3)</sup>?

Касательно этой аргументаціи нужно прежде всего замѣтить слѣдующее. Правда, что въ самыхъ первыхъ изданіяхъ упомянутого катехизиса не было слова: пресуществленіе. Но развѣ слѣдуетъ изъ этого, что оно тогда неизвѣстно было православнымъ людямъ въ Россіи, имѣвшимъ хотя нѣкоторое образованіе и не чуждавшимся общенія съ православной церковію? Каждый изъ нихъ могъ и долженъ былъ знать, что въ Россіи слишкомъ задолго до рожденія Филарета происходили даже споры о времени *пресуществленія* св. даровъ. Значитъ, издавна было извѣстно русскимъ православнымъ не только понятіе о пресуществленіи, но былъ извѣстенъ и прямо выражающій его терминъ. Чинъ избранія и рукоположенія архіерейскаго гласитъ, что и

<sup>1)</sup> Ibid. Стран. 124.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid. Стран. 124 и 125.

„древніе наши учителя Россійскіе“ учили о пресуществленіи. Въ сочиненіи іеромон. Макарія: *Церкви восточныя православное ученіе*, вышедшемъ въ 1778 году, не только излагается ученіе о пресуществленіи, но находится и терминъ: пресуществленіе. „Мы должны, говоритъ авторъ, безъ сумнѣнія Св. писанію вѣрить, что хлѣбъ, пріемлемый въ причастіи, есть тѣло настоящее, а вино есть кровь истинная Господня. А какъ то бываетъ, испытывать не надобно, уму-бо нашему непостижимо то. Однако, *церковь* насъ научаетъ, что по призваніи Св. Духа, когда говоритъ священнослужитель: „сотвори убо хлѣбъ сей“ и проч., премѣняется или *пресуществляется* хлѣбъ въ тѣло, а вино—въ церковь Христову“ <sup>1)</sup>. Значить, не только „ученные“, но и вообще имѣвшіе достаточное образованіе и усердно посѣщавшіе храмы Божіи могли прекрасно знать и, конечно, знали какъ ученіе о пресуществленіи, такъ и терминъ: пресуществленіе, гораздо прежде, чѣмъ родился Филаретъ, а слѣдовательно имѣли и правильное понятіе о таинствѣ евхаристіи. Допустимъ, однако, что нѣкоторые изъ православныхъ почему-либо не знали термина: пресуществленіе. Изъ этого все-таки не выходитъ, будто они причащались не во спасеніе, а въ погибель. Митроп. Макарій справедливо говоритъ о такого рода житейскихъ явленіяхъ слѣдующее. Кто знаетъ и искренно исповѣдаетъ только символъ вѣры и почему-либо не могъ ознакомиться съ частнѣйшими догматами, а тѣмъ болѣе—замѣчу отъ себя,—со всей богословской терминологіею, тотъ православенъ и имѣетъ надежду спасенія <sup>2)</sup>. Это и понятно. Сердечно и непоколебимо исповѣдуя вѣру „во едину, святую, соборную и апостольскую церковь“ и искренно подчиняясь послѣдней, христіанинъ чрезъ то самое пріемлетъ и *все* ученіе ея, хотя бы и не имѣлъ о немъ раздѣльнаго и полнаго понятія. Иное, конечно, дѣло, если человѣкъ, подобно—напримѣръ, старокатоликамъ и г. Кирѣеву, умышленно и упорно противится принятію ученія церкви въ частности о пресуществленіи св. даровъ: онъ „пожинаетъ то, что сѣетъ“ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Стран. 132 въ назв. сочиненіи іером. Макарія.

<sup>2)</sup> Стран. 23 въ 1 т. *Догм. богословія* (3-е изд.).

<sup>3)</sup> Все здѣсь сказанное служить моимъ отвѣтомъ и на тѣ, *выдуманныя* г. Кирѣевымъ и *навязанныя* мнѣ, слова, которыя изложены на 110—112 страницахъ въ 7 кв. *Христ. Читенія* за 1899 г.

Но обратимся къ митроп. Филарету и къ его катехизисамъ разныхъ изданій.

Приходится невольно изумляться тому, что г. Кириѣвъ представляетъ нравственный обликъ этого великаго іерарха въ весьма непривлекательномъ видѣ, явно внушая читателямъ ту мысль, будто бы Филаретъ лишь въ угодность графу Протасову, только по настоянію послѣдняго, внесъ слово: пресуществленіе въ позднѣйшія изданія своего катехизиса. На самомъ дѣлѣ этотъ іерархъ былъ не таковъ по своему нравственному характеру, чтобы ввести въ катехизисъ то, что прямо расходилось-бы съ православно-догматическими убѣжденіями и понятіями его. Терминъ же пресуществленіе таковъ, что, можно сказать, предъуживаетъ собою особенности всего ученія объ евхаристіи. Значить, еслибы и дѣйствительно графъ Протасовъ побуждалъ Филарета внести слово: пресуществленіе въ катехизисъ, то этотъ іерархъ могъ уступить желаніямъ и настояніямъ Протасова лишь потому, что признавалъ упомянутое слово гармонирующимъ съ выраженнымъ въ катехизисѣ ученіемъ о таинствѣ евхаристіи. Что это ученіе, какъ оно изложено въ Филаретовскомъ катехизисѣ, изданномъ въ 1828 году, дѣйствительно предполагаетъ собою терминъ: пресуществленіе, этого оспорить нельзя. Указавши на *произнесеніе* священнослужителемъ *словъ обѣтованія* евхаристіи, на *призываніе Св. Духа* и на *благословеніе* хлѣба и вина, катехизисъ 1828 г. продолжаетъ: „при *семъ* *самомъ* дѣйстви хлѣбъ и вино *прелагаются* въ *истинное* тѣло Христово и въ *истинную* кровь Христову“ <sup>1)</sup>. Опредѣляя же, что есть причащеніе, катехизисъ говоритъ: „причащеніе есть таинство, въ которомъ вѣрующій, подъ *видами* хлѣба и вина, вкушаетъ *истинную* тѣла и крови Христовой для вѣчной жизни“ <sup>2)</sup>. Сопоставляя высказанныя здѣсь мысли одну съ другою и вникая во взаимную связь и въ смыслъ даже отдѣльныхъ словъ, употребленныхъ тутъ, безпристрастный и разсудительный читатель не можетъ не видѣть, что въ самомъ раннемъ изданіи Филаретовскаго катехизиса явно содержится ученіе собственно о пресуществленіи св. даровъ, совершаемомъ дѣйствиемъ Духа Свя-

<sup>1)</sup> Стран. 81. Катехизиса 1828 г.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 76.

таго. Если мои оппоненты думаютъ объ этомъ иначе, то да благоволятъ они формулировать кратко ученіе объ евхаристіи именно такъ, какъ оно формулировано въ приведенныхъ словахъ Филаретовскаго катехизиса 1828 года. Тогда не стану полемизировать съ ними, будучи увѣренъ, что, поразмысливши и отбросивъ всякое лукавство, сами они станутъ въ концѣ всего употреблять и терминъ: пресуществленіе. Что самъ высокопреосвящ. Филаретъ видѣлъ въ приведенныхъ мною словахъ его катехизиса 1828 года не иное что, какъ *ученіе о пресуществленіи*, это не должно подлежать нималѣйшему сомнѣнію. Въ *позднѣйшихъ* изданіяхъ катехизиса своего онъ говоритъ объ образѣ присутствія Христа въ евхаристіи слѣдующее: „хлѣбъ и вино предлагаются *или пресуществляются* въ истинное тѣло и въ истинную кровь Христову“ <sup>1)</sup>. Частица: *или*, поставленная предъ словомъ: *пресуществляются*, прямо указываетъ на то, что сейчасъ упомянутое слово служить *лишь* поясненіемъ слова: *предлагаются*. Последнее-же слово, если опредѣлять его „наличный смыслъ на основаніи всего, находящагося въ приведенномъ изъ катехизиса мѣстѣ, хотя и означаетъ собою пресуществленіе-же, но само по себѣ, *взятое въ отдѣльности*, еще не имѣетъ этого значенія. Какъ видимъ, всё различіе между катехизисомъ 1828 года и катехизисами позднѣйшихъ изданій заключается только въ томъ, что въ этихъ послѣднихъ митроп. Филаретъ *выразилъ* свои мысли о существѣ евхаристическаго ученія сравнительно яснѣ и точнѣ, сдѣлавъ лишь то, что требовалось собственнымъ его взглядомъ на предметъ <sup>2)</sup>.

Уже это одно заставляетъ думать, что знаменитый іерархъ внёсъ слово: пресуществленіе въ дальнѣйшія изданія своего катехизиса не вслѣдствіе настояній графа Протасова, а по собственному побужденію, состоявшему въ желаніи яснѣ и точнѣ выразить свою мысль о пресуществленіи св. даровъ даже и со стороны терминологіи. Исторія Филаретовскихъ катехизисовъ, достаточно разработанная покойнымъ профессоромъ И. Н. Корсунскимъ, вполне подтверждаетъ мое предпо-

<sup>1)</sup> Стран. 65 въ 61 изданіи Катехизиса.

<sup>2)</sup> Уже отсюда видно, какъ мною ошибаются тѣ, кто называетъ терминъ: *пресуществленіе* схоластическимъ и имѣющимъ случайное значеніе..

ложение. Филаретовскій катехизисъ въ 1839 году получилъ тотъ сравнительно наисовершеннѣйшій видъ, какой сохраняется имъ съ тѣхъ поръ неизмѣнно. Если сопоставимъ катехизисъ, изданный въ 1828 году, съ катехизисомъ, вышедшимъ въ 1839 году, то ясно увидимъ, что первый изъ нихъ почти повсюду получилъ значительную переработку, которая касается, конечно, самымъ главнымъ образомъ *изложения*, и чрезъ то весьма улучшился. Спрашивается: чтó было истинной и первичной причиною такой обширной переработки и какое воздѣйствіе оказалъ на нее графъ Протасовъ?

Несомнѣнно, что послѣдній былъ не совсѣмъ доволенъ нѣкоторыми частностями Филаретовскаго катехизиса и настаивалъ на внесеніе въ него нѣкоторыхъ измѣненій. Но въ чемъ-же состояли требованія графа Протасова и какъ относился къ нимъ митроп. Филаретъ? Оберъ-прокуроръ Св. Синода требовалъ, чтобы въ катехизисѣ сдѣлано было указаніе на св. преданіе, чтобы было упомянуто о предопредѣленіи, чтобы были изложены „церковныя заповѣди“ и чтобы были совершены нѣкоторыя измѣненія иного рода въ катехизисѣ <sup>1)</sup>. О томъ-же, чтобы графъ Протасовъ требовалъ внесенія слова: пресуществленіе въ Филаретовскій катехизисъ, не упоминаютъ ни авторъ катехизиса, указывавшій въ письмахъ къ разнымъ лицамъ на всѣ предъявлявшіяся къ его труду требованія, ни другіе, знавшіе о положеніи дѣла и по расположенію къ Филарету увѣдомлявшіе его даже о мелочахъ, касавшихся его духовнаго дѣтища—катехизиса. Взявъ во вниманіе это весьма важное обстоятельство и тотъ фактъ, что слово: пресуществленіе предполагается ученіемъ Филаретовскаго катехизиса 1828 года объ евхаристіи и что это слово употреблялъ знаменитый іерархъ даже въ своихъ частныхъ письмахъ, поскольку ему приходилось касаться въ нихъ вопроса объ евхаристіи <sup>2)</sup>, можемъ съ увѣренностью утверждать, что самъ онъ, при окончательной обработкѣ катехизиса, нашелъ нужнымъ внести въ него упомянутое слово. Въ пользу этого говоритъ и слѣдующее. Митрополитъ Филаретъ не только не подчинялся требованіямъ и затѣямъ графа Протасова въ томъ, чтó на его взглядъ не согласовалось съ истиною и могъ

<sup>1)</sup> Стран. 373 и 374 въ 1 кн. *Русскаго Вѣстника* за 1883 г.

<sup>2)</sup> Стран. 221 (п. 150) въ *Письмахъ къ Муравьеву*.

ло причинять вредъ церкви, но даже прямо противоудѣйствоваль имъ по мѣрѣ возможности, вслѣдствіе чего этотъ оберъ-прокуроръ и не должблвлалъ его. Въ доказательство этого достаточнѣо сослаться на то, что именно этому приснопамятному святителю русская церковь обязана, между прочимъ, слѣдующимъ. Протасовъ всячески добивался того, чтобы славянскій текстъ Библии былъ объявленъ исключительно достовѣрнымъ на подобіе текста Вулгаты, но мудрый и стойкій Филаретъ не далъ возможности осуществиться этому замыслу графа Протасова <sup>1)</sup>. Противился онъ и внесенію такъ называемыхъ *церковныхъ заповѣдей* въ катехизисъ, находя ихъ, какъ человѣческія заповѣди, излишними тамъ, гдѣ должны быть излагаемы лишь заповѣди Божіи, и въ концѣ всего онъ не наплм мѣста въ его катехизисѣ <sup>2)</sup>. Взявши во вниманіе все, что извѣстно о причинахъ исправленій и дополненій, сдѣланныхъ митрополитомъ Филаретомъ въ его катехизисѣ, я долженъ сказать, что происхожденіемъ своимъ они обязаны не столько указаніямъ и совѣтамъ со стороны членовъ-ли Св. Синода или иныхъ лицъ, справедливость каковыхъ указаній и совѣтовъ была сознаваема и имъ самимъ, сколько инициативѣ и соображеніямъ самого этого іерарха. По правильному замѣчанію такого внимательнаго и усерднаго изслѣдователя судебъ Филаретовскаго катехизиса, какимъ былъ проф. Корсунскій, тотъ сравнительно совершеннѣйшій видъ, какого достигъ этотъ катехизисъ въ 1839 году, всего болѣе зависѣлъ, съ одной стороны, отъ наибольшей духовной зрѣлости, до которой дошелъ митроп. Филаретъ въ своемъ развитіи къ упомянутому времени, а съ другой, отъ выясненія духовныхъ нуждъ чадъ русской церкви <sup>3)</sup>. Именно наибольшей духовной зрѣлостью митроп. Филарета, а не инымъ чѣмъ-нибудь, должно объяснить и внесеніе имъ слова: пресуществованіе въ позднѣйшія изданія его катехизиса.

*Профессоръ А. Гусевъ.*

(Окончаніе будетъ).

<sup>1)</sup> Стран. 373 въ 1 кн. *Русскаго Вѣстника* за 1883 г.

<sup>2)</sup> Стран. 765 во 2 т. *Сборника*, изданнаго по случаю столѣтія со дня рожденія митроп. Филарета.

<sup>3)</sup> Ibid. Стран. 775, 786 и друг.



---

## Приготовленіе древняго міра къ принятію христіанства.

Переводъ съ англійскаго сочиненія Р. М. Уенли: The Preparation for Christianity in the ancient world.

(Окончаніе \*).

### Г Л А В А VII.

#### Приготовленіе духа.

„Мы всѣ согрѣшили, одни болѣе тяжко, другіе болѣе легко.... Не только мы заблуждались, но до конца времени мы будемъ продолжать заблуждаться“.

Римская имперія при Цезаряхъ въ строгомъ смыслѣ этого слова (27 до Р. Хр.—96 по Р. Хр.) была излюбленнымъ предметомъ для споровъ апологетовъ и критиковъ христіанства. Первые никогда не упускали случая указать, до какихъ ужасныхъ предѣловъ дошла испорченность общества; вторые же настаивали на томъ, что у главныхъ писателей того времени—Тацита, Сенеки, Плутарха и другихъ—можно найти мысль и стремленія болѣе возвышенныя, чѣмъ въ ранней христіанской литературѣ. Такая противоположность мнѣній заставляетъ насъ призадуматься; нѣкоторыя причины должны быть, нельзя же приписать произвольнаго преувеличиванья, или слѣпоты тѣмъ и другимъ. Очень просто можно было бы рѣшить этотъ вопросъ, сказавши, что это тѣмный періодъ. Къ несчастью, и это убѣжище оказывается недѣйствительнымъ. Историческія свѣдѣнія объ этомъ столѣтіи сравнительно полны, болѣе значительны на самомъ дѣлѣ, чѣмъ свѣдѣнія о другихъ періодахъ, довольно хорошо намъ извѣстныхъ, по единодушному призна-

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1900 г. № 10.

нію всѣхъ. Далѣе, мы обладаемъ прекраснымъ знаніемъ элементовъ, вошедшихъ въ составъ общественнаго греко-римскаго строя Греческой культуры, Римскаго характера и Римскихъ учреждений, частной жизни народа, рабства, языческихъ религій, Иудаизма, причинъ развитія роскоши, императорской системы законовъ и администраціи и т. п. У насъ недостаетъ только свѣдѣній болѣе или менѣе точнаго рода относительно теченій восточной мысли и особенно встрѣчавшихся и смѣшивавшихся въ Александріи и въ нѣкоторой степени въ самомъ Римѣ; но даже и здѣсь въ послѣднія двадцать пять лѣтъ свѣдѣнія наши очень обогатились.

Можно также сказать, что трудность оцѣнки этой эпохи заключается въ тѣхъ препятствіяхъ, которыя мѣшаютъ установленію правильной точки зрѣнія. Съ Сенекой и особенно Плутархомъ можно легко уклониться на сторону мягкаго сужденія; читая же Ювенала, или Тацита или Светонія негодование совершенно можетъ смѣнить наше спокойствіе. И дилемма не упростится, когда мы вспомнимъ, что первые высказывали то, что они думали о жизни, какъ цѣлой; другіе только отмѣчали то, что они находили несправедливаго въ извѣстныхъ сторонахъ жизни. Однако самыя крайности, къ которымъ Тацитъ и Ювеналь приходятъ, даютъ ключъ къ разгадкѣ. Барьеры, созданные разнообразными условіями у разныхъ народовъ на различныхъ ступеняхъ цивилизаціи и духовной культуры, были постепенно подрѣзаны и, наконецъ, пали совершенно. Слѣдствіемъ этого было смѣшеніе типовъ, чертъ, союзовъ самаго разнообразнаго характера. И громадная трудность оцѣнки этого періода лежитъ въ невозможности опредѣлить точно относительнаго вліянія какъ отдѣльнаго условія, такъ и цѣлой группы ихъ. Если мы не можемъ рѣшить этой проблемы, то мы сможемъ прослѣдить, какъ приготовлялся духъ къ принятію христіанства.

Внѣшнимъ условіемъ приготовленія древняго міра къ принятію христіанства была страшная испорченность высшихъ классовъ и безумная роскошь. Пройти все это молчаніемъ было бы уклоненіемъ отъ истины. Общество, можно сказать, при всѣхъ событіяхъ своей жизни стремилось отъ дурнаго къ худ-

шему. Цезари сами воплощали паденіе. Уже Августъ испыталь Немезиду абсолютизма. Но ни онъ, никто другой не могъ предвидѣть, что четыре такихъ правителя, какъ Тиверій, Кай, Клавдій и Неронъ—первый кровопійца—тиранъ, второй—сумасшедшій, третій слабоумный, четвертый безсердечный гадъ—будутъ послѣдовательно терзать и мучить міръ<sup>1)</sup>. Картина получалась ужасная. Самъ императоръ пользовался правомъ сильного и въ параллель этому широко распространилось презрѣніе къ слабости, всюду замѣчался недостатокъ жалости и состраданія. Рабство достигло послѣднихъ предѣловъ своего развитія и съ нимъ чувство зависимости, производящее рядъ дурныхъ свойствъ, процвѣтало повсюду. Люди, лишенные всякихъ правъ, лишаются и чувства справедливости и готовы служить господину, какъ бы худъ онъ ни былъ, скорѣе, чѣмъ Богу; и рабы, приставленные къ воспитанію дѣтей, передавали свою собственную низость, подлость и наущничество подрастающему поколѣнію. Семейныя узы были слишкомъ ослаблены; разводы встрѣчались поразительно часто—мы находимъ женщинъ, считающихъ годы своими послѣдовательно смѣняющимися мужьями; уклоненіе отъ исполненія родительскихъ обязанностей вызывалось широкими потребностями роскошной жизни. Императоры вынуждены были довать премія не только за дѣтей, но и за брачное состояніе. Распутство женщинъ, не исключая принадлежащихъ къ самому высшему сословію и къ самымъ уважаемымъ фамиліямъ, давало мрачный комментарий тѣхъ размѣровъ, до которыхъ дошло общее растлѣніе; ибо здѣсь, какъ всегда, испорченность лучшаго была болѣе худшая. Другіе невыразимые пороки находили здѣсь для себя удобную почву. И хуже всего, что общественное мнѣніе готово было терпѣть все это. Жестокость и лѣнь массъ доказываются невыразимо—ужасными амфитеатрами, въ которыхъ они получали почти безумныя наслажденія,—постоянными криками хлѣба и зрѣлищъ,—и толпами нищихъ и паразитовъ, такъ низко рабѣлствовавшихъ предъ богатствомъ. Свѣдѣнія, даваемые намъ главными писателями—Ювеналомъ, Тацитомъ, Светоніемъ, Персіемъ, Марціаломъ—кажется, ужъ не могутъ

<sup>1)</sup> T. W. Farrar, Early Years of Christianity, стр. 10, 11 (Popular Edition).

быть болѣе темны. Короче сказать, безнравственность, чувственность, грубость, обжорство, жестокость, звѣрство, подлость, наущничество, невѣрность никогда не были такъ распространены, какъ въ это время; и главное то, что эти дѣйствія совершались не въ секретѣ, но при свѣтѣ дня, не возбуждая ни съ чьей стороны серьезнаго и единодушнаго протеста. Нравственное чувство было совершенно притуплено.

Всѣ эти факты доставляютъ слишкомъ привлекательный матеріалъ для преувеличиванія или, мы лучше скажемъ, для партійности. Писатели, на свидѣтельство которыхъ мы полагаемся, были не безъ своихъ собственныхъ ограниченій. Явленія дня были такъ обширны, что единичный умъ не могъ ихъ всѣхъ обозрѣть. Слѣдовательно, Ювеналь и другіе основываются на различныхъ подробностяхъ; они не обобщаютъ господствующаго духа времени. Сверхъ того, такъ какъ они сами являются участниками господствовавшей цивилизаціи, то имъ невозможно было видѣть, что истинное лѣкарство для окружающей испорченности можно было найти не въ этой или той реформѣ, составленной по образцу, заимствованному изъ добраго хорошаго времени, но въ полномъ обновленіи глубоко-лежащихъ силъ, пришедшихъ къ такому чудовищному упадку. Нельзя допустить, чтобъ они произвольно извращали факты, но несомнѣнно, что они не знали ихъ происхожденія и не понимали относительной соразмѣрности вещей,—они стояли къ нимъ слишкомъ близко. По самой природѣ вещей, имъ не могло казаться, что пороки, оплакиваемые ими, имѣютъ значеніе не какъ причины, но какъ слѣдствія.

Если, имѣя преимущественно перспективу времени, мы спросимъ, что же за причины этого? то мы увидимъ, почему такъ легко было преувеличить преступленія и безнравственность этого періода. Совершенно извѣстно, что всѣ эти пороки обнимали только незначительную часть, говоря относительно, стомилионныхъ подданныхъ Цезаря. Также извѣстно, что эти пороки достигли своего гибельнаго развитія въ самомъ Римѣ и въ тѣхъ городахъ, которые подражали ему. Простой народъ подобно тѣмъ, которые слушали Христа радостно, еще существовалъ. Выражаясь другими словами, худшее нужно искать

среди тѣхъ, которые имѣли лучшія условія для жизни въ классической цивилизаціи, а не среди тѣхъ, которые были въ руслѣ ея теченій. Безднадежность и тупая покорность были болѣе отличительными особенностями народа, чѣмъ распутство и разнузданность. Нужно отмѣтить и то, что неограниченная разнузданность немногихъ и апатія, или притупленность многихъ происходили изъ общаго источника. Если мы хотимъ найти послѣднюю причину этого, то мы должны искать ее въ самомъ духѣ цивилизаціи классической, какъ цѣлой.

Воскрешеніе этого духа теперь, конечно, невозможно. Несмотря на всѣ усилія нѣкоторыхъ поэтовъ, мы не могли бы оживить его опять, если бы даже хотѣли. „Между греческимъ умомъ и нашимъ лежитъ пропасть, перепрыгнуть которую для насъ невозможно. Различіе въ языкѣ есть самое меньшее различіе между нами. Мы глядимъ на нѣкоторыя самыя поразительныя отношенія жизни съ точки зрѣнія, совершенно противоположной точкѣ зрѣнія грековъ. Ихъ обычаи, установленія и историческія традиціи отличны отъ нашихъ. Физическое знаніе открыло законы и силы, имъ совершенно неизвѣстныя. Наша религія открыла такой взглядъ на дѣйствительность, какого они никогда не имѣли. Наша этическая философія покоится на другомъ основаніи. Наши стремленія направлены къ другимъ цѣлямъ. Наша энергія расходится по другимъ каналамъ; вся наша цивилизація идетъ другими теченіями“. Но, несмотря на это, мы можемъ указать главные, отличительныя черты этого духа. Сила и слабость классической цивилизаціи заключалась въ господствовавшемъ понятіи гражданства. Только въ государствѣ, какъ политической ассоціаціи, человѣкъ могъ найти условія необходимыя для саморазвитія, достойнаго его природы. И до тѣхъ поръ, пока обстоятельства доставляли необходимыя средства, эта ограниченная, социальная идея чело-вѣчества процвѣтала и могла быть оправдываема. Ея слабая сторона заключалась въ неспособности допустить, что человѣкъ можетъ имѣть цѣну просто потому, что онъ чело-вѣческое существо. Никогда не думалось гражданину города-государства, что можетъ быть жизнь внѣ politeia. Отсюда происходитъ стремленіе презирать чело-вѣчность и превозносить одно

гражданство. Права человѣка, какъ человѣка, не имѣли никакого значенія, обязанности гражданина составляли все. Пока городъ-государство, въ Греціи ли или Римской Республикѣ—ибо Римъ настолько же былъ *politeia*, насколько Аѣины и Спарта,—доставлялъ условія, поглощавшія способности его лучшихъ сыновъ, до тѣхъ поръ все шло хорошо, такъ что этому періоду мы главнымъ образомъ и обязаны всѣми драгоценными благодѣніями, доставленными намъ древнимъ Греко-Римскимъ міромъ. Но когда Греческое государство пало, гражданство начало оскудѣвать, оно наконецъ стало пародіей на самого себя, вдобавокъ къ тому же Греки начали мучиться и терзаться стремленіями, свойственными человѣку.

Въ Римѣ повторилась та же исторія, но съ большей напряженностью; во времена имперіи опасно даже стало выполнять обязанности преданнаго гражданина. Классическая цивилизація въ первыя времена разрѣшала проблему соціальной жизни для свободнаго человѣка. Но съ другой стороны, проблема личности никогда не озаряла ее своими лучами, даже не было мѣста для нея. Но скоро этотъ вопросъ сталъ на очередь, требуя себѣ соответствующаго отвѣта. Условія, необходимыя для отвѣта, еще не были готовы. И это не все. Гражданскія ассоціаціи продолжали такъ ограничивать кругозоръ зрѣнія, что достоинство жизни, просто потому, что она человѣческая, еще не могло быть признано. Тѣмъ не менѣе большая часть жизни не имѣла никакой цѣны, кромѣ человѣческой, и непониманіе этого должно разсматриваться вмѣстѣ, какъ слѣдствіе прошлаго великолѣпія и какъ причина настоящаго и будущаго паденія. Человѣку ничего не осталось, кромѣ жизни, и однако его самого такъ мало уважали за одно его человечество. Государство въ измѣнчивомъ капризѣ императора, царствовало надъ всѣмъ; всѣ граждане исчезли за исключеніемъ одного. Люди съ безсознательнымъ единодушіемъ просмотрѣли свои человѣческія права. Гражданинъ всегда былъ имуществомъ своего государства; дитя—своего отца; жена—своего мужа; рабъ—своего господина. Требованіе угожденія себѣ, невнимательность къ служенію другихъ, презрѣніе къ низшимъ себѣ, составляли удѣлъ гражданина. Невниманію, скорѣе даже странной несознательности—достоинства личности, какъ чело-

вѣческаго существа, мы должны приписать быстрое ослабленіе общественнаго строя римской имперіи.

Если мы спросимъ, изъ какихъ элементовъ состояло это древнее представленіе жизни, то мы проникнемъ въ самую глубь страшной болѣзни, разложившей древнюю цивилизацію. Гресо-римское язычество составляется изъ древне-греческаго культа, болѣе всего знакомаго намъ по Гомеру, и римскаго. Вначалѣ греческое язычество давало выраженіе внутреннимъ чувствамъ въ мірѣ прекраснаго, а также и въ соціальной жизни, которую обитатели Эллады въ первый разъ такъ полно осуществили. Мифъ о Тезеѣ и Сфинксѣ бросаетъ ясный свѣтъ на его происхожденіе. Сфинксъ, таинственное чудовище, полу-звѣрь, полу-женщина, сидитъ вверху надъ пропастью и задаетъ загадку: „Что утромъ ходитъ на четырехъ ногахъ, въ полдень на двухъ, вечеромъ на трехъ?“ Многіе герои стремились разгадать эту загадку и погибали—чудовище сбрасывало ихъ въ пропасть. Но Тезей, мифическій основатель греческаго общества, разгадалъ эту загадку, сказавши—человѣкъ; послѣ этого Сфинксъ упалъ со скалы и разбился. Мифъ показываетъ, что Греки первые поняли, что таинство міра заключается въ человѣкѣ. Человѣкъ, будучи вѣнцомъ созданія, началъ творить боговъ по своему собственному образу. Качества, отличавшія Грека отъ получеловѣка и совершенно не человѣка—варвара начали идеализироваться и нашли воплощеніе въ совершенныхъ формахъ тѣла человѣка, которыя такъ любили греки. Пока цивилизація, питавшая религію и культъ, жила, все имѣло свою прелесть. Но со временемъ прелесть начала теряться, боги, именно потому что они стояли близко къ людямъ, также стали измѣняться. Имъ начали приписывать мѣнѣе почтенныя качества. Хитрость начала соединяться съ мудростью, чувственность съ красотой, своеволие—съ силой. И задолго до Римскаго періода, греки открыли, что ихъ боги не такъ ужъ достойны уваженія; образованный человѣкъ видѣлъ, что Зевсъ—прелюбодѣй, распущенная Афродита, или бранчивая Ера не являются такими идеалами, какими ихъ считали прошлыя поколѣнія. Съ этой рефлексіей, присущей многимъ умамъ уже во времена Платона, неизбѣжно было то невѣріе, переходившее иногда въ открытую насмѣшку, кото-

рое съ теченіемъ времени распространилось на весь Пантеонъ. И когда греческая культура вступила въ близкое отношеніе съ Римскимъ характеромъ, древняго почтенія къ богамъ почти не существовало, идеалы уже перестали возбуждать, а съ ними исчезло и религіозное вдохновеніе. Оракулы и мистеріи, институты, имѣвшія много суевѣрнаго, одни сохраняли подобіе авторитета.

Среди Римлянъ подобный упадокъ былъ въ процессѣ, но, благодаря особенностямъ древней Римской религіи, онъ явился въ другомъ родѣ. Можно утверждать, какъ общее правило, что греческій и римскій умъ былъ сходенъ въ стремленіи къ идеализаціи выдающихся соціальныхъ свойствъ. Но этимъ сходство и оканчивается. Римскій геній развился въ другомъ направленіи. Латинскій народъ поклонялся другимъ богамъ, хотя буквально усвоилъ греческія имена и взялъ за образецъ еллинскія божества, только романизовавъ ихъ. Древняя римская религія, затѣмъ, развивалась не столько на основаніи римскихъ качествъ, сколько на основаніи событій, принадлежащихъ римской соціальной жизни. Отсюда важность ауспицій—родъ гаданья, безъ которыхъ не начиналось никакое серьезное предпріятіе. Дни смерти, рожденія, годовщины, особенно касающіяся семьи и государства занимали важное мѣсто. Естественныя вліянія окружающей жизни человѣка также оказывали свое вліяніе. Боги города, полей, моря, лѣсовъ, грома и молніи играли важную роль въ религіозной экономіи. Однимъ словомъ, древне-римскій культъ былъ поклоненіемъ многимъ покровителямъ—духамъ, а не олицетвореннымъ существамъ, болѣе или менѣе близкимъ къ людямъ, какъ у грековъ. Въ такой религіи находились богатые условія для свободной игры суевѣрія. Магія, гаданье, некромантія, пророчества, истолкованіе сновъ, появленіе знаменій и чудесъ—все это находило здѣсь для себя удобную почву. Религія проникла жизнь такъ, какъ это никогда не было у грековъ—здѣсь было жречество, классъ людей искусныхъ въ этихъ дѣлахъ. Далѣе съ раннѣйшихъ временъ религія развивалась путемъ приращенія, т. е. Римъ принималъ какъ свои собственные многія изъ божествъ, покоренныхъ народовъ и племенъ, начиная съ бога—покровителя давно забытой Альбы. Приходя отъ сосѣднихъ народовъ, эти боги были подобны



Римскимъ богамъ,—воплощая или силы природы, или социальныя событія, или отвлеченныя понятія. Не обладая блестящей восточной фантазіей, почитатели этихъ боговъ не окружали ихъ блестящей разукрашенной атмосферой. Божества стремились стоять вдали отъ человѣка, они обладали отличной отъ человѣка природой и жрецы были необходимы не только какъ эксперты въ магіи, но и какъ посредники. Тѣмъ не менѣе, послѣ столкновенія съ греческой цивилизаціей процессъ олицетворенія произошелъ быстро; боги спустились къ людямъ, увеличилась близость между ними, съ естественнымъ слѣдствіемъ—прозрѣніемъ, особенно когда началась пробуждаться рефлексія. За нѣсколько лѣтъ до Августа эти вліянія произвели свои слѣдствія. Сама Римская терпимость способствовала распространенію индифферентизма, толпа божествъ—въ послѣднемъ Пантеонѣ ихъ можно насчитывать сотнями,—производила смѣшеніе, мало благопріятствовавшее возвышенію какого-нибудь одного изъ нихъ. Наконецъ греческій скептицизмъ докончилъ разрушеніе. Итакъ, въ цѣломъ, греко-римское язычество было незначительно въ періодъ имперіи; древніе оракулы обѣихъ религій были или мертвы или въ состояніи истощанія. Придавленный тяжестью обстоятельствъ, человѣкъ, индивидуальный гражданинъ, какое призваніе было отнято отъ него, не зналъ, куда направить свой взоръ. Онъ бросалъ свой взоръ назадъ и невольно полагался на умирающее прошлое.

Въ прибавленіе къ этому въ самомъ греко-римскомъ язычествѣ, человѣческія стремленія, благодаря космополитическому духу времени, направлялись къ религіямъ далекаго востока, особенно Египетской провинціи, богатой и въ этомъ отношеніи. Что было взято отъ нихъ, мы это скоро увидимъ.

Какъ мы видѣли, Августъ принялъ императорскую порфиру среди многихъ проявленій одобренія, если не радости. Даже предъ пораженіемъ Антонія, его правленіе возбуждало народныя надежды. Ослабленные столѣтними грабежами и войной, всѣ страстно желали освобожденія, какое только могъ принести миръ. Ожиданіе было знаменіемъ вѣка и на время Имперія смогла остановить религіовныя сомнѣнія и опасенія за личное существованіе. Средоточіе всего великаго въ единственной личности,—управителѣ, судіи и всеобщемъ перво-

священникъ—окружило Цезаря ореоломъ, приведшимъ въ концѣ концовъ къ его обожествленію, онъ являлся воплощеніемъ Провидѣнія. Но цезарство не могло успокоить міръ, заснувшія ожиданія міра вновь пробудились еще съ большей силой, чѣмъ когда-либо прежде. Вскорѣ послѣ того, какъ христіанскія общества возрасли въ Римѣ и другихъ популярныхъ центрахъ—между царствованіемъ Нерона и Веспасіана—неудовлетворенность, вызванная неисполнившимися надеждами, достигла самой значительной глубины. Императоръ—богъ, желавшій стать центромъ животворящаго культа, являлся часто діаволомъ въ человѣческомъ видѣ, такъ что многіе люди показывали его суетность и осыпали его насмѣшками и презрѣніемъ, такъ обильно сыпавшимся на божества минувшаго прошлаго. Гражданство теперь стало ничѣмъ, права контролировались безконтрольными чудовищами, люди обращались къ своимъ собственнымъ средствамъ, которые теперь заключались въ эгоизмъ. Религія лишилась своего древняго вліянія, вѣра стала мертвой и бесплодной, большинство боговъ было признано обманщиками, поэтому человѣческій духъ искалъ спасенія отъ инуду. Жизнь стала пустой и безнадежной, поэтому многіе стремились потопить самый фактъ своего существованія въ непрерывномъ рядѣ грубыхъ удовольствій. Греческій политеизмъ не могъ дать исцѣленія: его боги стояли слишкомъ близко къ людямъ, они были слишкомъ большіе грѣшники по человѣческому образцу. Римская же религія была парадомъ обрядовъ и церемоній, связанныхъ съ религіозными предпріятіями, но не приносящихъ никакого облегченія для духа, въ его страшномъ общеніи съ самимъ собою. Куда же человѣку оставалось направлять свой взоръ?

Умиращее язычество не имѣло ни средствъ, ни источниковъ для удовлетворенія обращающихся къ нему. Суевѣрные элементы Греко-Римской религіи могущественно возрастали. Греческія мистеріи процвѣтали всюду, не въ видѣ важныхъ публичныхъ празднествъ, но въ видѣ частныхъ служеній. Предсказатели и другіе маги въ Римской религіи умножились; толпа всегда была готова вѣрить всякому шарлатану, который предсказывалъ будущее или же давалъ руководство при посредствѣ некромантіи, хиромантіи, или чего-нибудь подобнаго.

Еще болѣе, чѣмъ эти древнія мистеріи и оракулы, народъ любилъ культы, дышавшіе странностью и таинственностью. Одной изъ самыхъ замѣчательныхъ чертъ этой реакціи является удивительный ростъ обращеній къ восточнымъ религіямъ и особенно египетской. Если греческіе боги были слишкомъ подобны людямъ и если ихъ свободная веселая жизнь являлась худой въ періодъ всеобщей меланхоліи, то этого нельзя сказать о восточныхъ культахъ. Мрачные, таинственные и величественные ихъ храмы, поражающіе своей древностью, привлекали къ себѣ безчисленныхъ адептовъ. Вѣра въ чудесное и невозможное, такъ обильно питаемая восточными религіями съ ихъ неограниченной дѣятельностью фантазіи, пользовалась самымъ могущественнымъ вліяніемъ. Къ этимъ религіямъ люди прибѣгали, страстно и безнадежно желая найти нѣкую скалу, гдѣ бы они могли стать твердой ногой. Поэтому, если бы человѣкъ зналъ, какими средствами онъ можетъ приблизиться къ божественной природѣ, то онъ готовъ былъ бы изнурять себя, мучить себя голодомъ, калѣчить, истощать, лишь бы только достигнуть царствія небснаго. „Вначалѣ происходятъ безцѣльные движенія и метанья туда и сюда и непосвященные странствуютъ въ нѣкоей темнотѣ. Затѣмъ предъ самымъ посвященіемъ, неофитъ долженъ пройти всѣ ступени труда, страха и ужаса, ослабленія и удивленія. Послѣ этого чудесный свѣтъ освѣщаетъ его и онъ находитъ себя въ сладчайшихъ мѣстахъ и лугахъ, полныхъ голосовъ, хоровъ, святыхъ пѣсень и знаменій. Черезъ нихъ новопосвященный неофитъ идетъ своей дорогой, отдыхаетъ и приходитъ къ свободѣ. Увѣнчанный цвѣтами, онъ пируетъ въ обществѣ чистыхъ и святыхъ людей, смотря отсюда на неосвященное множество живущихъ, попирающихъ другъ друга въ грязи и нечистотѣ, стремящихся къ прекрасному своего міра въ страхѣ смерти среди бѣдствій и невѣрія“. Никогда человечество не было такъ бѣдно духовно, никогда оно не обладало семью, или семидесятью бѣсами горшими перваго.

Но всякій такой неопредѣленный энтузіазмъ, стремящійся своими жалкими силами достигнуть духовныхъ цѣлей недуховными средствами, приводилъ только къ отчаянію. Когда въ моменты серьезной рефлексіи, человѣкъ начиналъ изучать се-

бя, его сомнѣнія становились выше его разнообразныхъ суевѣрій и чувство недостаточности этихъ средствъ обнимало его все болѣе и болѣе. вмѣстѣ съ этимъ начало пробуждаться тамъ и самъ истинное пониманіе современнаго положенія вещей. Восточныя религіи, суевѣрныя и унизительныя, развратныя и порочныя, какъ они были, приводили къ одному главному результату. Они предупреждали опасность, грозившую имперіи, чтобы это царство не сдѣлалось только царствомъ міра сего. При такихъ обстоятельствахъ стремленіе къ духовному могло легко исчезнуть. Восточныя религіи служили напоминаніемъ для Римлянъ о томъ невидимомъ и вѣчномъ мірѣ, который не былъ завоеванъ еще ими и который не можетъ быть взятъ силою оружія. Это оживотворенное убѣжденіе, подкрѣпляемое чувствомъ неудовлетворенности, всегда присущее болѣе чистымъ душамъ, порождало страстное желаніе свободы, спасенія. Дѣйствительность внутренней жизни и ея вездѣсущность проповѣдывалась, часто фантастически, изобрѣтательными жителями востока; между тѣмъ, какъ сила дѣйствующая въ томъ же направленіи, именно изученія самого себя, выросла изъ духовнаго испытанія, проповѣдуемаго нѣкоторыми философскими системами. Последнее—болѣе важное движеніе, потому что оно несравненно болѣе образовательно, болѣе опредѣленно и болѣе увѣрено въ себѣ. Придавленный своей собственной индивидуальностью, гражданинъ, призваніе котораго исчезло безслѣдно, обратился къ критикѣ самого себя и во внутренней жизни онъ наконецъ освѣтилъ нескончаемую борьбу духа, борьбу между тѣмъ, что человѣкъ есть и тѣмъ онъ долженъ бы быть. „Мы должны искать нѣкаго благороднаго человѣка, котораго мы бы постоянно имѣли предъ нашими глазами, такъ чтобы мы жили, какъ если бы онъ смотрѣлъ на насъ, и всегда дѣйствовали такъ, какъ если бы онъ видѣлъ наши дѣйствія“. „Храня его въ нашемъ сердцѣ, мы должны почитать его тѣмъ почтеніемъ, которое можетъ освящать наше внутреннѣйшее существо“. Но этотъ „благородный человѣкъ“ не открылся во плоти; преслѣдуемый идеалъ такъ и остался идеаломъ—простою словесною формулою безъ живого воплощенія. Короче говоря, два противоположныя духовныя состоянія сосуществовали въ этомъ ищущемъ людѣ. Масса предавалась главнымъ образомъ гру-

бѣйшимъ суевѣріямъ; высоко образованные и глубоко-воспитанные люди сознавали тяжесть своего положенія, стремились замкнуться въ себя, думая тамъ найти требуемый планъ спасенія. Первые достигали самаго высшаго тогда, когда усваивали Іудейскую религію и когда познавали то невидимое божество, образъ котораго не можетъ быть созданъ руками человѣческими. Послѣдніе достигали самаго возвышеннаго уровня въ ученіи стоиковъ, которые, по истинѣ, были истинными служителями религіи того времени. Такъ, надежды того времени группировались около Разсѣянія и Стои. Они являлись единственными источниками, гдѣ можно было найти относительное удовлетвореніе.

Іудеи Разсѣянія не только дали положительное и высокое ученіе суевѣрному и сбившемуся съ пути міру, но они приготовили также съ значительнымъ успѣхомъ путь къ принятію Евангелія. Почти за полтора столѣтія до Христа, Іудейскія колоніи существовали всюду въ Сиріи, въ Малой Азіи и Египтѣ, откуда они постепенно распространялись до самаго Рима. Эти общества, покровительствуемые монархами, достигли удивительнаго матеріальнаго преуспѣянія, и въ Александріи Іудеи составляли большую часть народонаселенія и вели значительную торговлю, такую напр., какъ торговля хлѣбомъ съ Римомъ. Съ теченіемъ времени, они начали пріобрѣтать извѣстныя привиллегіи, отчасти благодаря отвращенію къ нимъ язычниковъ, которые боялись, презирали и ненавидѣли ихъ. Такъ напр., отъ нихъ не требовали поклоненія императору, ни несенія военной службы. Иное впечатлѣніе Іудеи производили на массу. Въмѣсто того, чтобы смотрѣть назадъ на полу-мертвые обычаи, Іудеи направляли свои взоры на будущее; многое изъ ихъ необыкновенно-сильной энергіи и исключительности должно быть отнесено на счетъ ихъ надежды, что скоро настанетъ тотъ славный вѣкъ, въ которомъ они явятся главными дѣйствующими лицами. Въ связи съ этимъ стоитъ ихъ всецѣло справедливое убѣжденіе въ ихъ нравственномъ превосходствѣ, о чемъ свидѣтельствуетъ Св. Ап. Павелъ: „вотъ ты называешься Іудеемъ, и успокаиваешь себя закономъ и хвалишься Богомъ. И знаешь волю Его, и разумѣешь лучшее, научаясь изъ закона, и увѣренъ о себѣ, что ты путеводитель слѣпыхъ, свѣтъ для находящихся во тмѣ; наставникъ невѣждъ, учитель

младенцевъ, имѣющій въ законѣ образецъ вѣдѣнія и истины. Какъ же ты уча другого, не учишь себя самого?». Единство обрядовъ и стремленій, характеризовавшихъ всѣ Іудейскія дѣянія, не могло не убѣждать нѣкоторыхъ въ дѣйствительной силѣ ихъ претензій, съ другой стороны, конечно, это вызывало противодѣйствіе и презрѣніе среди другихъ, главнымъ образомъ образованныхъ людей, аристократовъ или скептиковъ. Однако существенное превосходство Іудеевъ лежитъ не въ нихъ самихъ, но въ замѣчательно-характерныхъ условіяхъ времени. Какъ бы въ противоположность многимъ мелкимъ божествамъ Пантеона, они обладали совершеннѣйшимъ понятіемъ объ Іеговѣ—единомъ, верховномъ Богѣ, невидимомъ, духовномъ, моральномъ, правосудномъ, удаленномъ отъ той грязи, въ которой борется человѣчество. Это, вмѣстѣ съ ихъ всегдашнимъ ожиданіемъ Мессіи, придавало ихъ религіи такую силу, какой не имѣла ни одна изъ современныхъ ей религій. Сверхъ того, благодаря переводу на греческій языкъ Вет. Завѣта, извѣстнаго подъ именемъ Семидесяти, всѣ, кто желалъ, могли познакомиться съ этимъ возвышеннымъ ученіемъ. Іудеи приобрѣтали многихъ прозелитовъ, изъ которыхъ нѣкоторые дѣлались „строгими“ Іудеями, насколько такая строгость возможна была вдали отъ Іерусалима и среди окружающаго языческаго міра. Въ Римѣ, этомъ микрокосмѣ Имперіи, прозелитизмъ былъ особенно успѣшенъ и проникъ даже до двора императора. Новое понятіе о Спасителѣ, исходившее изъ Александріи, также привлекало многихъ, жаждавшихъ конкретнаго идеала. Если бы не преслѣдованія, то Іудаизмъ могъ бы стать одной изъ самыхъ вліятельныхъ религій въ Имперіи.

Но преслѣдованія пришли въ царствованіе Каллигулы, и какъ въ прошломъ, Іудеи еще болѣе ухватились за національный идеалъ. Ихъ необыкновенная ненависть къ христіанству и ихъ настойчивость въ соблюденіи Закона, что отличало ихъ въ глазахъ массы отъ Галилейской секты, были естественными слѣдствіями разногласія, существовавшаго между обѣими религіями. Такъ Іудейская религія открывала путь къ христіанской. Она познакомила многихъ съ нѣкоторыми христіанскими понятіями, возбудила энтузіазмъ, который только съ незначительнымъ измѣненіемъ точки зрѣнія, могъ служить условіемъ для

обращенія въ христiанство. Подобно Іудейству, христiанство проповѣдывало единого святаго Бога; оно покоилось на жизненномъ конкретномъ идеалѣ, не болѣе или менѣе вѣроятномъ (проблематичномъ), подобно Мессіанскому ожиданію, но дѣйствительномъ, осуществленномъ въ жизни Іисуса Христа. Пророчество Аггея пришло къ своему исполненію: „Еще скоро и Я потрясу небеса и землю и моря и сушу; и Я потрясу всѣ націи и желаемый всѣхъ народовъ придетъ и исполню этотъ домъ славою, говоритъ Господь Саваоѣ. Послѣдняя слава этого дома будетъ больше первой, говоритъ Господь Саваоѣ: и въ этомъ мѣстѣ Я дамъ миръ, говоритъ Господь Саваоѣ“. Далѣе, отмѣна рабскаго закона, уничтоженіе всякаго обособленія (партикуляризма) и распространеніе одинаковыхъ правъ на язычниковъ придало христiанству привлекательность въ глазахъ язычниковъ, какой іудейство никогда не могло имѣть. Разсѣяніе проложило путь Евангелію. Въ іудействѣ истина дана была съ извѣстными ограниченіями. Христiанство же оживило ее своимъ всемірнымъ характеромъ и это качество гармонировало съ руководящимъ политическимъ принципомъ времени. Новая религія вступила въ міръ при тѣхъ условіяхъ, которыя приготовила для нея болѣе древняя религія. Еллинизированные іудеи подарили человѣчеству живой вѣрой; христiанству оставалось только докончить освобожденіе духа отъ оставшагося буквализма и формализма, оживить поклоненіе, указавши Лицо Искупителя и Его дѣло. Христiанство замѣнило частичныя завоеванія іудейства окончательной и всемірной побѣдой. „Секретъ быстрого распространенія христiанства заключается не въ единствѣ римской имперіи, какъ говорили часто, но въ распространеніи іудейской націи, отростки которой существовали въ обѣихъ великихъ имперіяхъ міра— римской и парсской“.

Если положительная производительная дѣятельность іудеевъ разсѣянія приготовляла массу, т. е., социальныя группы къ принатію христiанства, то подобную же услугу оказали стоики по отношенію къ личностямъ. Когда стоицизмъ вступилъ на римскую почву, то онъ подвергся вліяніямъ, совершенно его измѣнившимъ. Центральнымъ пунктомъ интереса перестала служить природа, логика или отношеніе человѣка къ универсальному

разуму. Главные представители школы сосредоточили свои мысли главнымъ образомъ на вопросахъ о долгѣ и давая отвѣты, они не стыдились искать поддержки въ другихъ, даже враждебныхъ системахъ. Можетъ быть, самымъ значительнымъ указаніемъ на эту эклектическую идею—тенденцію, является черта, взятая изъ платонизма, что матерія и тѣло, какъ часть матеріи, могутъ быть только зломъ—они содержатъ элементъ зла, который никакими средствами не можетъ быть изгнанъ. Заключенный въ тѣло, человѣкъ такимъ образомъ предопредѣленъ ко грѣху и ходитъ во грѣхѣхъ. Обстоятельства римскаго міра благопріятствовали усиленію этого сознанія грѣховности; и необходимость испытанія, необходимость исканія добра тамъ, гдѣ оно не могло быть найдено—въ самомъ себѣ—чувствовалась все болѣе и болѣе съ возрастающей силой. Итакъ, когда мысль направилась внутрь, другое убѣжденіе начало формулироваться размышляющимъ умомъ. „Мы всѣ заблудились, одни менѣе, другіе болѣе. И не только мы согрѣшили, но мы отступили до самой послѣдней цѣли жизни“. „Человѣческій духъ по природѣ развращенъ и только стремится къ запрещенному и гибельному“. Не только тѣло, но и духъ есть сѣдалище неисцѣлимой болѣзни. Самодовлѣющая личность, считавшая себя единственнымъ идеаломъ жизни, пришла въ концѣ концовъ къ самоосужденію. Изъ этого послѣдняго убѣжденія родилось глубоко-знаменательное сознаніе необходимости спасенія. Богъ Самъ долженъ придти нѣкогда и измѣнить духъ, такъ чтобы онъ могъ выполнять назначеніе своей жизни. Нужда, которую могло удовлетворить одно только христіанство, была, наконецъ, открыта и печаль, отчаяніе, безнадежность послѣднихъ великихъ стоиковъ нашла свою цѣль. Духъ побѣдилъ себя и міръ; и вѣсть пришла—будьте вы таковы, какъ Онъ. Евангеліе должно было наполнить ту простоту, которую такъ ясно сознали стоики. „Зачѣмъ мы ищемъ исцѣленія у этихъ философовъ, которые сами больны? Будемъ ли мы ждать до тѣхъ поръ, пока Сократъ не познаетъ что-нибудь, или пока Анаксагоръ не найдетъ свѣтъ въ темнотѣ, или пока Демокритъ не откроетъ всей истины, или пока Аркезилай и Карнеадъ не увидятъ, не почувствуютъ и не поймутъ ее? Ecce vox de coelo veritatem docens“.



Приготовленіе духа было полное, какъ съ положительной, такъ и отрицательной стороны. Въ такомъ мірѣ явилось христіанство, принимая въ себя всѣ лучшіе элементы, измѣняя ихъ согласно высочайшимъ цѣлямъ и, что важнѣе всего, оживотворяя жизнь указаніемъ на практическій идеалъ, на путь ко спасенію, которое было совершено уже Человѣкомъ Печали. Суевѣріе было осуждено понятіемъ о Богѣ Отцѣ; магія, некромантія и пророчества были осуждены дѣйствіемъ Святаго Духа Божія; грѣхъ потерялъ свой ужасъ и сталъ сѣмеемъ возрожденной жизни во свѣтѣ служенія и дѣла Христа Сына Божія. Божественная и человѣческая природа соединились теперь въ своемъ существенномъ духовномъ единствѣ и самыя недостатки человѣчества теперь были искуплены крестною смертію Господа Нашего Иисуса Христа.

#### ГЛАВА VIII.

### З а к л ю ч е н і е.

„Ты побѣдилъ, Галилеянинъ“.

Потокъ приготовленія Христіанства направлялся тремя главными теченіями. Вотъ эти теченія: Греческое—всегда носившее на своей блестящей поверхности характеръ человѣка; Іудейское—постепенно прояснявшееся, до тѣхъ поръ, пока оно стремилось отразить природу единого истинного Бога, затѣмъ разбившись среди скалъ формализма, оно вдругъ прорвало свои берега и разлилось религіознымъ вліяніемъ во многихъ отдаленныхъ земляхъ,—и наконецъ Римское теченіе, овладѣвшее міромъ въ своемъ могучемъ напорѣ и затѣмъ истощившееся въ безконечныхъ водоворотахъ, вызванныхъ соединеніемъ бесчисленныхъ данниковъ.

Задачей греческой цивилизаціи было достиженіе свободы человѣческой: само-зависимость (self-dependence) и само-рѣшимость (self-determination) составляли ея лозунгъ. Въ побѣдоносные дни граждане находили условія и возможность осуществить типъ самаго уравновѣшеннаго человѣка, какой только тогда могъ представляться. Обязанность служить государству и забывать себя въ этомъ служеніи—имъ казалась свободой, потому что такъ и только такъ высочайшія качества человѣческаго существа могли достигать совершенства. Но въ послѣдніе дни положеніе

измѣнилось. Служеніе чужому монарху, не похожее на служеніе свободнаго гражданина въ вѣкъ Перикла, измѣнило истинную природу нѣкогда хваленаго гражданства, и теперь свобода стала достигаться не въ обществѣ, но скорѣе вѣ его. Такъ медленнымъ путемъ грекъ пришелъ къ сознанію личности, изслѣдовалъ ея безконечныя требованія и позналъ ея внутреннюю неспособность самоудовлетворенія. Онъ ясно сознавалъ необходимость саморазвитія и хотя онъ начерталъ отдаленный идеаль, тѣмъ не менѣе онъ чувствовалъ, что человѣкъ не можетъ остановиться въ достиженіи его. Однако онъ не имѣлъ понятія о грѣхѣ и о его корнѣ, заключающемся въ развращенности человѣческаго сердца. Мужество, твердость и справедливость, происходящія изъ гражданского патріотизма, онъ представлялъ въ совершенствѣ, даже жилъ ими въ свои лучшія дни. За—то смиренія, цѣломудрія, покорности и заслуги служенія всѣмъ онъ не зналъ. Самое незначительное добро, сдѣланное варвару или рабу, казалось ему не столько нравственно-дурнымъ, сколько дурно-воспитанной манерой. Такія понятія еще не коснулись его горизонта. Такъ, когда ему случилось испытать судьбу варвара или раба, когда ему пришлось стать въ положеніе платнаго учителя въ Римской Имперіи, онъ не зналъ, какъ спасти себя или какъ найти себѣ утѣшеніе. Проблема свободы стала проблемой личности; и такъ какъ гражданское рѣшеніе одной затемняло понятіе другой, на долю его осталась отчаянная безнадежность.

Іудей началъ тамъ, гдѣ кончилъ грекъ. Если стоицизмъ пришелъ къ убѣжденію, что зло неизбѣжно свойственно самой природѣ духа, то Іудей исходилъ изъ того вѣрованія, что человѣкъ является творцомъ только въ произведеніи грѣха. Греческій политеизмъ стремился въ концѣ концовъ къ туманному монотеизму, Іудей же основывалъ свою надежду на единомъ личномъ и моральномъ Богѣ. Отсюда весь обиходъ ихъ жизни долженъ былъ быть отличнымъ. Жизнь Іудея была ни художественная, ни интеллектуальная, ни гражданская, но по преимуществу религіозная. Однако свое сокровище онъ хранилъ только для себя и это необходимо должно было быть такъ. Если бы онъ не окружилъ его тройной оградой расы,

національности и обычаевъ, то оно было бы запятнано, даже можетъ быть потеряно для человѣчества. И чѣмъ болѣе ему приходилось бороться съ несчастіями и бѣдствіями, тѣмъ болѣе, подъ водительствомъ Провидѣнія, онъ берегъ свое сокровище. Поэтому, когда онъ лишился своего отечества, онъ принесъ съ собою истинное откровеніе другимъ расамъ, поставленнымъ въ менѣе благоприятныя условія. Онъ имъ указалъ единого Бога, къ которому они приближались оцущью. Понятіе о родственности всѣхъ людей, къ которому ихъ избранники медленно приходили, онъ воплотилъ въ родственномъ единствѣ съ его народомъ; сверхъ того, онъ внесъ новое понятіе о жизни. Жизнь интересовала и привлекала его не какъ таинство, предъ которымъ онъ останавливался въ удивленіи и благоговѣніи, не какъ предметъ достойный анализа и изученія, но какъ средство для достиженія будущаго, безконечно болѣе жизненнаго, чѣмъ даже самое святое прошедшее. Однако, хотя Іудей былъ способенъ удовлетворить алчущихъ язычниковъ, онъ скрывалъ свои дары, или же облекалъ ихъ въ такія тяжелыя условія, что отбивалъ всякую охоту ихъ принять. Для Іудея драгоцѣнное ученіе всегда связывалось съ національнымъ наслѣдствомъ, часто съ временными и случайными придатками. Обрѣзаніе должно было необходимо являться печатью духовнаго измѣненія, подчиненіе требованіямъ Закона должно было означать и поддерживать его. Іудеи забывали, что по самой природѣ вещей, человѣчество никогда не можетъ сдѣлаться единой націей, даже при участіи въ такихъ великихъ благодѣяніяхъ, какъ будущее воздаяніе.

Главнѣйшій даръ Римлянина—непреклонная преданность долгу. Онъ никогда не уклонялся отъ дѣла, онъ всегда готовъ былъ дѣйствовать. Но его дѣла часто отличались жестокостью и безсердечностью. И когда онъ создалъ свое государство, матеріальная область ограничила его горизонтъ всецѣло. Тѣмъ не менѣе онъ соединилъ людей въ одно цѣлое, обстоятельства помогли ему дать имъ одинъ языкъ и одинаковую культуру. Совершивши это дѣло, онъ уничтожилъ матеріальныя преграды и привелъ многія націи къ взаимному общенію. Его законодательная система признала права людей, какъ человѣческихъ существъ, и придала имъ такую глубокую санк-

цію и такую широту примѣненія, что поставила ихъ наравнѣ съ физическимъ закономъ. Но такъ какъ все это направлено было къ возвышенію личности, то этимъ самымъ оно разрушало общественныя связи. Всѣ должны были отказаться отъ своей національности, за то у каждаго все болѣе и болѣе развивался эгоизмъ. Всеобщая терпимость низвела въ ничто всѣ религіи, и, допуская неограниченную свободу, уничтожила значеніе всякаго выбора. Римскій матеріализмъ, или реализмъ порождалъ суевѣрія среди массы, индифферентизмъ среди высшихъ классовъ и праздные идеалы у всѣхъ. И подобно тому какъ Имперія сдѣлалась мѣстомъ человѣчества безъ людей, такъ и стоицизмъ, взявши на себя ученіе о посредничествѣ, не указалъ самаго посредника. Безжизненные, или извращенные или безформенные идеалы стали послѣднимъ убѣжищемъ Греко-Римской образованности. Въ человѣческомъ сердцѣ не было силы; духовное зрѣніе было ослаблено; колоссъ только съ виду былъ вѣченъ. Все древнее прошло; религіозный и моральный міръ ожидалъ обновленія.

Христосъ и Его дѣла пришли въ этотъ матеріально блестящій, но духовно обанкротившійся міръ. Любовь къ человѣку явилась основаніемъ новаго пониманія человѣческой природы и особенно глубокаго взгляда на его внутреннее безконечное достоинство. Среди всеобщаго заблужденія и нетерпимости, Евангеліе возвышалось своимъ внутреннимъ превосходствомъ, своей вѣрностью божественной и человѣческой природѣ, сверхъ всего, совершеніемъ во Христѣ всего того, чѣмъ человѣкъ долженъ стать, чтобы достигнуть достоинства истиннаго человѣчества. Древній міръ въ каждомъ изъ своихъ главныхъ жизненныхъ теченій медленно, но неизбежно шелъ къ самому гигантскому кризису, какой только исторія когда-либо видала. Христосъ удалилъ главную его причину и искупилъ человѣчество не только отъ его прежнихъ ошибокъ и заблужденій, но и отъ повторенія ихъ, лишь бы только оно слушалось Его голоса. Всеобщее Иисуса открыло глубины, скрытыя отъ греческаго мудреца и слабо воспринятыя даже іудейскими пророками; Его Царство носитъ печать универсальности, которой Римъ служилъ только тѣнью; Его ученіе нашло свое послѣд-

нес оправданіе въ Его жизни, какъ самой высочайшей для человѣческаго существа; Его откровеніе не оставило ничего не открытымъ. И когда насъ, подъ тяжестью обстоятельствъ, начнетъ обуревать сомнѣніе въ Личности Его, мы должны обратиться назадъ къ приготовленію, чтобы увидѣть значеніе нашихъ собственныхъ силъ. Если бы въ избыткѣ знанія мы думали достигнуть спасенія разумомъ, то отчаяніе грековъ ожидало бы насъ. Если бы, возвышенные сознаниемъ своей добродѣтельности, мы начали считать себя избранными, то насъ постигла бы судьба Іудеевъ. Болѣе часто, благодаря новѣйшимъ техническимъ завоеваніямъ, мы склонны видѣть въ природѣ и въ механической причинѣ адекватное объясненіе духовной жизни; но здѣсь конецъ древне-римскаго міра—сила безъ разума—является нашимъ учителемъ.

Значеніе внимательнаго изученія приготовленія къ христіанству заключается въ томъ, что оно даетъ намъ возможность лучше сознать смыслъ и величіе пришествія Іисуса Христа. Со всѣмъ этимъ мы познакомились, каково же будетъ наше послѣднее сужденіе? Оно будетъ таково: „Господь такъ опредѣлитъ, чтобы мы пришли къ Іисусу, какъ къ великому и доброму Человѣку, проникшись Его духомъ и напитавшись любовью Его, какъ высоко нравственнаго существа; и затѣмъ когда Онъ увлечетъ наши сердца, такъ что сдѣлается необходимымъ намъ, какъ бы самымъ дыханіемъ нашей жизни, тогда Онъ начнетъ говорить намъ, „что, скажете ли вы, что Я есмь только Сынъ человѣческій“? И вотъ, испытуя наши сердца, мы начинаемъ сознавать тогда, что этотъ же самый Сынъ человѣческій, который далъ жизнь нашимъ душамъ, былъ никто другой, какъ дѣйствительный Сынъ живаго Бога“.

*К. Г. Воблый.*

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 14.

ЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.

Пісней вооб́мев.

*Впрою разумтваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Юля 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

## О церковно-каноническомъ законѣ противъ браковъ въ родствѣ.

*Для чего-же законъ? Онъ данъ  
послѣ, по причинѣ преступленій  
(Галат. III, 19).*

Названный законъ происхожденія еще ветхозавѣтнаго, очень древняго; но тѣмъ не менѣе онъ едвали есть изначальный. По крайней мѣрѣ къ первой человѣческой семьѣ и ближайшимъ развѣтвленіямъ ея, съ библейской, церковной точки зрѣнія (съ каковой собственно мы и будемъ разсматривать этотъ законъ), онъ оказывается явно неприложимымъ. Мало того, во всей послѣдующей библейской исторіи до временъ Моисея мы также не находимъ ничего, что указывало-бы на существованіе и дѣйствованіе этого закона. Напротивъ, въ древнѣйшей исторіи человѣчества вообще и еврейскаго народа въ частности находимъ нѣсколько фактовъ, противорѣчащихъ этому закону.

Такъ, на первыхъ-же страницахъ Библіи бытописатель, говоря о такъ называемыхъ у него, сынахъ Божіихъ (т. е., по общепринятому толкованію, о потомкахъ благочестиваго Сіеа) и о сынахъ или, точнѣе, о дочеряхъ человѣческихъ (потомкахъ братоубійцы—Каина), объ этихъ сынахъ Божіихъ замѣчаетъ, что не задолго до потопа (окол. 120 л.) они начали брать себѣ женъ изъ дочерей человѣческихъ, т. е. изъ рода Каина (Быт. VI, 1—3, особен. по греческ. или слав. текст.). На основаніи этого факта явно можно утверждать, что до указанного времени, т. е. въ теченіе почти всей допотопной исторіи, потомки Сифа и Каина не мѣшали своихъ родовъ посредствомъ смѣшанныхъ между собою браковъ, выбирая себѣ женъ каждый изъ своего только рода, и только предъ пото-



помъ они стали заключать браки смѣшанные. Последнее обстоятельство и повело, между прочимъ, къ быстрому развращенію всего первобытнаго человѣчества, въ томъ числѣ и благочестивыхъ прежде потомковъ Сіеа, и къ истребленію этого человѣчества, по суду Божію, потопомъ.

Далѣе, переходя къ исторіи народа еврейскаго, начиная съ его родоначальниковъ, можно указать слѣдующіе факты. Самъ отецъ вѣрующихъ, Авраамъ, былъ женатъ... на родной сестрѣ, Саррѣ <sup>1)</sup>. Нахоръ, братъ Авраама, имѣлъ женою свою родную племянницу, Милку, дочь другаго роднаго брата, Арана (Быт. XI, 27—29). Исаакъ, сынъ Авраама, былъ женатъ на Ревеккѣ, дочери двоюроднаго брата своего, Вауила, сына названной Милки и Нахора (Быт. XXIV, 24). Исавъ, сынъ Исаака, взялъ себѣ въ жену, сверхъ другихъ женъ, двоюродную сестру, Махалаѳу, дочь дяди своего, Измаила (Быт. XXVIII, 9). Братъ Исава, Іаковъ—Израиль, былъ женатъ на двоюродныхъ сестрахъ своихъ, Рахили и Лии, дочерахъ дяди своего, Лавана (Быт. XXIX). Наконецъ, Амрамъ, отецъ Моисея, былъ женатъ на Іохаведѣ, приходившейся ему по греческому текету Пятюкнижія двоюродной сестрой, а по еврейскому—теткой (Исх. VI, 20). Какъ будто, за описываемое время у Евреевъ господствующимъ былъ обычай выдавать дочерей предпочтительно за родственниковъ, а не за чужихъ. Не потому-ли и Лаванъ, когда Іаковъ, его племянникъ, полюбилъ Рахиль, дочь его, сказалъ ему: *лучше отдать мнѣ ее за тебя, нежели отдать ее за другаго кого* (Быт. XXIX, 18—19)?

Но Моисей полагаетъ предѣлъ этому обычаю, особымъ закономъ строго, подъ страхомъ смерти, запретивши евреямъ браки между родственниками по плоти. *Никто, заповѣдалъ онъ этому народу, ни къ какой родственницѣ по плоти не долженъ приближаться съ тѣмъ, чтобы открыть наготу ея* (Лев. XVIII, 6). *Если кто возьметъ себѣ жену и мать ея: это беззаконіе; на огонь должно сжечь его и ихъ... Если кто возьметъ сестру свою, дочь отца своего или дочь матери сво-*

<sup>1)</sup> Сарра была сестрой Аврааму по отцу, а не по матери (Быт. XX, 12). Таковой бракъ въ послѣдствіи былъ запрещенъ Моисеемъ подъ страхомъ смерти. (Лев. XX, 17).

ей, и увидитъ наготу ея, и она увидитъ наготу его: это срамъ, да будутъ они истреблены. Наготы сестры матери твоей и сестры отца твоего не открывай... Если кто возьметъ жену брата своего: это гнусно и т. д. <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ то, что, если не было въ обычаѣ, то, по крайней мѣрѣ, часто допускалось патріархами еврейскаго народа, было впоследствии подѣ страхомъ смерти запрещено законодателемъ его, узаконившимъ новый, противоположный обычай. И здѣсь мы находимъ первое ясное библейское указаніе на происхождение закона, воспрещающаго бракъ въ родствѣ, такъ что, по Библии, Моисей можетъ быть названъ первымъ установителемъ этого закона.

Изъ Моисеева законодательства законъ этотъ перешелъ и въ законодательство Христовой Церкви. На первыхъ порахъ онъ существовалъ въ ней, по всей вѣроятности, въ видѣ обычая, привнесеннаго и соблюдавшагося христіанами изъ іудеевъ. Но вскорѣ же церковная власть нашла нужнымъ подтвердить за этимъ обычаемъ значеніе и силу общеобязательнаго закона. Поэтому, хотя Апостольскій соборъ въ Іерусалимѣ, разсуждавшій о Моисеевомъ законодательствѣ въ его отношеніи къ христіанамъ и сдѣлавшій, между прочимъ, общее постановленіе о *воздержаніи* отъ блуда (Дѣян. XV, 29), въ частности не упомянулъ прямо о соблюденіи Моисеева постановленія о бракахъ <sup>2)</sup>, но уже въ Правилахъ апостольскихъ мы находимъ прямое указаніе на примѣненіе этого постанов-

<sup>1)</sup> Лев. XX, 14, 17, 19—20; см. XVIII, 7—18. Изъ послѣдней статьи своего закона о бракахъ (Лев. XX, 20), Моисей сдѣлалъ, впрочемъ, исключеніе своимъ постановленіемъ объ убиствѣ. Въ силу этого постановленія, еврей обязанъ былъ взять къ себѣ жену брата своего, умершаго бездѣтнымъ, чтобы произвести отъ нея потомство, которое наследовало бы имъ умершаго и его удѣлъ въ Израилѣ (Втор. XXV, 5—9). Судя по другимъ свидѣтельствамъ В. Завѣта, эта обязанность возлагалась послѣ умершаго бездѣтнымъ еврея не на брата его только въ собственномъ смыслѣ, но за неимѣніемъ его, или за отказомъ и на другихъ ближайшихъ родственниковъ вообще (Числ. XXXVI, 6—11; Рут. IV, 9—13; V). Это постановленіе Моисей объ убиствѣ представляетъ узаконеніе, можетъ быть съ нѣкоторыми измѣненіями, древняго обычая, существовавшаго еще до Моисея (Быт. XXXVIII, 8—10).

<sup>2)</sup> На основаніи I Кор. V, 1—2 (см. Лев. XVIII, 8) нужно, однако, думать, что подѣ блудомъ апостолы разумѣли и случаи нарушенія этого, именно, постановленія, по крайней мѣрѣ—между прочимъ.

ленія къ христіанамъ со стороны церковной власти съ древнѣйшихъ временъ. Именно, 19 правиломъ апостольскимъ воспрещается принимать въ клиръ имѣвшаго въ супружествѣ двухъ сестеръ, или племянницу <sup>1)</sup>. Затѣмъ болѣе ясныя указанія на запрещеніе браковъ въ родствѣ изъ древняго періода исторіи Церкви мы находимъ въ правилахъ (прав. 2) Неокесарійскаго собора (окол. 315 г.), въ правилахъ (5 прав.) св. Теофила Александр. (IV в.) и особенно—въ правилахъ св. Василія Вел. († 379 г.) <sup>2)</sup>. Правила эти, какъ основывающіяся на практикѣ древнѣйшей Церкви,—апостольской, впоследствии были канонизованы Трулльскимъ соборомъ (692 г.) и, вмѣстѣ съ собственными правилами послѣдняго по тому же предмету (прав. 53—54), получили значеніе общеобязательнаго для всей Церкви вселенской закона, составили основу всего послѣдующаго законодательства ея по данному вопросу. Общеобязательность этихъ правилъ чрезъ особыя, церковно-гражданскія постановленія была признана вмѣстѣ съ тѣмъ и государственной властью въ Византійской имперіи, которая съ своей стороны строго наблюдала за ихъ исполненіемъ и, въ случаяхъ нарушенія, сверхъ церковнаго суда, наказывала нарушителей не хуже ветхозавѣтнаго законодателя: чрезъ усѣченіе мечемъ или, въ болѣе легкихъ случаяхъ, чрезъ урѣзаніе носа <sup>3)</sup>.

Но новозавѣтное церковное законодательство не только сохранило въ силѣ запретительныя постановленія Моисея противъ браковъ въ родствѣ, но еще расширило ихъ, потому что къ плотскому родству, какъ препятствію для брака, оно при-

<sup>1)</sup> Полагаютъ, что здѣсь рѣчь идетъ о христіанахъ изъ язычниковъ, оженившихся еще до крещенія,—по обычаю языческимъ, противнымъ христіанству, въ которымъ (т. е. христіанамъ изъ язычниковъ) Церковь, по примѣру апостола, ради нерасторжимости брака (1 Кор. VII, 12—16), могла относитьсянисходительно и если воспрещала принимать таковыхъ въ клиръ, то могла дозволить имъ продолжать брачное сожитіе въ качествѣ простыхъ членовъ Церкви. Но такового сожительства по обычаю языческимъ, со всею вѣроятностью можно утверждать, Церковь никогда не дозволяла вступающимъ въ бракъ уже въ христіанствѣ, по крещеніи уже,—не только клирикамъ, но и простымъ членамъ Церкви (см. Толков. Зонар. Арист. и Θ. Вальсамона на 19 прав. апост.).

<sup>2)</sup> См. правил. св. Васил. В. 22—23, 62—63, 67—68, 75, 78—79, 86.

<sup>3)</sup> См. Корич. кн. XLVI гл. Судн. Зак. царя Констан. 7—8; XLVIII гл. Закон. гр. о казн. 63, 69; XLIX гл. Зак. Льва Филос. и Констан. 13, 37.

соединило еще родство духовное, происходящее чрезъ воспріимничество при крещеніи, а также—чрезъ усыновленіе и братотвореніе. Трулльскій соборъ 53 правиломъ своимъ узаконилъ, какъ общеобязательный, обычай, не позволяющій бракъ между воспріимниками, воспринимаемыми при крещеніи и плотскими родителями послѣднихъ; а 24 новеллой импер. Льва Философа воспрещено было вступать въ бракъ усыновленнымъ съ дѣтьми усыновившихъ <sup>1)</sup>. Такъ какъ при этомъ Трулльскій соборъ, узаконяя означенное правило (53), замѣтилъ, что *сродство по духу важнѣе союза по тѣлу*, то въ послѣдующее время кругъ браковъ, запрещенныхъ по родству духовному, церковною властью Восточной церкви все болѣе и болѣе расширялся, сравнительно съ случаями запрещенія ихъ, указанными 53 правиломъ Трулльскаго собора, такъ что въ XII в., какъ свидѣлствуетъ знаменитый канонистъ, Антіохійскій патріархъ Ѳ. Вальсамонъ, въ своемъ толкованіи на это правило, нѣкоторые представители церковной власти находили нужнымъ возбранять браки въ родствѣ духовномъ до седьмой степени включительно, какъ при родствѣ кровномъ.

Въ Русской Церкви вплоть до XVIII ст. церковная власть, совмѣстно съ властью гражданской, по вопросу о бракахъ въ родствѣ въ общемъ руководилась законодательствомъ того времени въ Церкви Греческой, такъ что и въ духовномъ родствѣ до 7 степени включительно браки трактовались ею какъ запрещенные <sup>2)</sup>. Но съ XVIII в., со времени учрежденія Св. Синода и изданія Дух. Регламента, въ русскомъ церковномъ брачномъ законодательствѣ замѣчается нѣкоторое колебаніе, склоняющееся, большей частью—подъ воздѣйствіемъ власти гражданской, къ ослабленію древнихъ церковно-гражданскихъ постановленій, запрещающихъ браки въ родствѣ, такъ что къ настоящему времени значеніе, напр., духовнаго родства по воспріимничеству при крещеніи, какъ припятствія къ браку, сведено сравнительно съ этими постановленіями до міні-

<sup>1)</sup> При чемъ въ этой новеллѣ упоминается церковный обрядъ—молитва усыновленія.

<sup>2)</sup> См. Слав. Корич. гл. 50.

тимъ'a. Это можно сказать и по отношенію къ церковному усновленію <sup>1)</sup>.

Такова краткая исторія закона, воспреещающаго бракъ въ родствѣ. Повторяемъ, онъ не есть изначальный законъ, каковы законы естества: физическій и чисто нравственный (законъ духовнаго естества) <sup>2)</sup>. Онъ данъ *послѣ*, очевидно,—въ силу особыхъ только историческихъ обстоятельствъ и съ особою цѣлью.

О цѣли этой самъ установитель закона и соблюдающая его высшая, законодательствующая власть въ церкви, можно сказать, прямо и опредѣленно не говорятъ. Но мы съ школьной скамьи привыкли слышать указанія на охрану народнаго здоровья, которую, какъ цѣль, преслѣдуетъ этотъ законъ, такъ какъ браки въ родствѣ, какъ нѣчто противное самой физической природѣ челоувѣчества, неминуемо повели бы къ его вырожденію. При чемъ послѣднее предположеніе основывается на наблюденіяхъ и заключеніяхъ нѣкоторыхъ естествоиспытателей о весьма вредныхъ физическихъ послѣдствіяхъ браковъ въ кровномъ родствѣ.

Таково, можно сказать, естественно-научное обоснованіе запрещенія закономъ названныхъ браковъ: этимъ запрещеніемъ должно охраняться народное здравіе <sup>3)</sup>. Но какъ ни важна по своему значенію охрана тѣлеснаго благосостоянія народовъ, однако съ *церковно-библейской точки зрѣнія*, если строже держаться послѣдней, *не въ этой охранѣ*, повидимому, должна быть полагается *начальная и главная цѣль разбираемаго закона*. Съ церковно-библейской точки зрѣнія, не видно

<sup>1)</sup> По современному русскому законодательству усновленіе имѣетъ только гражданское значеніе (Свод. Зак. гражд. вѣд. 1871 г. т. X, ч. I, 145—163), а братотвореніе у насъ совершенно вышло изъ обычая.

<sup>2)</sup> Въ сопоставленіи съ послѣдними, онъ скорѣе есть то, что на языкѣ По становленій апостольскихъ называется *оторозаконіемъ*, что установлено было чрезъ сверхъестественное откровеніе не изначала и какъ бы только въ дополненіе къ законамъ естества, оказавшимся недостаточными для поврежденной грѣхомъ природы челоувѣка. (Постановл. апост. кн. I, 6).

<sup>3)</sup> Нѣкоторые, впрочемъ, справедливость этого обоснованія осматриваютъ на естественно-научной-же почвѣ. Таковы: Вуазенъ, Джоржъ Дарвинъ, Буржуа, Э. Рейхъ, Остерманъ, Катрфажъ, а также: Anstie, Strahan, Huth, Mitchell, Seguin. Но такое мнѣніе едва-ли можно признать основательнымъ.

того, чтобы Моисей, древній установитель закона противъ браковъ въ родствѣ, имѣлъ въ виду, какъ основаніе для этого закона, именно, мнѣніе о физическомъ вредѣ таковыхъ браковъ; равно какъ нѣтъ оснований утверждать, что и церковная власть въ христіанствѣ, строго соблюдающая названный законъ, исключительно руководится въ этомъ дѣлѣ тѣмъ же, убѣжденіемъ.

Напротивъ, принимая во вниманіе нѣкоторыя дѣйствія и сказанія Моисея, о законѣ этомъ можно утверждать, что, запрещая браки въ родствѣ, онъ едва ли при этомъ руководился, по крайней мѣрѣ—главнымъ образомъ, неизбѣжностью физическихъ, именно, гибельныхъ послѣдствій отъ таковыхъ браковъ. Сюда относится, во-первыхъ, прямое повелѣніе его, въ силу котораго еврейка, наслѣдовавшая земельный надѣлъ отца своего, могла выйти замужъ не иначе, какъ только за кого либо изъ сыновъ колѣна отца своего, хотя бы и близкаго родственника по плоти (Числ. XXXVI, 8<sup>1</sup>). Во-вторыхъ, сюда-же можетъ быть отнесенъ узаконенный Моисеемъ-же древній обычай ужищества, возлагавшій обязанность вообще на ближайшаго родственника умершаго бездѣтнымъ еврея (въ случаѣ формальнаго отказа отъ этой обязанности роднаго брата его),—обязанность взять къ себѣ вдову умершаго, для произведенія ему потомства. Вообще нужно имѣть въ виду, что Моисей не былъ естествоиспытателемъ. Это былъ прежде всего богоспросвѣщенный религіозно-нравственный законодатель. Отсюда все его законодательство, въ томъ числѣ и гражданское-бытовое, до оснований своихъ проникнуто прежде всего началами религіозно-нравственными. Если же при этомъ въ бытовомъ законодательствѣ Моисея оказываются заложенными такія начала или основанія, которыя въ послѣдствіи, въ наше время, стали признаваться за есте-

1) Такъ, наиримѣръ, при самомъ Моисѣ дочери Салпаадовы, по дѣлу которыхъ и было издано это повелѣніе, вышли, въ силу послѣдняго, въ замужество за сыновей дядей своихъ (Числ. XXXVI, 11, по рус.) И, конечно, въ подобныхъ случаяхъ еврейки должны были выходить въ замужество такими, именно, образомъ не для того только, чтобы земля извѣстнаго племени и колѣна всегда удерживалась за ними, не переходила-бы къ другимъ (Числ. XXXVI, 9), а и для поддержанія самого племени (черезъ произведеніе дальнѣйшаго потомства), какъ одной изъ коренныхъ цѣлей брака вообще (Числ. XXVII, 4).

ственно-научныя истины, то, по всей вѣроятности, Моисей доходилъ до этихъ началъ не прямо непосредственно, благодаря необычайнымъ своимъ познаніямъ въ естествознаніи, а скорѣе—вслѣдствіе несомнѣнной нѣкоторой связи между этими началами и началами религіозно-нравственными (Мѡ. VI, 33; 1 Тим. IV, 8), къ установленію которыхъ онъ прежде всего былъ призванъ <sup>1)</sup>).

Тоже, что и о Моисеѣ, нужно сказать и о церковной и даже о гражданской власти, соблюдающихъ до настоящаго времени древнія запрещенія Моисеевы браковъ въ родствѣ. Ибо хотя сама церковная власть прямо и не указываетъ цѣли названныхъ запрещеній, однако нѣкоторыми дѣйствіями своими она явно даетъ понять, что преслѣдуетъ въ данномъ случаѣ, по крайней мѣрѣ—прежде всего, непосредственно, цѣли не фізіологическаго, очевидно, порядка (хотя бы на самомъ дѣлѣ достигались вмѣстѣ съ тѣмъ и послѣдняго, фізіологическаго порядка цѣли). Въ самомъ дѣлѣ, если бы церковная власть своими запрещеніями браковъ въ родствѣ прямо преслѣдовала цѣли послѣдняго рода, то совершенно непонятнымъ было-бы воспрещеніе съ ея же стороны, на ряду съ браками въ родствѣ кровномъ, браковъ и въ родствѣ духовномъ. При этомъ, послѣднемъ родствѣ, кровосмѣшенія, которое физически вредносно, собственно не происходитъ; а между тѣмъ церковь, особенно—въ древности, преслѣдовала браки въ родствѣ духовномъ чуть-ли не строже, чѣмъ браки въ родствѣ кровномъ, и—потому, очевидно, что съ своей особой точки зрѣнія (не—фізіологической) считала „средство по духу важнѣе союза по тѣлу“ (VI Всел. соб. прав. 53) <sup>2)</sup>).

Да и входитъ-ли въ прямую задачу церковнаго законодательства забота о тѣлесномъ здравіи народовъ? Эта забота со-

<sup>1)</sup> Только что перечисленные библейскіе факты даютъ также нѣкоторое основаніе предполагать, что вредное физическое вліяніе браковъ въ родствѣ едва-ли можно представлять безусловнымъ.

<sup>2)</sup> Можно при этомъ замѣтить и о Моисеѣ, что хотя онъ запретилъ браки собственно въ родствѣ только плотскомъ, однако—не такіе только, въ которыхъ происходило-бы кровосмѣшеніе, но и такіе, въ которыхъ кровосмѣшенія, въ строгомъ смыслѣ этого слова, не было-бы (Лев. XVIII, 6, 8, 14—15, 17—18; XX 14, 20).

ставляетъ обязанность власти государственной. Между тѣмъ, съ другой стороны, какъ и послѣдняя однако относится къ запрещенію браковъ въ родствѣ? Какъ уже было сказано, въ послѣднія два столѣтія у насъ эта власть вообще не прочь была содѣйствовать съ своей стороны, насколько возможно, ослабленію этого запрещенія. И послѣднее не отъ нея исходить, а она только присоединяется къ нему, вслѣдствіе тѣсной своей связи въ христіанскомъ государствѣ съ властью церковной. Государственная власть у насъ не разъ прямо заявляла, что дѣла о бракахъ въ родствѣ подлежатъ собственно единственному суду церковнаго правительства, которому гражданская власть въ этихъ дѣлахъ только содѣйствуетъ <sup>1)</sup>. Потому русское гражданское законодательство съ своей стороны и не берется опредѣлять степени родства, въ которыхъ браки могутъ быть дозволены, или должны быть воспрещены, а отсылаетъ въ данномъ случаѣ для руководства къ церковному законодательству, замѣчая вообще, что „запрещается вступать въ бракъ въ степеняхъ родства и свойства, *церковными законами возбраненныхъ* <sup>2)</sup>. Отсюда для различныхъ христіанскихъ и не-христіанскихъ исповѣданій, существующихъ въ предѣлахъ Россійской имперіи, кругъ запрещенныхъ по родству браковъ гражданскимъ законодательствомъ признается различный, смотря по правиламъ той церкви, вѣры, къ какимъ принадлежатъ сочетающіеся бракомъ <sup>3)</sup>. Равнымъ образомъ, бракъ не-христіанскихъ супруговъ, хотя бы онъ былъ заключенъ въ степеняхъ родства, для христіанъ возбраненныхъ, при переходѣ ихъ въ святую вѣру нашу, тѣмъ же законодательствомъ признается дѣйствительнымъ и, очевидно, потому только, что въ данномъ случаѣ сама церковь, по древнему обычаю,—ради нерасторжимости брака,—дѣлаетъ исключеніе изъ своихъ каноновъ. Но всѣ подобныя дѣйствія гражданской власти были-бы по меньшей мѣрѣ странными, если бы она при запрещеніи браковъ въ родствѣ преслѣдовала прежде

<sup>1)</sup> См. напр. предлож. Синод. Оберъ-Прокур. кн. Голицына Св. Синоду отъ 19 Февр. 1806 г.

<sup>2)</sup> Свод. гражд. зак. изд. 1871 г. т. X, ч. 1. О брач. союз. ст. 23.

<sup>3)</sup> Тамъ-же, ст. 64, 99.



всего и по собственному почину, какъ цѣль этихъ запрещеній, охрану народнаго здравія. Та же власть, напимѣръ, явно предупреждающая гибельныя физическія послѣдствія браковъ между несовершеннолѣтними, не приспособляется при своемъ опредѣленіи возраста супруговъ, въ которомъ бракъ можетъ быть дозволенъ, какъ непротивный природѣ, къ различнымъ обычаямъ различныхъ народностей имперіи, а сама, самостоятельно, хотя бы и вопреки этимъ обычаямъ, опредѣляетъ и узаконяетъ таковой возрастъ, для всѣхъ обязательный <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ и о гражданской власти у насъ можно утверждать, что и она запрещеніемъ браковъ въ родствѣ *не преслѣдуетъ явно и на первомъ планѣ* цѣлей фیزیологическихъ, хотя бы и эти цѣли на самомъ дѣлѣ достигались этимъ запрещеніемъ, помимо, такъ сказать, прямого намѣренія самихъ законодателей.

Вообще, повторяемъ, съ церковно-библейской точки зрѣнія не въ предупрежденіи физически-гибельныхъ послѣдствій браковъ въ родствѣ начальная и главная цѣль закона, воспрепятствующаго эти браки.

Библия даетъ основанія предполагать въ качествѣ таковыхъ, именно, церковныхъ цѣлей этого закона нѣчто другое. Такъ излагая свои запретительныя постановленія противъ браковъ въ родствѣ, ветхозавѣтный законодатель, съ одной стороны, ставитъ эти постановленія въ ближайшую связь съ заповѣдію противъ прелюбодѣянія (Лев. XX, 10 и д.), а съ другой—прямо противопоставляетъ узаконяемый имъ обычай обычаямъ языческимъ, по которымъ не долженъ былъ поступать избранный (въ В. Завѣтѣ) народъ Іеговы, вслѣдствіе непосредственно присоединяемой къ этимъ-же постановленіямъ заповѣди Бога евреямъ: *по дѣламъ земли Египетской, въ которой вы жили, не поступайте, и по дѣламъ земли Ханаанской, въ которую Я веду васъ, не поступайте, и по установленіямъ ихъ не ходите. Мои законы исполняйте и Мои постановленія соблю-*

<sup>1)</sup> Тамъ-же, ст. 91. Магометанамъ, въ силу ихъ обычая, правда, дозволяется совершать брачный обрядъ ранѣе опредѣленнаго закономъ брачнаго возраста; но брачное сожителство до наступленія послѣдняго однако одинаково воспрещается. (См. Сборн. рѣшеній Сената т. I, № 208).

дайте (Лев. XVIII, 3—4). *Не поступайте по обычаямъ народа, который я прогону отъ васъ, ибо они все это* (т. е. что запрещено Моисеемъ относительно браковъ) *дѣлами... Я Господь, Богъ вашъ, Который отдѣлилъ васъ отъ всѣхъ народовъ...*, чтобы вы были Мои (Лев. XX, 23—24, 26). Повтому никто ни къ какой родственницѣ по плоти не долженъ приближаться съ тѣмъ, чтобы открыть наготу ея (Лев. XVIII, 6) и т. д. Вотъ, въ этихъ-то замѣчаніяхъ и можно, кажется, находить основанія къ предположенію начальной и главной цѣли постановленій противъ браковъ въ родствѣ.

Постановленія эти, узаконяя для евреевъ новый, своеобразный обычай, должны были, во-первыхъ, изолировать ихъ, выдѣлить въ народъ, особо отличный отъ всѣхъ сосѣднихъ народовъ. Такое временное обособленіе исторически было необходимо для евреевъ, какъ единственнаго народа, которому дано было для храненія (до времени) сверхъестественное откровеніе Божіе въ В. Заветѣ. Задачу такого обособленія преслѣдовало, между прочимъ, все вообще бытовое и обрядовое законодательство Моисея, и она, со временемъ, какъ нельзя болѣе, была дѣйствительно достигнута имъ, такъ что еще древніе писатели отзывались уже о евреяхъ, какъ особо-своеобразномъ народѣ, который по обычаямъ своимъ особенно отличенъ отъ другихъ народовъ <sup>1)</sup>).

А что дѣйствительно сосѣдніе съ евреями народы въ брачныхъ, въ частности, дѣлахъ слѣдовали обычаю, противному узаконеніямъ Моисея, это подтверждается историческими данными. У персовъ даже во времена Θεодорита, епископа Кирскаго, существовалъ еще мерзкій обычай, позволявшій сыну жениться на матери, отцу—на дочери, братьямъ—на сестрахъ <sup>2)</sup>). Такой-же обычай былъ и у финикіянъ, филистимлянъ и арабовъ, какъ объ этомъ свидѣлствуетъ отчасти также Библія,—

<sup>1)</sup> Блажен. Θεодорит. Толкован. на кн. Исход. вопр. 65; Кирил. Александр. Творен. въ перев. Москов. Акад. ч. III, 62.

„Моисей, пишетъ между прочимъ Тацитъ, далъ ему (т. е. народу своему) новыя религиозныя обряды, противоположныя обрядамъ другихъ смертныхъ. У іудеевъ все то мерзко, что у насъ священно, и наоборотъ, считается у нихъ дозволеннымъ то, что у насъ считается нечистымъ“ (Tacit. Historiar. lib. V, с. IV).

<sup>2)</sup> См. его Толков. на кн. Левит. вопр. 24.

повѣствованіемъ о Самсонѣ, которому отецъ его жены—филлистимлянки, предлагалъ, очевидно—по обычаю своего народа и страны, взять вмѣсто первой жены ея слѣдующую сестру (Суд XV, 2). Родственные браки, наконецъ, были въ обычаѣ и въ Египтѣ. Здѣсь господствовалъ кастовый духъ, а въ странахъ съ кастовымъ раздѣленіемъ населенія, какъ, напр., и въ Индіи, такіе браки въ древности вообще были въ обычаѣ, такъ какъ вызывались отчасти необходимостью, именно—весьма возможнымъ въ кастѣ недостаточнымъ выборомъ супруговъ, которые были-бы внѣ родства между собою. Кромѣ того, царская фамилія Лагидовъ своими браками между родственниками также подтверждаетъ существованіе обычая такихъ браковъ въ Египтѣ, ибо хотя Лагиды происхожденія были собственно не чисто египетскаго, но начиная съ первыхъ, умныхъ представителей своихъ, они вообще, а также и въ отношеніи браковъ, конечно, старались держаться обычаевъ своихъ подданныхъ въ Египтѣ<sup>1)</sup>. Имѣя въ виду эти, именно, господствующіе обычаи сосѣдей евреевъ, законодатель послѣднихъ, съ цѣлію изолировать ихъ, и узаконилъ, между прочимъ, противоположный этимъ обычаямъ обычай,—запрещающій бракъ въ родствѣ<sup>2)</sup>.

Указанная цѣль Моисеева постановленія противъ браковъ въ родствѣ можетъ быть названа національно-религіозной. Она, очевидно, должна была имѣть значеніе временное, и съ

<sup>1)</sup> Знаменитая Клеопатра III была дочерью Птолемея XI (Лага) и его сестры, Клеопатры II. Послѣдніе происходили отъ брака Птолемея VIII и его сестры, Селены, а эти, въ свою очередь, были своими родителями брата и сестру: Птолемея VII и Клеопатру.

Браки въ родствѣ, хотя и не въ очень близкихъ степеняхъ (напр., между двоюродными—братьями и сестрами) позволялись и у грековъ, въ Аѳинахъ и Спартѣ, а также и у римлянъ, хотя послѣднимъ мы обязаны самымъ способомъ различенія степеней родства, которыя точно опредѣлялись римскимъ законодательствомъ, но преимущественно для опредѣленія правъ на наслѣдство, а не на бракъ.

Вообще внѣ еврейства браки между родственниками были въ обычаѣ повсюду, и другіе народы въ обычаю противоположному, узаконенному у евреевъ еще Моисеемъ, стали переходить долгое время спустя и постепенно, по мѣрѣ широкаго распространенія откровенныхъ началъ для жизни человѣческой, а мѣстами, можетъ быть, и просто по безсознательному инстинкту нравственнаго самоохраненія.

<sup>2)</sup> Въ тоже время бракъ съ совершенно чужими,—иноплеменниками, Моисей дозволялъ евреямъ только подъ условіемъ полнаго принятія иноплеменницей вѣры и всѣхъ обычаевъ іудейскихъ.

Н. Завѣтомъ, послѣ того, какъ выше разрушено средостѣіе между евреями и другими народами, и всѣ народы одинаково призываются въ христіанство, значеніе ея окончилось. Но за-то *въ силу продолжаетъ оставаться другая цѣль этого постановленія,—религіозно-нравственная*, по которой оно ставится у Моисея въ тѣснѣйшую связь съ заповѣдію противъ прелюбодѣянія, искаженія въ началѣ установленнаго Богомъ закона брачной жизни вообще (Лев. XX и др.).

На нравственное значеніе разбираемаго закона указываетъ, впрочемъ—неопредѣленно, такъ сказать, намекаетъ и церковная власть въ христіанствѣ, какъ это можно видѣть изъ Свитка Константинопольскаго собора, бывшаго при патріархѣ Сисиніѣ, въ 997 г. Изъ этого Свитка видно, что въ Константинопольской епархіи многіе люди, по преимуществу—богатые и родовитые, составлявшіе своего рода касту, находили для себя весьма стѣснительнымъ строгое соблюденіе церковнаго запрещенія браковъ между родственниками. Возставая противъ происходившихъ отсюда нарушеній запрещенія, соборъ между прочимъ и указываетъ, въ различныхъ мѣстахъ своего постановленія (свитка), на то нравственно-воспитательное значеніе, какое имѣютъ церковныя постановленія о бракахъ. Пастыри церкви, по смыслу этого постановленія, суть честные врачи душъ, которые, по подобію врачей тѣлесныхъ, предупреждающихъ иногда особыми гигиеническими предписаніями и медицинскими средствами развитіе физическихъ болѣзней, также предупреждаютъ или ослабляютъ чрезъ особыя церковныя постановленія развитіе болѣзней грѣховныхъ. Необходимо, очевидно, исполнять предписанія тѣхъ и другихъ врачей, хотя бы для этого потребовалось большое усиліе и особенное *воздержаніе* отъ нѣкоторыхъ вещей. Къ числу такихъ, именно, церковныхъ законовъ и относится законъ, воспреещающій бракъ въ родствѣ. Въ бракѣ заключается своего рода корень человѣческаго естества. Названный же законъ представляетъ нравственное, духовное средство, чрезъ которое предохраняется или восстанавливается цѣлость этого корня отъ тлетворнаго поврежденія его грѣхомъ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> См. Корич. кн. гл. 52. Въ томъ-же, впрочемъ, Свиткѣ можно усматривать указаніе, какъ будто, и на физическій вредъ кровосмѣшенія. Однако, церковь,

И еще ранѣе, въ древности, на нравственно-воспитательную цѣль разбираемаго закона (хотя только на частную, кажется, не существенную) указывалъ блаж. Августинъ, замѣчая о Моисей, что онъ запретилъ брачные союзы между родственниками, имѣя въ виду Божественное намѣреніе распространять и поддерживать союзы любви среди далеко стоящихъ между собою людей <sup>1)</sup>). Подобное толкованіе этого закона, — съ точки зрѣнія его нравственно-воспитательнаго значенія, согласно и съ общимъ воззрѣніемъ на все вообще законодательство Моисея древнихъ отцовъ и учителей церкви, которые съ особенной силой старались утвердить тотъ, выше уже указанный нами, взглядъ, что ветхозавѣтный законодатель во всѣхъ своихъ установленіяхъ на первомъ планѣ всегда ставилъ цѣли религіозно-нравственныя <sup>2)</sup>).

Наконецъ и въ наше время, даже на Западѣ, гдѣ по преимуществу распространено естественно-научное обоснованіе разбираемаго закона, нѣкоторые богословы замѣчаютъ о нравственно-воспитательномъ значеніи его, хотя слишкомъ обще и неопредѣленно <sup>3)</sup>). Таково, напр., мнѣніе извѣстнаго нѣмецкаго

---

какъ уже было сказано, не объ этомъ вредѣ прежде всего печется съ своей стороны.

<sup>1)</sup> См. въ Библейск. Археолог. С. А. Терновскаго, М. 1891 г. стр. 120.

<sup>2)</sup> См. для примѣр. св. Кирил. Александр. твор. въ рус. перев. Москов. Дух. Акад. (съ 1886 г.), т. III, 51; блаж. Феодорит. толков. на кн. Лев. вопр. 12, 16, 20, 27. Подробнѣе же объ этомъ см. въ нашемъ изслѣд. „Мнѣнія отцовъ и уч. церкви о ветхозав. обрядов. законѣ Моисея, Каз. 1893 г.“

<sup>3)</sup> Нужно замѣтить, что и господствомъ своимъ, популярностью это естественно-научное обоснованіе обязано Западу и тому времени (XVII—XVIII вв.), когда тамъ вообще было принято въ бытовомъ и обрядовомъ законодательствѣ Моисея усматривать прежде всего цѣли гигиеническія, санитарныя и т. п. Но начиная съ половины текущаго (XIX) столѣтія, такое воззрѣніе на законодательство Моисея и на Западѣ теряетъ свое господствующее значеніе, по крайней мѣрѣ — среди тѣхъ ученыхъ, которые въ своихъ изслѣдованіяхъ этого законодательства стараются держаться прежде всего почвы библейской и на этой почвѣ явно склоняются къ тому древне-богословскому мнѣнію, что Моисей, преслѣдуя въ своемъ законѣ прежде всего цѣли религіозно-нравственныя, если и общилъ своему народу основанія гигиены, то — не чисто физиологической, а преимущественно, если только не исключительно, — религіозно-нравственной (Отголосокъ подобныхъ мнѣній можно найти въ статьѣ dr. Suchard'a, въ русскомъ переводѣ напечатанной (изъ Revue Chrétienne, 1890) въ Христ. Чтен. за 1892 г. №№ 1—2, 9—10, подъ заглавіемъ: „Моисей — гигиенистъ“).

богослова Кейля. Мерзость браковъ въ родствѣ, по его мнѣнію, заключается въ томъ, что они противорѣчатъ природѣ близкаго родства и основаннымъ на немъ *нравственнымъ* порядкамъ жизни. Гдѣ вошло половое отношеніе между родителями и дѣтьми, между братьями и сестрами, тамъ оно возможно только съ одновременнымъ уничтоженіемъ сущности родительской, дѣтской и братской любви,—слѣдовательно, возможно только какъ противоестественность и въ силу самаго грубаго господства плоти <sup>1)</sup>).

Въ чемъ же болѣе опредѣленно можно полагать существенное значеніе запрещенія Церковью браковъ въ родствѣ?

Изначала Богъ установилъ брачную жизнь для человѣка въ томъ видѣ, чтобы у одного мужа была одна-же жена, съ которою только и должно быть возможно для него брачное сожителство (Быт. I, 27—28; II, 24). Но въ падшемъ человѣчествѣ этотъ, Богомъ установленный, законъ вскорѣ подвергся искаженію, чрезъ распространеніе прелюбодѣянiя и многоженства, какъ особаго, дозволеннаго обычаемъ, вида прелюбодѣянiя <sup>2)</sup>). Въ откровенномъ нравственномъ законѣ безпрепятственному распространенію этихъ пороковъ была положена преграда чрезъ запрещеніе ихъ. Чрезъ Моисея, въ частности, Богъ строго заповѣдалъ: *не прелюбодѣйствовуй* (Исх. XX, 14). Но одной такой запретительной, общаго характера, заповѣди было-бы недостаточно для достиженія указанной цѣли. Для этого нужны были еще частныя, вспомогательныя заповѣди, которыя способствовали-бы постепенному проведенію идеала главной заповѣди въ жизнь человѣчества,—указывали-бы болѣе близкій практическій путь, средства или способы къ дѣйствительному достиженію этого идеала. Къ числу такихъ, именно, заповѣдей и относится законъ воспрещающій бракъ между родственниками. Онъ направленъ, какъ особое,—частное и вспомогательное,—средство противъ чрезмѣрнаго развитія половой похоти въ человѣчествѣ, повлекшаго за собой распространеніе прелюбодѣянiя и многоженства <sup>3)</sup>).

<sup>1)</sup> Библ. Археол. С. А. Терновскаго, М. 1891 г. стр. 120.

<sup>2)</sup> Въ первый разъ въ Библіи о многоженствѣ упоминается въ повѣствованіи о Ламехѣ, одномъ изъ потомковъ Каина (Быт. IV, 19).

<sup>3)</sup> Сверхъ этого вспомогательнаго закона, для достиженія той-же нравствен-

Этотъ законъ естественно долженъ полагать нѣкоторую преграду развитію половой похоти, дабы она не переходила по крайней мѣрѣ, въ не сдерживаемую ничѣмъ страсть,—полагать преграду тѣмъ, что совершенно воспрещая бракъ между близкими родственниками, онъ тѣмъ самымъ (безъ сомнѣнія, не безъ особаго при этомъ содѣйствія инстинкта нравственнаго самоохраненія) съ дѣтства прививаетъ намъ мысль и чувства, глубоко-внутреннее убѣжденіе въ совершенной невозможности брачнаго сожителства съ родственницами или родственниками, такъ что невозможными становятся по отношенію къ нимъ даже и помыслы грѣховныя. Это уже, какъ увидимъ ниже, великій въ борьбѣ съ половой похотью нравственный плодъ, приносимый строгимъ воспрещеніемъ браковъ въ родствѣ. Но этотъ плодъ практически доказываетъ и ведетъ къ достиженію еще большихъ результатовъ въ нравственномъ упорядоченіи половой жизни. Ибо не явное-ли въ немъ доказательство, что при надлежащемъ нравственномъ развитіи, не только между близкими родственниками, но и между всѣми мужчинами и женщинами, не состоящими между собою въ законномъ брачномъ союзѣ, возможны такія постоянныя отношенія, въ которыхъ не должно быть мѣста и вожделѣніямъ грѣховнымъ—по подобію того, какъ оказываются возможными, вслѣдствіе нравственно-воспитательнаго внушенія, такковыя отношенія между близкими родственниками, хотя съ чисто фیزیологической стороны, половыя отношенія между послѣдними также возможны, какъ и между другими мужчинами и женщинами.

Отсюда можно утверждать, что въ отдаленномъ своемъ существѣ разбираемый законъ ту же высшую нравственную цѣль преслѣдуетъ, которую имѣлъ въ виду и Спаситель, когда,ставляя предупреждать грѣхъ въ источникъ его зарожденія, училъ, что *всякій, кто смотритъ на женщину съ вожделѣніемъ, уже прелюбодѣйствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ* (Мѡ. V, 28). Полагая нѣкоторую преграду развитію грѣховныхъ половыхъ вожделѣній, законъ этотъ, подобно послѣдней ной цѣли, Моисей еще опредѣлялъ у евреевъ подвергать прелюбодѣству строжайшему гражданскому наказанію, именно—смертной казни (Лев. XX, 10).

евангельской заповѣди, ведетъ въ концѣ концовъ къ тому, чтобы брачныя отношенія были допускаемы исключительно только между законнымъ мужемъ и его женой, для которыхъ всѣ другіе мужчины и женщины должны быть, въ половомъ отношеніи, какъ братья и сестры, и чтобы такимъ образомъ бракъ былъ возстановленъ въ человѣчествѣ въ изначальномъ своемъ видѣ <sup>1)</sup>.

Почему съ указанной нравственно-воспитательной цѣлью, — для упражненія въ *воздержаніи* отъ похоти, совершенно воспрещается Церковію бракъ между родственниками, именно, а не между другими какими-либо извѣстными лицами, догадаться, кажется, нетрудно. При болѣе частыхъ и даже постоянныхъ житейскихъ отношеніяхъ между собою, въ которыхъ по необходимости находятся родственники того и другаго пола, грѣховная половая похоть, если не поставить ея развитію осо-

<sup>1)</sup> Различіе-же между указанною евангельскою заповѣдью и разбираемымъ церковнымъ закономъ и вообще болѣе частное отношеніе между ними могутъ быть полагаемы въ слѣдующемъ. Заповѣдь Христова прямо, опредѣленно указываетъ высшій нравственный идеалъ цѣломудрія и совершеннѣйшій способъ его достиженія. По духу этой заповѣди, грѣхъ составляетъ и въ душѣ только представляемое и желаемое, прелюбодѣяніе съ женщиною, и потому или тѣмъ болѣе не должно и смотрѣть на нее съ вожделѣніемъ, не говори уже о прелюбодѣянніи въ собственномъ смыслѣ этого слова. И человѣкъ, имѣющій „выѣстить“ этотъ идеалъ, долженъ стремиться къ нему со всѣмъ своимъ разумѣніемъ, всѣмъ сердцемъ и усиліемъ собственной воли, не щадя ничего своего, что оказалось-бы препятствіемъ ему на этомъ пути (Мѡ. V, 28—29). Церковный-же законъ скрытаго въ его существѣ высшаго нравственнаго идеала прямо не указываетъ, а только къ осуществленію его призываетъ. Онъ можетъ вести насъ къ евангельскому идеалу, какъ къ высшей своей цѣли, безъ прямого сознанія нами въ немъ этой цѣли и невольно съ нашей стороны, путемъ внѣшнихъ, принудительныхъ запрещеній. Этимъ путемъ онъ невольно заставляетъ насъ воздерживаться отъ грѣха и чрезъ это помогаетъ, постепенно возводить, дѣлаетъ способными достигать потомъ нравственный идеалъ болѣе совершеннымъ образомъ, съ полнымъ разумѣніемъ и свободой.

Такое вспомогательное дѣйствіе церковнаго закона потому необходимо, что всѣ вообще люди не сразу оказываются способными выѣстить „евангельское слово“. Предварительно нужно возрасти до состоянія евангельскаго разумѣнія, постигающаго тайны жизни духовной и нравственной свободы, побѣдоносно разрѣшающей узы грѣха. Въ этотъ возрастъ насъ приводитъ Церковь различными установленіями своими. Къ числу послѣднихъ относится и разбираемый Законъ. Онъ составляетъ для насъ особую, практическую, педагогически — приспособленную школу для нарочитаго воздержанія отъ грѣха и упражненія въ добродѣтели, — на ряду съ другими многими запретительными постановленіями Церкви.



бенной преграды, всего скорѣе можетъ возникнуть и перейти въ прелюбодѣяніе. Равно какъ, при тѣхъ же частыхъ близкихъ отношеніяхъ родственниковъ, таже похоть, когда особеннымъ нравственнымъ внушеніемъ и внѣшними строгими запрещеніями съ дѣтства предупреждается самое возникновеніе ея, какъ и опытъ показываетъ, легко притупляется и вообще скорѣе можетъ быть побѣждена. Это и имѣлъ, по всей вѣроятности, въ виду законодатель, чтобы возстановить искаженную прелюбодѣяніемъ брачную жизнь въ ея чистомъ видѣ. *Общественнымъ и совершеннымъ запрещеніемъ заключенія брака между родственниками и внушеніемъ (при помощи инстинкта нравственнаго самоохраненія) мысли о совершенной невозможности брачныхъ отношеній между ними онъ естественно полагаетъ внѣшнюю и внутреннюю преграду прелюбодѣянью въ ближайшей сферѣ брака, въ семьѣ, т. е. тамъ, гдѣ прелюбодѣяніе, если не поманетъ тому особаго препятствія, легче всего можетъ развиваться, и откуда дѣйствія его могутъ быть особенно гибельными, и такимъ образомъ мудро стремится пресѣчь ирѣхъ въ самомъ корнѣ.*

Вотъ, въ пресѣченіи какого, именно, зла, какъ намъ кажется, прежде всего нужно полагать церковную цѣль закона, воспреещающаго бракъ въ родствѣ.

Д. Добросмысловъ.

---

## ФАЛЬШИВЯЩЕЕ УПРЯМСТВО ВЪ ОТСТАИВАНИИ FILIOQUE И ВЪ ОТВЕРЖЕНИИ ПРЕСУЩЕСТВЛЕНИЯ.

*Что только истинно, о томъ помышляйте* (Филпп. IV, 8).  
*Будьте единомысленны между собою* (Римл. XII, 16).

(Окончаніе \*).

Не ограничиваясь разсмотрѣнными мною соображеніями и аргументами, направленными противъ понятія и слова: пресуществленіе, г. Кирѣевъ прибѣгаетъ, между прочимъ, снова къ запугиванію православныхъ мнимыми опасностями, какія якобы влечетъ или можетъ влечь за собою настаиваніе на указанныхъ понятіи и словѣ и употребленіе ихъ. Опять ссылается онъ на примѣръ папистовъ, доходившихъ—де до грубѣйшихъ представленій объ евхаристическомъ тѣлѣ Христо-вомъ <sup>1)</sup>. Послѣ ссылки на папистовъ г. Кирѣевъ продолжаетъ: понятіе и слово: пресуществленіе „поведетъ, съ одной стороны, къ созданію суетнаго теченія въ нашей религіозной мысли на подобіе латинскаго, а, съ другой, къ усиленію сектъ отрицательнаго направленія, въ высшихъ-же, въ болѣе культурныхъ слояхъ нашего общества, къ усиленію невѣрія. Нѣтъ, не проповѣдью о томъ, что мы въ св. причастіи жуемъ зубами мускулы Христа и ломаемъ Его кости усилимъ мы нашу вѣру“ <sup>2)</sup>. Вся эта „праздная и предосудительная болтовня досужаго и беззащитнаго оппонента“ была опровергнута мною уже и въ *Отвѣтъ* моемъ профессору Мишо. Въ этомъ удостоверяетъ *самъ* г. Кирѣевъ, хотя и выражается очень сдер-

\* ) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 13.

1) Стран. 112 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

2) Ibid. стран. 113.

жанно. Въ послѣдней своей брошюрѣ проф. Гусевъ, говоритъ онъ, старается доказать, что его пониманіе транссубстанціи не можетъ привести къ матеріализаціи понятія евхаристіи, и онъ до извѣстной степени *достигаетъ* этого <sup>1)</sup>. А если это такъ, то зачѣмъ-же оппонентъ опять прибѣгаетъ къ нелѣпымъ застращиваніямъ? Вѣдь я достаточно доказалъ, что паписты именно потому и доходили до грубо-чувственныхъ представленій объ евхаристическомъ тѣлѣ Христа, что измѣняли ученію о пресуществленіи <sup>2)</sup>. Обстоятельно доказано мною и то, что это ученіе безусловно враждебно *всякому* грубо-чувственному представленію объ этомъ тѣлѣ <sup>3)</sup>, а слѣдовательно обезопасиваетъ отъ суетвѣрнаго теченія въ нашей религіозной мысли, отъ усиленія сектъ отрицательнаго направленія, отъ возрастанія невѣрія. Что не мое личное пониманіе дѣла, но и ученіе самой православной церкви о пресуществленіи отвергаетъ грубо-чувственныя представленія объ евхаристическомъ тѣлѣ Христа, безусловно порицаетъ *всякую* проповѣдь о томъ, будто „мы въ св. причастіи жуемъ зубами мускулы Христа и ломаемъ Его кости“, объ этомъ непререкаемо свидѣтельствуютъ и приведенныя мною выше слова изъ *Посланія восточныхъ патріарховъ*. Не очевидно-ли, что г. Кирѣевъ запугиваетъ тѣхъ, кого имѣетъ въ виду, нарочито выдуманными страхами? А такой образъ дѣйствія весьма и весьма непохваленъ.

Желая ради своей партійной цѣли набросить невыгодную тѣнь на выставленныя мною доказательства въ пользу той мысли, что съ понятіемъ и словомъ: пресуществленіе рѣшительно несовмѣстимо грубо-чувственное представленіе объ евхаристическомъ тѣлѣ Спасителя, оппонентъ останавливается на моихъ словахъ о томъ, какія указанія находимъ въ свящ. писаніи касательно прославленнаго тѣла Христа, которое можетъ быть и евхаристическимъ тѣломъ. Вмѣсто того, чтобы серьезно отнестись къ этимъ моимъ словамъ, говорящимъ за ученіе о пресуществленіи, оппонентъ старается навязать мнѣ

<sup>1)</sup> Ibid. стран. 128.

<sup>2)</sup> Стран. 159 и 160 въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо.

<sup>3)</sup> Ibid. стран. 154—155.

чуждыя мысли. Такъ, онъ утверждаетъ, будто я допускаю нѣчто среднее между матеріею и духомъ, какую-то своеобразную одухотворенную матерію, которой нельзя-де найти ни въ психологіи, ни въ фізіологіи <sup>1)</sup>, какую-то полудуховную и полуматеріальную матерію, какое-то духо-тѣло, какой-то тѣло-духъ <sup>2)</sup>. Мало того: оппонентъ утверждаетъ, будто я требую, чтобы отъ этого чего-то средняго между духомъ и тѣломъ еще отвлекалась субстанція <sup>3)</sup>. Безцеремонно продѣлавши все это со мною, г. Кирѣевъ съ апломбомъ замѣчаетъ: „все это настолько неопредѣленно, неясно и ненаучно, что объ этомъ трудно и разсуждать“ <sup>4)</sup>.

Само собою разумѣется, г. Кирѣевъ только для того и навязалъ мнѣ чуждую мысль о чемъ-то среднемъ между духомъ и матеріею, объ отвращеніи субстанціи отъ чего-то средняго между матеріею и духомъ, чтобы уклониться отъ серьезныхъ разсужденій, въ концѣ всего могущихъ побудить его къ признанію ученія о пресуществленіи. Что я безусловно далекъ отъ мысли, навязываемой мнѣ г. Кирѣевымъ, и что мои слова не давали ему ни малѣйшаго логическаго повода усмотрѣть её, это должно быть хорошо извѣстно ему самому. Въ моемъ *Отвѣтѣ профессору Мишо* значится, между прочимъ, слѣдующее: „плоть и кровь Христа, взятая даже и въ существѣ своемъ, не суть что-либо духовное въ *строгомъ* смыслѣ этого слова, но суть нѣчто *физическое, матеріальное*, хотя бы и въ высшей степени утонченное или одухотворенное“ <sup>5)</sup>. При этомъ въ подтвержденіе моихъ словъ, сослался я на выраженный св. Іоанномъ Дамаскинымъ взглядъ, по которому существуетъ *субстанціальное* различіе между духовнымъ и матеріальнымъ, какъ бы послѣднее утонченно ни было <sup>6)</sup>. Коль скоро прямо и ясно сказано мною, что плотъ и кровь Спасителя, взятая даже и въ существѣ своемъ суть нѣчто *физическое, матеріальное*, то не должно было и возникать мысли, будто допускаю нѣчто среднее

<sup>1)</sup> Стран. 120 въ 7 кн. *Христ. Ученія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 128.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Ibid. стран. 120.

<sup>5)</sup> Стран. 115 *Отвѣта* моего.

<sup>6)</sup> Ibid. Стран. 115, 116 и друг.

между духомъ и матеріею. Слова: *или одухотворенная* насколько не давали-же повода къ усвоенію мнѣ этой мысли. Извѣстно, что иногда называютъ одухотворенной и статую, изваянную изъ мрамора. Но кому-же изъ сколько-нибудь разсудительныхъ людей придетъ въ голову, будто назвавшій статую одухотворенной считаетъ её чѣмъ-то среднимъ между духомъ и матеріею? Каждый благоразумный человѣкъ понимаетъ, что, называя статую одухотворенной, этимъ указываютъ лишь на ясно просвѣчивающую въ ней мысль или идею художника, произведшаго её. А когда я употребилъ слово: *одухотворенное* по отношенію къ евхаристическому тѣлу Христа, то и для богословствующаго школьника должно быть ясно, что мною имѣлись въ виду идеальный характеръ этого тѣла, произведеннаго въ таинствѣ евхаристіи по дѣйствию Духа Святаго и тождественнаго съ прославленнымъ тѣломъ Спасителя, полная гармонія этого тѣла съ божественнымъ духовнымъ началомъ, животворность этого тѣла для насъ. Однимъ словомъ: наименованіемъ евхаристическаго тѣла одухотвореннымъ я выражалъ ту-же самую мысль, какую выражаютъ боговдохновенные писатели и отцы и учителя церкви, называя тѣло Христа духовнымъ, но отнюдь не отождествляя духовнаго и матеріальнаго бытія.

Коль скоро оказывается безусловно-не вѣрнымъ, будто подъ евхаристическимъ тѣломъ Христа разумѣю что-то совершенно-неопредѣленное и неудобопріемлемое для нашего разума, то, значить, оппонентъ и съ этой стороны не можетъ имѣть никакого основанія отвергать понятіе и слово: пресущественіе. Тѣмъ болѣе онъ не имѣетъ этого права, что сказанное мною объ евхаристическомъ тѣлѣ Спасителя вполне согласно съ тѣмъ, какъ изображается въ Божеств. откровеніи воскресшее Его тѣло. Каждый, кто читалъ Евангелія, хорошо знаетъ, что это тѣло проникало и чрезъ затворенныя двери и бывало невидимымъ, чѣмъ не пререкаемо доказывается необычайная утонченность его. Для богослова-же, какъ и для всякаго христіанина, указанія Свящ. писанія должны имѣть безусловно-обязательное значеніе. Посланіе восточныхъ патріарховъ, говоря, что евхаристическое тѣло Христа отнюдь не подлежитъ

какому-либо жеванію, раздробленію и тому подобному и что оно даже вообще не ощутимо для нашихъ грубыхъ внѣшнихъ чувствъ, тѣмъ самымъ высказываетъ о немъ ту самую мысль, какая выражается въ словахъ Божественнаго откровенія о воскресшемъ или прославленномъ тѣлѣ Богочеловѣка. Что касается до представителей естествознанія, то они съ его точки зрѣнія всего менѣе могутъ возразить что-нибудь противъ возможности самого утонченнѣйшаго тѣла. Въ доказательство этого можно было-бы привести не мало твердыхъ данныхъ, если-бы потребовалось.

Прославленное тѣло Спасителя, съ которымъ должно быть тождественно евхаристическое Его тѣло, пріемлемое нами подъ видомъ хлѣба и вина, само собою разумѣется, находилось и находится въ *субстанціалномъ* отношеніи къ тѣлу Христа, какимъ было оно со времени воплощенія до воскресенія и вознесенія на небо. Пусть мы не знаемъ и не въ состояніи вообразить себѣ прославленнаго тѣла Богочеловѣка. Однакоже, нельзя не признать весьма наивною мысль г. Кирѣева, будто изъ этого слѣдуетъ, что не должно допускать и отстаивать ученіе о пресуществленіи или о переходѣ въ евхаристіи существа хлѣба и вина въ существо тѣла и крови Спасителя <sup>1)</sup>. Въ опроверженіе этой явно несостоятельной мысли достаточно указать на слѣдующее. Оппонентъ завѣряетъ, что, по ученію старокатоликовъ и по взгляду его самого, мы принимаемъ въ евхаристіи подъ *видами* хлѣба и вина *истинно, дѣйствительно и субстанціально* (substantialiter) тѣло и кровь Христа <sup>2)</sup>. Спрашивается: на какомъ-же основаніи такъ думаетъ и г. Кирѣевъ? Вѣдь коль скоро онъ утверждаетъ, что, не имѣя возможности знать и представить себѣ прославленное тѣло Христа, мы не должны говорить и разсуждать о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Его, то и оппонентъ не долженъ говорить и разсуждать о томъ, что въ евхаристіи мы подъ видами хлѣба и вина пріедемъ истинно, дѣйствительно и субстанціально тѣло и кровь Спасителя. Вѣдь

<sup>1)</sup> Стран. 120 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 110. Что старокатолики и даже самъ г. Кирѣевъ не думаютъ такъ, это доказано мною выше.

онъ не знаетъ-же, что хлѣбъ и вино именно таковы, и не въ состояніи представить себѣ истиннаго, дѣйствительнаго и субстанціальнаго тѣла (и крови) Христа. Несмотря на неизвѣстность и на непредставимость этого предмета, оппонентъ, по его завѣренію, все-таки признаетъ дѣйствительность или реальность его, конечно, вслѣдствіе того справедливаго соображенія, что можно и не знать чего-либо, можно быть лишеннымъ средства представить себѣ что-нибудь, но въ то же время признавать то или иное въ силу тѣхъ или другихъ основаній. Основанія-же къ признанію *пресуществленія* въ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа заключаются уже и въ словахъ г. Кирѣева о томъ, что въ ней подъ видами хлѣба и вина истинно, дѣйствительно и субстанціально присутствуютъ тѣло и кровь Спасителя. Съ другой стороны, если мы и не знаемъ существа этого тѣла и крови, если мы не въ состояніи представить его себѣ, изъ этого огнюдь не слѣдуетъ, будто не имѣемъ и не можемъ имѣть *никакого понятія* объ евхаристическомъ тѣлѣ Христа. Оппонентъ свидѣтельствуетъ о себѣ, что онъ признаетъ бытіе матеріи и духа <sup>1)</sup>. Но вѣдь онъ несомнѣнно усматриваетъ и какое-либо существенное различіе между ними. Въ противномъ случаѣ они сливались-бы и отождествлялись-бы въ его мышленіи и сознаніи, и онъ уже не могъ-бы говорить о нихъ, какъ о двухъ предметахъ бытія. А коль скоро онъ имѣетъ какое-либо понятіе о существенномъ различіи между матеріею и духомъ, то уже по этому одному долженъ признать, что возможно *нѣкоторое* понятіе и объ евхаристическомъ тѣлѣ Спасителя. Между тѣмъ, слова Божеств. откровенія о воскресшемъ тѣлѣ Богочеловѣка и о качествахъ воскресшихъ человѣческихъ тѣлъ даютъ новыя основанія для составленія нами *нѣкотораго* понятія о существенныхъ особенностяхъ евхаристическаго тѣла Христова. Выходитъ, что мой оппонентъ долженъ и на этомъ основаніи признать истинность православнаго ученія о пресуществленіи.

Однако, онъ прибѣгаетъ къ новому аргументу противъ этого ученія. Послѣднее соединяетъ-де въ себѣ странныя и взаимно исключаютія другъ друга понятія, говоря о субстан-

<sup>1)</sup> Ibid. Стран. 128.

ціяхъ, оказывающихся безъ акциденцій, и объ акциденціяхъ, оказывающихся безъ субстанцій <sup>1)</sup>). Профессоръ Ваттерихъ обстоятельнѣе формулируетъ подобнаго рода возраженіе противъ ученія о пресуществленіи. Хлѣбъ не долженъ, говоритъ онъ, терять своей сущности и переходить въ сущность тѣла и крови Христа. Если бы это происходило въ таинствѣ евхаристіи, то для матеріальнаго вкушенія, условливающаго собою всё дѣло (Іоан. VI, 55), не оставалось-бы ничего другого, кромѣ чуждыхъ своей сущности атрибутовъ. Допущеніе-же ядѣнія послѣднихъ, при отсутствіи въ нихъ сущности, представляется нелѣпостью. При отсутствіи субстанціи вѣдь не должны существовать и атрибуты. Думать объ этомъ иначе значитъ попираетъ и основной законъ нашего мышленія, а именно: законъ причинности. Признающіе, что субстанція хлѣба и вина пропадаетъ, уничтожается, кромѣ того, становятся въ непримиримое противорѣчіе какъ съ идеею творенія, не допускающей уничтоженія того, что создано Богомъ, такъ и съ наукою, гласящей, что во вселенной не пропадаетъ и не погибаетъ ни одного атома <sup>2)</sup>). Поэтому, нужно думать, что христіанинъ вкушаетъ тѣла и крови Христа съ непресущественными хлѣбомъ и виномъ и что Христосъ лишь соединяется съ такимъ хлѣбомъ и виномъ духовно и тѣлесно при неотдѣлимости тѣла Его отъ Его божества и души <sup>3)</sup>). Такому пониманію дѣла отнюдь не противорѣчитъ евангельское слово: *sic*, указывающее собственно на тѣло Христово, а не на хлѣбъ. Этимъ словомъ Спаситель обозначалъ лишь *содержимое* въ хлѣбѣ и винѣ, а о содержащемъ (т. е. о хлѣбѣ и винѣ), какъ объ очевидномъ, умолчалъ. Представляется вѣдь обычнымъ явленіемъ, что золото подается въ кошелекѣ, вино—въ бокалѣ или въ какомъ-нибудь другомъ сосудѣ, еиміамъ—въ кадилъницѣ и т. под. и что содержащее называется именемъ содержимаго <sup>4)</sup>). По поводу всего этого сперва сдѣлаю потребное *общее* замѣчаніе.

<sup>1)</sup> Ibid. Стран. 113 и друг. Кстати замѣчу. Хотя г. Кирѣвъ и жюрилъ меня за образную рѣчь (стран. 126), но и все-таки прибѣгаю къ ней, находя, что дѣлавшійся мнѣ упрекъ есть плодъ явнаго недомыслия ..

<sup>2)</sup> Стран. 33 въ сочиненіи Ваттериха: *Die Gegenwart des Herrn im heilig. Abendmahl*.

<sup>3)</sup> Ibid. Стран. 36 и 37.

<sup>4)</sup> Ibid. Стран. 47 и 48.



Допускать а) нисхождение воскресшаго и вознесшагося на небо тѣла Христова въ евхаристическіе хлѣбъ и вино и б) простое соединеніе Его съ послѣдними значить, какъ выше доказано мною, вступать въ непримиримое противорѣчіе не только съ Никеоцареградскимъ символомъ и съ утвержденнымъ на Халкидонскомъ соборѣ догматомъ о неизмѣнности свойствъ, принадлежащихъ соединеннымъ во Христѣ естествамъ, но и съ несомнѣннымъ ученіемъ церкви о пресуществленіи въ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господни. Пусть тутъ многое остается для насъ непонятнымъ и возбуждаетъ не мало разсудочныхъ или научныхъ недоумѣній. Изъ этого, однако, никакъ не выходитъ, будто мы должны становиться въ явную оппозицію по отношенію къ ученію церкви и къ постановленіямъ вселенскихъ соборовъ и выступать съ своимъ ученіемъ о таинствѣ евхаристіи. Вѣдь каждый благо-разумный человѣкъ долженъ понимать, что тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ *таинствами* какими-либо, неизбѣжно должно быть не мало такого, что не поддается нашему разумѣнію, и повидимому противорѣчить нашимъ основательнымъ соображеніямъ и знаніямъ. Даже въ доступной нашему наблюденію и познанію области бытія весьма много такого, чего мы рѣшительно не понимаемъ или не знаемъ. Возьмите хотя бы воду. Всякій порядочный семинаристъ или гимназистъ знаетъ, что она состоитъ изъ кислорода и водорода. Вѣдомо имъ и то, что кислородъ и водородъ обладаютъ газообразными и горючими свойствами. Но даже и ученый естествовѣдъ не знаетъ и не понимаетъ того, почему-же вода совсѣмъ не похожа на указанные элементы? Разсуждая отвлеченно, мы, повидимому, въ правѣ думать, что и вода должна горѣть, но въ дѣйствительности мы заливаемъ или тушимъ ею наши загорѣвшіеся дома. Нашъ знаменитый естествовѣдъ и хирургъ, Н. И. Пироговъ, указываетъ на цѣлый рядъ предметовъ и явленій изъ области неорганическаго и органическаго міра, въ которыхъ встрѣчаемся съ неразрѣшимыми загадками <sup>1)</sup>. Среди наблюдаемыхъ и изслѣдованныхъ натуралистами феноменовъ природы существуетъ не мало такихъ, которые, повидимому, явно

<sup>1)</sup> Стран. 61 и друг. въ *вз. Вопросахъ жизни* (дневникъ стар. врача).

*противорѣчатъ* уже *извѣстнымъ* законамъ ея и не поддаются никакимъ удовлетворительнымъ объясненіямъ, сколько ни стараются ученые разъяснить ихъ <sup>1)</sup>). Извѣстный англійскій натуралистъ, Э. Карпентеръ, въ своемъ сочиненіи: *Современная науки* приводитъ массу поразительныхъ, но безспорныхъ фактовъ въ доказательство того, какъ мало и плохо знаетъ наука окружающую насъ природу и самого человѣка, какихъ разнообразныхъ самопротиворѣчій и неустойчивостей преисполнено наше pseudo—знаніе и какъ повсюду безмѣрно много тайнъ для науки <sup>2)</sup>). Въ виду этого, что же удивительнаго въ томъ, если при нашихъ размышленіяхъ о таинствѣ свхаристіи встрѣчаемся не только съ *непостижимыми загадками*, но и съ чѣмъ-то такимъ, что *кажется противорѣчащимъ* тому или иному? Гдѣ величайшее изъ таинствъ, тамъ *неизбѣжна* непостижимость или загадочность. Въ противномъ случаѣ не было-бы мѣста вѣрѣ, а вмѣстѣ съ нею не было-бы мѣста и для религіозно-нравственной цѣнности нашихъ христіанскихъ убѣжденій и поступковъ. Что же касается противорѣчій ученія о пресуществленіи законамъ-ли нашего разума или чему-либо иному, то съ увѣренностью говорить объ этихъ противорѣчіяхъ нельзя уже и потому, что мы вѣдь не знаемъ и не можемъ знать, какой именно процессъ происходитъ при субстанціальномъ измѣненіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа. Мало того: быть можетъ, противорѣчія ученія о пресуществленіи тому или иному нашему соображенію и знанію усматриваются даже и потому только, что мы не хотимъ или не умѣемъ надлежаще вникнуть въ дѣло, о которомъ разсуждаемъ.

А это такъ и есть. Не постигаю, на какомъ недостаточномъ основаніи г. Кирѣевъ и проф. Ваттерихъ говорятъ, что въ таинствѣ евхаристіи существуютъ субстанции безъ акциденцій и акциденціи безъ субстанцій. Православное ученіе гласитъ, что мы подъ видами (акциденціями) хлѣба и вина вкушаемъ самаго существа тѣла и крови Богочеловѣка. Вникая

<sup>1)</sup> Стран. 624 и друг. въ книгѣ Джеонса: *Основы науки*.

<sup>2)</sup> Упомянутое сочиненіе переведено на русскій языкъ и вмѣстѣ съ предисловіемъ къ нему графа Л. Толстаго вошло въ составъ XV-й части *Сочиненій* послѣднего (пер. изд.).

въ подлинный смыслъ этихъ словъ, вынуждаемся признать здѣсь только одну субстанцію и соединенныя съ нею акциденціи хлѣба и вина. А если такъ, то въ православномъ ученіи нѣтъ того, что ему усвояютъ г. Кирѣевъ и проф. Ваттерихъ, т. е. нѣтъ субстанціи безъ акциденцій и акциденцій безъ субстанцій. Та нелѣпость, которую эти мудрецы усматриваютъ въ ученіи о пресуществленіи, существуетъ только въ ихъ фантазіи. Что касается того, что акциденціи у существа тѣла Христова въ евхаристіи временны, это ничего не говоритъ противъ православнаго ученія о ней: акциденціальное и вообще большей частію временно у предметовъ міра. Но, замѣтитъ, пожалуй, что у сущности тѣла Христова *чужія* акциденціи, т. е. такія, которыя присущи обыкновенно хлѣбу и вину, а слѣдовательно существо тѣла Христова остается безъ собственныхъ акциденцій. Предполагаемое возраженіе опровергается уже тѣмъ, что въ евхаристіи акциденціи хлѣба и вина *усвояются* чудеснымъ образомъ существу тѣла Христова, а слѣдовательно дѣлаются *собственными* его акциденціями.

Изъ то-же, что мы не постигаемъ, какъ происходитъ своего рода органическое усвоеніе акциденцій хлѣба и вина существомъ тѣла и крови Христа, никакъ не слѣдуетъ, будто не возможно и не происходитъ таковое усвоеніе. Тѣмъ болѣе не слѣдуетъ этого, что и въ обыкновенныхъ предметахъ этого міра мы, строго говоря, не знаемъ связи между сущностью и акциденціями. Приведу въ доказательство этого хоть два примѣра. Такъ, мы вовсе не вѣдаемъ того, какая связь между а) внутренними или существенными особенностями сѣмянъ березы и липы и б) всей акциденціальной стороною въ ихъ своеобразномъ ростѣ и строеніи. Мы не знаемъ связи между а) внутренней или существеннѣйшей особенностью нашего я и б) каждымъ изъ ея акциденцій или проявленій. Между тѣмъ, необходимо признаемъ какъ бытіе внутреннихъ или существеннѣйшихъ особенностей въ сѣмянахъ-ли березы и липы или въ себѣ самихъ, такъ и связь акциденціальной стороны въ развитіи и жизни упомянутыхъ сѣмянъ и насъ самихъ съ этими особенностями. Уже отсюда видно, что не имѣемъ достаточнаго основанія утверждать, будто акциденціальная сто-

рона хлѣба и вина никакъ не можетъ стать въ евхаристіи принадлежностью существа тѣла и крови Господнихъ. Вѣдь то, въ чемъ проявляется или обнаруживается вообще субстанція разныхъ предметовъ, способно иногда до крайности оразнообразиваться. Такъ, напримѣръ, то, что мы видимъ въ качествѣ воды, принимаетъ разныя формы и различныя качества. Оно является, при разныхъ обстоятельствахъ и условіяхъ, въ видѣ инея, льда, снѣга, облака, росы, паровъ. Почему-же сущности тѣла Христова, по чудесному дѣйствию Духа Святаго, не обнаружиться для насъ даже въ видахъ хлѣба и вина, какъ въ своихъ акциденціяхъ? Изъ евангельскаго повѣствованія мы знаемъ, что воскресшій Христосъ, являясь Своимъ ученикамъ, иногда не былъ узнаваемъ ими хотя *долго* бесѣдовалъ съ ними (Лук. XXIV, 13—31). Нѣтъ сомнѣнія, что въ этомъ случаѣ Спаситель благоволилъ явиться апостоламъ, по внѣшнему Своему виду, нѣсколько иначе, чѣмъ являлся имъ въ другое время, когда они *сразу* узнавали Его (Матѣ. XXVIII, 9). Тутъ существо воскресшаго тѣла Христа, очевидно, *мѣнялось* со стороны Своей *акциденціальности*, смотря по духовнымъ нуждамъ тѣхъ (Іоан. XX, 27), кому Онъ являлся. Духовныя-же нужды приступающихъ къ причастію тѣла и крови спасителя требуютъ того, чтобы мы принимали ихъ подъ видами (акциденціями) хлѣба и вина, какъ говоритъ объ этомъ *Православное исповѣданіе* на основаніи святоотеческаго ученія <sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ, ученіе о пресуществленіи св. даровъ вполне соответствуетъ тому безспорно вѣрному научно-философскому воззрѣнію, по которому какъ субстанція немислима безъ акциденцій, такъ немислимы и послѣднія безъ субстанцій. Отсюда видно и то, что въ таинствѣ евхаристіи предлагается вполне опредѣленный и реальный предметъ для вкушенія вѣрующими. Но что же дѣлается съ субстанціею хлѣба и вина? Неужели, въ самомъ дѣлѣ православное ученіе объ евхаристіи противорѣчитъ какъ идеѣ сотворенія міра Богомъ, такъ и наукѣ, гласящимъ-де о неуничтожимости матеріи?

Что касается идеи творенія, то ученіе о пресуществленіи

<sup>1)</sup> См. отвѣтъ на 107-й вопросъ въ 1-й части.

не противорѣчило-бы ей даже и въ томъ случаѣ, еслибы субстанція хлѣба и вина дѣйствительно уничтожалась. Вѣдь въ таинствѣ евхаристіи пресуществленіе совершается премудро-всемоющей силою самого Бога, а Онъ, коль скоро это требуется наивысшими въ мірѣ интересами, каковы суть религиозно-нравственные интересы, можетъ и уничтожить тѣ или другія частицы матеріи. Это уничтоженіе, конечно, нисколько не стояло-бы въ противорѣчій съ идеею творенія міра, ибо оно могло искони входить въ планы Творца и Промыслителя вселенной. Вѣроятно, это самое и имѣлъ въ виду знаменитый философъ, Лейбницъ, допускавшій и защищавшій пресуществленіе св. даровъ въ евхаристіи. Наука же не имѣетъ достаточнаго основанія оспаривать уничтоженіе какихъ-либо частицъ матеріи. Производимые натуралистами химическіе опыты свидѣтельствуютъ *только* о томъ, что *въ предѣлахъ этихъ опытовъ* не исчезаетъ никакой элементъ матеріи и вновь не появляется <sup>1)</sup>. Но *зоравомыслящіе* натуралисты не станутъ утверждать того, будто во вселенной вообще никогда не исчезали или вновь никогда не появлялись элементы матеріи. Представители естествознанія вѣдь не исчисляли и не въ состояніи исчислить количества матеріи во вселенной. Положимъ, результатомъ исчезновенія или привожденія элементовъ матеріи должно-бы быть измѣненіе движенія во вселенной, но вѣдь и это движеніе не извѣстно намъ во *всей* своей полнотѣ <sup>2)</sup>. Изъ понятія-же о матеріи никакъ не вытекаетъ мысль о неуничтожаемости ея. Коль скоро она отнюдь не безначальна,—а думать такъ требуется не вѣроученіемъ только христіанскимъ, но и здравой философіею и наукою,—то она и уничтожима, если это угодно Творцу ея. Значитъ, натуралисты, по всему этому, не въ правѣ отвергать возможность уничтоженія Богомъ субстанціи хлѣба и вина въ таинствѣ евхаристіи, тѣмъ болѣе, что Господь можетъ, вмѣсто погибшихъ элементовъ матеріи, вызывать къ бытію новыя ея элементы. Между тѣмъ еще вопросъ: ведетъ-ли ученіе о пресуществленіи къ мысли объ уничтоженіи субстанціи хлѣба и вина въ ехва-

<sup>1)</sup> Стран. 111 въ сочиненія Навиля: *Ложка Гипотезы*.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 102.

ристiи? Изъ того, что эта субстанція, по православному ученiю, превращается въ субстанцію тѣла и крови Спасителя, вовсе еще не слѣдуетъ само собою, что первая изъ этихъ субстанцій непременно уничтожается. По премудро-всемоущему дѣйствию Духа Святаго она, оставляя хлѣбъ и вино, вполне можетъ сохраниться и перейти въ сочетанiе лишь съ какими-нибудь иными, болѣе или менѣе родственными съ нею, формами или видами матеріальнаго бытія. Такъ можно думать тѣмъ болѣе, что, по ученiю православной церкви, мы не знаемъ и не въ состоянiи знать, какъ именно совершается Духомъ Святымъ пресуществленіе св. даровъ въ таинствѣ еucharистiи. Вполнѣ допустимо, что въ еucharистiи субстанція хлѣба и вина лишь перемѣняется чудеснымъ образомъ на субстанцію тѣла и крови Христа или замѣняется послѣднею.

Уже сказаннымъ мною подрывается всё то искусственное и произвольное толкованіе словъ Спасителя объ этомъ таинствѣ <sup>1)</sup>, которое, единственно для оправданiя своего превратнаго взгляда на образъ присутствiя Христа въ еucharистiи, дозволилъ себѣ проф. Ваттерихъ, совершенно пренебрегшій какъ обязательнымъ для богослова комментированiемъ тѣхъ-же словъ отцами и учителями церкви, такъ и ея ученiемъ объ упомянутомъ таинствѣ. Насколько искусственъ и произволенъ экзегезисъ г. Ваттериха, видно уже и изъ объясненiя имъ словъ Спасителя: *сие есть тѣло Мое; сія есть кровь Моя*. Эти слова, взятыя въ связи съ контекстомъ, съ логической принудительностью ведутъ къ той мысли, что хлѣбъ и вино пресуществились въ тѣло и кровь Христа и что Онъ только вслѣдствіе этого назвалъ хлѣбъ и вино тѣломъ и кровью Своими. Между тѣмъ, если бы было правильно, предложенное Ваттерихомъ, пониманіе ученiя Спасителя объ еucharистiи, то въ Евангелiи значилось-бы: „вотъ хлѣбъ и вино съ тѣломъ и кровью Моими“. Ничего не говоритъ въ пользу лжетолкованiя, предложеннаго старокатолическимъ богословомъ, ссылка его на то, что мы иногда называемъ содержащее именемъ содержаимаго. Это бываетъ вѣдь только тогда, когда тотъ, которому

<sup>1)</sup> Толкованіе словъ Христа объ еucharистiи сдѣлано мною на 91—108 страницахъ моего *Ответа профессору Мишо*.

мы, подавая наприм. стаканъ, наполненный чаемъ, говоримъ: *вотъ чай; кушайте*, не только очень хорошо знаетъ, но нерѣдко и прямо видитъ, что ему подается именно чай и при томъ въ такомъ-то стаканѣ или въ такой-то чашкѣ. Во всякомъ случаѣ угощаемый чаемъ безусловно и издавна знаетъ, что чай подается непременно въ какомъ-нибудь сосудѣ и иначе не можетъ быть поданъ. Однако, и онъ сразу затруднится допустить, чтобы ему подавался именно чай, еслибы хозяйка дома налила его въ *никогда* неупотребляющійся и даже *неудобный* для чая сосудъ и при этомъ только сказала: *вотъ чай; кушайте*. Могъ-ли же Спаситель, подавая ученикамъ Своимъ хлѣбъ и чашу съ виномъ, сказать *только* слѣдующее: *сїе есть тѣло Мое; сїа есть кровь Моя*? Вѣдь никогда и никто въ мірѣ дотогѣ не думалъ даже, а не только что не видалъ и не зналъ, что тѣло подается въ хлѣбѣ, а кровь—въ винѣ. Поэтому, Христосъ уже для устраненія естественныхъ и неизбежныхъ недоумѣній въ апостолахъ непременно сказалъ-бы: „въ этомъ хлѣбѣ есть *и* тѣло Мое; въ этомъ винѣ есть *и* кровь Моя“, коль скоро Онъ лишь соединилъ-бы Свое тѣло и Свою кровь съ *непресуществленными* хлѣбомъ и виномъ. Но и эти слова Спасителя не устранили-бы *всѣхъ* недоумѣній, какія невольно возникли-бы при этомъ даже въ апостолахъ. Если Христосъ только *соединилъ* Свои тѣло и кровь съ *непресуществленными* хлѣбомъ и виномъ, то апостоламъ естественно должна была придти мысль, что въ хлѣбѣ они *увидятъ или на вкусъ ощутятъ* тѣло, а въ винѣ—кровь. Эта мысль *не могла* возникнуть и, конечно, *не возникла* въ нихъ только потому, что вообще въ словахъ Христа объ евхаристіи и въ частности въ словахъ: *сїе есть тѣло Мое; сїа есть кровь Моя*, равно какъ въ молитвенномъ обращеніи Его къ Отцу небесному и въ благословеніи хлѣба и вина, предшествовавшихъ раздаянію „тѣла и крови“, апостолы видѣли ясное указаніе на *пресуществленіе* хлѣба и вина въ тѣло и кровь своего Божественнаго Учителя, само собою устраняющее всякое ожиданіе какъ-либо ощущать нашими внѣшними чувствами *существо* этого тѣла и этой крови.

Противорѣча буквѣ и смыслу евангельскихъ словъ о таин-

ствѣ евхаристіи, мысль г. Ваттериха и его единомышленниковъ о соединеніи прославленнаго тѣла Христова въ евхаристіи съ *непресуществленными* хлѣбомъ и виномъ является и сама по себѣ явной нелѣпостью <sup>1)</sup>. Она *неизбѣжно* узаконяетъ собою какое-нибудь изъ слѣдующихъ двухъ одинаково *безсмысленныхъ* заключеній: а) или то, что тѣло Христа *только* существомъ своимъ соединяется съ непресуществленными хлѣбомъ и виномъ и слѣдовательно является субстанціею безъ акциденцій, а это самъ г. Ваттерихъ призналъ нелѣпостью, б) или существо тѣла Христова присутствуетъ въ евхаристіи и съ своими акциденціями наряду съ акциденціями хлѣба и вина. Если въ первомъ случаѣ имѣются двѣ субстанціи, изъ которыхъ одна безъ всякихъ акциденцій, то въ послѣднемъ случаѣ акциденціями существа тѣла Господняго должны-бы быть мускулы, кости, нервы и прочее, а не иное что-нибудь, совершенно неподлежащее нашему чувственному воспріятію. Въѣдъ акциденціи тѣла Христа, являясь въ нашемъ *чувственномъ* мірѣ наряду съ *грубо-чувственными* акциденціями хлѣба и вина, *могутъ* быть *только* такими, съ *какими* акциденціями Своего воскресшаго и преображеннаго тѣла предстоятъ Спаситель предъ сомнѣвавшимся апостоломъ Ѳомою и съ какими вообще *являясь* Своимъ ученикамъ. Не распространяюсь уже о противорѣчіи съ основными законами нашего разума той мысли, будто въ *одномъ* и томъ-же *матеріальномъ* предметѣ заключаются *два* матеріальныхъ субстанціи. Таковыхъ-то вопіющихъ нелѣпостей преисполнено мнѣніе проф. Ваттериха и его единомышленниковъ о томъ, будто въ евхаристіи прославленное тѣло Христа соединяется съ *непресуществленными* хлѣбомъ и виномъ. Между тѣмъ, это „безсмысленное“ мнѣніе г. Ваттерихъ усиливается навязать не только папѣ Геласію 1-му, Θεодориту Кирскому, Кириллу Александрійскому и Іоанну Златоусту, но и самому Господу нашему Іисусу Христу. Такой образъ дѣйствій проф. Ваттериха является уже прямо *кощунствомъ*, немислимымъ въ христіанинѣ не по имени только.

Послѣ всего, сказаннаго мною въ защиту православнаго

<sup>1)</sup> Такое и подобныя ему выраженія Ваттерихъ употребляетъ по отношенію къ ученію о пресуществленіи (стран. 84 и друг.) безъ *всякихъ* разумныхъ основаній.



ученія объ евхаристіи и въ опроверженіе ложнаго ученія о ней, можно-бы и не касаться того, что говоритъ г. Кирѣевъ противъ понятія и слова: пресуществленіе съ якобы философской точки зрѣнія. Тѣмъ болѣе можно-бы было обойти эту сторону дѣла, что до извѣстной степени я касался ея, а, съ другой стороны, оппонентъ или повторяетъ уже опровергнутое мною въ моемъ *Отвѣтъ профессору Мишо*, или же въ якобы новыхъ возраженіяхъ обнаруживаетъ, какъ и прежде, *неспособность* сколько-нибудь здраво судить о философскихъ вопросахъ и разбираться въ нихъ, если не лукавить онъ. Однакоже, приходится, къ прискорбію, сказать хоть нѣсколько словъ и объ этой сторонѣ предмета во избѣжаніе упрековъ въ невниманіи къ „мудрованіямъ“ оппонента, представляющимся ему, вѣроятно, имѣющими нѣкоторое значеніе.

Онъ продолжаетъ настаивать на томъ, будто споръ о пресуществленіи есть не богословскій, а философскій споръ, такъ какъ-де самое понятіе о субстанціи есть исключительно философское понятіе <sup>1)</sup>. Ошибочность этого мнѣнія видна уже и изъ слѣдующаго. Никто изъ отцовъ и учителей церкви, защищавшихъ *богооткровенное* ученіе объ *единосущіи* Сына Божія съ Богомъ—Отцомъ, не считалъ спора между ними и еретиками объ *этомъ* предметѣ философскимъ споромъ, хотя понятіе и слово: *субстанція* прямо входили сюда. Вселенская церковь, формулировавшая и исповѣдающая *единосущіе* Сына съ Отцомъ, признавала и признаетъ ученіе объ *этомъ* *единосущіи* не философскимъ, а *богооткровенно-церковнымъ* ученіемъ. Между тѣмъ, съ точки зрѣнія г. Кирѣева, оно собственно философское ученіе, ибо понятіе и слово: *сущность* или *субстанція* встрѣчаются и трактуются и въ философскихъ сочиненіяхъ. Оппонентъ, очевидно, или неспособенъ, или не хочетъ понять той простой истины, что если на *этомъ* основаніи считать споры и ученіе объ *единосущіи* между Лицами Пресв. Троицы собственно философскими, тогда не только въ православно-догматическомъ, но и въ православно-этическомъ ученіи *вообще* не останется *богооткровеннаго* или *церковнаго* элемента. Дѣло—въ томъ, что философія или уже выступала,

<sup>1)</sup> Стран. 120 въ 7 кн. *Христ. Читенія* за 1899 г.

или можетъ выступить съ своимъ воззрѣніемъ на предметы православно-догматическаго и православно-этическаго ученія. Коль скоро станемъ послѣдовательно проводить наивный или лукавый взглядъ оппонента, то придется „зачеркнуть“ или прекратить *всякое* богословствованіе, ибо въ него неизбѣжно такъ или иначе привносится философствованіе. Уже та явная нелѣпость, къ которой ведетъ мнѣніе, будто споръ о пресуществленіи есть не богословскій, а философскій споръ, свидѣлствуетъ о нелѣпости и самаго этого мнѣнія. Послѣднее и дѣйствительно *нелѣпно* въ *высшей* степени.

Въ особенности Кантъ неопровержимо доказалъ, что понятіе: *сущность* (субстанція), какъ и понятіе: *причина* и другія подобныя *этимъ* понятія, есть *всеобщее* и *необходимое* понятіе нашего разума, или всеобщая и необходимая форма нашего мышленія, не откуда-нибудь совнѣ и случайно привзошедшая въ нашъ духъ и не путемъ опытныхъ изслѣдованій или разсудочныхъ соображеній добытая людьми, но *отъ природы* пресущая *всѣмъ* имъ <sup>1)</sup>. Коль скоро-же понятіе: *сущность* есть всеобщее и необходимое понятіе, то ясно, что оно, подобно напримѣръ понятіямъ: *причина*, *качество* и т. д., отнюдь не есть принадлежность или достояніе только философіи, но есть необходимая и законная принадлежность и религіознаго или богословскаго мышленія. Послѣдняго рода мышленіе имѣетъ *всѣ* права, съ *своей* особенной точки зрѣнія, примѣнять и *не можетъ* не примѣнять понятія: *сущность* тамъ, гдѣ оно требуется предметомъ рѣчи. А такъ какъ понятіемъ: *субстанція* само собою предполагается и понятіе: *акциденція*, и одно безъ другаго не мыслимо, то послѣднее понятіе не только умѣстно, но и неизбѣжно въ религіозномъ или богословскомъ мышле-

<sup>1)</sup> Отсюда „хихиканье“ г. Кирѣева надъ тѣмъ, что не отказываю не только образованнымъ людямъ, но даже и разсудительнымъ крестьянамъ въ болѣе или менѣе ясномъ понятіи о существенномъ (субстанціальномъ) и несущественномъ (акциденціальномъ), есть зная насмѣшка оппонента не мало мною, а *только* надъ *нимъ* самимъ (страницы 120 и друг. въ 7 кн. *Христ. Ученія* за 1899 годъ). Уже одинъ фактъ осмѣиванія меня г. Кирѣевымъ за указанную мою мысль есть *наилучшее* и *неоспоримое* доказательство того, что онъ *ничего* не понимаетъ въ *философскихъ* вопросахъ и *не способенъ* обсуждать *ихъ*, хотя и дерзаетъ оспаривать православное ученіе о пресуществленіи во имя и философіи. Печальное явленіе!....

ніи. Коль скоро-же понятія: *субстанція* и *акциденція* составляютъ естественное и неизбежное достояніе этого мышленія, то и понятіе: *пресуществленіе* является даже спеціально религіознымъ или богословскимъ понятіемъ. Вѣдь именно слова Свящ. писанія объ евхаристіи неизбежно приводятъ разсудительнаго и безпристрастнаго человѣка къ мысли о пресуществленіи въ ней хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа. А что дѣйствительно мысль эта заключается въ словахъ Новаго завѣта объ евхаристіи, въ этомъ окончательно удостовѣряетъ *всякаго* христіанина православная церковь, придающая ученію о пресуществленіи догматическое или общеобязательное значеніе. Съ философской точки зрѣнія христіанинъ не долженъ отвергать этого богооткровенно-церковнаго ученія, хотябы оно и *казалось* неудобопріемлемымъ съ указанной точки зрѣнія. Вѣдь *философія*, какъ продуктъ ограниченнаго и притомъ способнаго къ заблужденіямъ человѣческаго разума, *не должна* быть, въ мнѣніи христіанина, *критеріемъ* истинности или неистинности богооткровенно-церковнаго ученія. Не странно ли же, что г. Кирѣевъ поступаетъ какъ разъ наоборотъ, нарочито объявляя вопросъ о пресуществленіи не богословскимъ, а философскимъ, и оспаривая ученіе о пресуществленіи и съ философской точки зрѣнія? Но уже не странно только, а *вмѣстѣ и весьма предосудительно*, что онъ хочетъ во что бы то ни стало *принудить* философію отвергать православное ученіе о пресуществленіи, хотя вообще философія несклонна дѣлать этого. Особенно въ моемъ *Отвѣтѣ профессору Мишо* я привелъ *никѣмъ* изъ оппонентовъ неопровергнутыя и *не могущія* быть опровергнутыми доказательства того, что, съ одной стороны, многіе философы учатъ о разныхъ субстанціяхъ во вселенной и тѣмъ самымъ говорятъ о возможности перехода одной субстанции въ другую по дѣйствию Абсолютной субстанции, Бога, а, съ другой, одинъ изъ знаменитѣйшихъ философовъ, Лейбницъ, даже защищалъ ученіе о пресуществленіи въ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа.

Вмѣсто того, чтобы или честно принять это ученіе, или-же основательно опровергнуть мою неоднократную ссылку на то,

что философія—не критерій истинности или неистинности богооткровенно-церковнаго ученія объ евхаристіи и что многіе философы косвенно или прямо высказывались въ пользу этого ученія, г. Кирѣевъ продолжаетъ *клеветать* на философію, всячески усиливаясь расположить своихъ читателей къ мысли, будто упомянутое ученіе—абсурдъ съ философской точки зрѣнія. При этомъ оппонентъ не соображаетъ даже и того, что, сколько бы онъ не упражнялся въ придумываніи якобы философскихъ возраженій противъ пресуществленія, они останутся напраснымъ и комическимъ словоизверженіемъ, пока онъ не совершитъ *невозможнаго* подвига,—не опровергнетъ указанной мной *безусловно вѣрной* ссылки <sup>1)</sup>. Что якобы философскія возраженія оппонента суть дѣйствительно напрасное и комическое словоизверженіе, это станетъ еще болѣе очевиднымъ изъ дальнѣйшаго разбора ихъ.

„Я утверждалъ и утверждаю, говорить о себѣ оппонентъ, что для того, чтобы понять, что значить *трансубстанція*, нужно знать, что такое субстанція, а объ этомъ, утверждаю я, мы *едвали* можемъ имѣть какое-либо опредѣленное понятіе“ <sup>2)</sup>. Замѣчательно здѣсь это: „едвали“! Этимъ словомъ оппонентъ выражаетъ мысль, что, *пожалуй*, мы уже имѣемъ опредѣленное понятіе о субстанціи. А коль скоро самъ оппонентъ не рѣшается *прямо* утверждать того, будто мы не имѣемъ такого понятія, то уже этимъ однимъ онъ разрушаетъ всю свою, приведенную выше мною, аргументацію противъ ученія о пресуществленіи. Но г. Кирѣевъ не только не утверждаетъ прямо, но и *не долженъ* утверждать, будто мы (т. е. *всѣ* разсудительные и нѣсколько свѣдущіе люди) не имѣемъ опредѣленнаго понятія о томъ, что такое—субстанція. Въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо сказано, что подъ субстанціею *всѣ* философы и вообще сколько-нибудь мыслящіе люди разумѣютъ *то, что* въ предметъ служитъ постояннымъ и неизмѣннымъ, пока онъ существуетъ, носителемъ всѣхъ его свойствъ и всего, въ чемъ и какъ онъ проявляетъ себя, а подъ акциденціями

<sup>1)</sup> Несомнѣнно, г. Кирѣевъ сознаетъ это самъ, но двоедушничаетъ и противится истинѣ....

<sup>2)</sup> Стран. 120 въ 7 кн. *Христ. Читат.* за 1899 г.

разумѣются эти свойства и разнообразныя обнаруженія или проявленія предмета. Подъ пресущественіемъ-же разумѣется перемѣна въ предметѣ одной субстанціи на другую. Такъ опредѣляется понятіе о пресущественіи и старокатолическими богословами <sup>1)</sup>. Справедливость сказаннаго мною о томъ, какія понятія соединяются людьми съ словами: *субстанція и пресущественіе*, признана и *моимъ оппонентомъ*, а это неопровержимо доказывается тѣмъ, что онъ не только не опровергъ моихъ словъ, но даже и неупомянулъ объ нихъ изъ опасенія разоблачить свое лукавство предъ читателями. Лукавство-же это онъ дозволилъ себѣ, кромѣ завѣреній въ томъ, будто мы едвали можемъ имѣть опредѣленное понятіе о субстанціи, и въ слѣдующихъ словахъ. Для обыкновеннаго разговора, говоритъ г. Кирѣевъ, слова субстанція и т. п. имѣютъ нѣкоторое общепринятое значеніе, достаточное для обмѣна мыслей, но дѣло становится инымъ, когда нужно дать отчетъ въ ихъ точномъ философскомъ значеніи. Тутъ и нѣмецкій философъ запнется, и потому требуется объяснить съ достаточной ясностью, что такое субстанція съ акциденціями. Я, продолжаетъ о себѣ оппонентъ, ссылаясь на нѣкоторыхъ философовъ, отрицающихъ возможность понять, что такое субстанція, или, какъ Кантъ, отрицающихъ реальность субстанціи. Спрашивается: какимъ-же образомъ могутъ препираться о такой якобы простой вещи, какъ субстанція, даже великаны мысли, каковъ Кантъ?

Всего этого набора праздныхъ словъ не было-бы въ *Послѣднемъ ответѣ* мнѣ со стороны г. Кирѣева, если бы онъ лукаво не скрылъ отъ своихъ читателей сказаннаго мною о смыслѣ слова: субстанція въ моемъ *Отвѣтѣ профессору Мишо*. Въ этомъ случаѣ я былъ-бы освобожденъ отъ лишней и скучной обязанности доказывать, что дважды два—четыре. Теперь-же приходится разбирать наборъ словъ, лукаво сдѣланный г. Кирѣевымъ. Эти его слова могли-бы имѣть смыслъ, еслибы онъ указалъ хоть на одного философа, который-бы имѣлъ иное понятіе о субстанціи, чѣмъ какое изложено мною. Увѣреніе оппонента, будто онъ даже поименовалъ такихъ философовъ, которые, будто бы, отрицали возможность понять, что

<sup>1)</sup> Стран. 138, 153 и др. въ *Отвѣтѣ* моемъ г-ну Мишо.

такое субстанція, есть, *конечно*, преднамѣренная ложь. Онъ не только не поименовалъ, но и *не* въ состояніи назвать хоть одного философа, который-бы высказалъ такую *глупость*, какъ отрицаніе возможности понять, чтò значить субстанція, чтò такое-она. Слово: субстанція, какъ и слова: причина, качество, единство, множественность и т. под., выражаетъ всеобщее и необходимое понятіе или категорическое понятіе. Тутъ резногласіе между здравомыслящими людьми не только не встрѣчалось, но и *невозможно* по самому существу дѣла. Полагаю, что даже г. Кирѣевъ, для своихъ партійныхъ цѣлей продолжающій увѣрять въ непонятности того, чтò такое—субстанція, на самомъ дѣлѣ хорошо знаетъ, чтò собственно разумѣется подъ нею. А если ошибаюсь, то пусть онъ хоть теперь дастъ себѣ трудъ поразмыслить, чтò такое субстанція. Сдѣлавъ это, онъ самъ станетъ разумѣть подъ субстанціею *то самое*, чтò разумѣютъ подъ нею *все* здравомыслящіе люди. Вѣдь онъ не можетъ отрицать того, что существуютъ тѣ или другія явленія и измѣненія въ насъ самихъ и въ предметахъ окружающаго насъ міра. А коль скоро это такъ, то онъ долженъ признать и то, что въ основѣ этихъ явленій и измѣненій должно лежать нѣчто такое, на чемъ они такъ сказаться держатся и чего обнаруженіемъ служатъ, но чтò само по себѣ остается неизмѣннымъ. Вѣдь было-бы уже явной странностью думать, будто существуютъ лишь явленія и измѣненія безъ реальнаго ихъ носителя. Коль скоро явленіе выражающееся въ предметахъ міра разнообразными измѣненіями или перемѣнами, не есть явленіе *чего нибудь*, то *все* въ этомъ мірѣ превратится въ безконечный рядъ *однихъ* явленій, а это чудовищный абсурдъ. Тогда оппонентъ долженъ отвергнуть бытіе и самого Бога <sup>1)</sup>. А если все это безспорно, то и г. Кирѣевъ долженъ имѣть тоже самое понятіе о субстанціи, какое указано мною.

Увѣреніе г. Кирѣева, будто Кантъ отвергалъ „реальность субстанцій“, есть плодъ или незнанія дѣла, или лукаваго умы-

<sup>1)</sup> Кстати замѣчу, что если въ Богѣ неизмѣнны атрибуты (всевѣденіе, всемогущество, благость и т. д.), то по отношенію къ міру Онъ различно проявляетъ Себя въ нихъ....

сла. Въ моихъ трудахъ по старокатолическому вопросу указывался тотъ безспорный фактъ, что Кантъ признаетъ бытіе Бога, безсмертіе души человѣческой и т. д., а слѣдовательно и *реальность* ихъ субстанцій. Указывалось-же мною и на то, что Кантъ учитъ о „вещи въ себѣ“ (*res an sich*) и такимъ образомъ прямо признаетъ *реальность* субстанцій. А поелику всё это *известно* г. Кирѣну уже изъ моихъ трудовъ по старокатолическому вопросу, то остаётся думать, что онъ для своихъ партійныхъ цѣлей умышленно лжесвидѣтельствуетъ на Канта. Послѣдній препирался вовсе не о томъ, на что указываетъ оппонентъ съ цѣлю, какъ можно больше, уронить въ мнѣніи читателей православное ученіе о пресуществленіи.

Философы разныхъ направленій различно понимаютъ не значеніе слова: субстанція, а различно думаютъ о томъ, что собственно нужно признать въ мірѣ, на дѣлѣ, за субстанцію или за субстанціи. Имѣя въ виду эту мою мысль, высказанную въ *Отвѣтъ* моему профессору Мишо, оппонентъ выступилъ противъ ней съ слѣдующимъ *наивнымъ* возраженіемъ. Если понятіе: субстанція просто, ясно, неподлежитъ спору, говоритъ оппонентъ, то должно быть просто, ясно, безспорно и слово ему соотвѣтствующее. Но коль скоро такіе мудрецы, какъ Спиноза, Кантъ, Гегель, тщетно стараются додуматься до того, что собственно на дѣлѣ *то*, о чёмъ они размышляютъ, коль скоро они не могутъ столкнуться, что должно быть признано субстанціею, то ясно, что и *предметъ*, о которомъ идетъ рѣчь, не поддается точному опредѣленію и подлежитъ спору. А если это такъ, то и *слово*, придуманное для его выраженія, не поддается точному опредѣленію <sup>1)</sup>. Вотъ съ какого рода аргументомъ выступилъ оппонентъ противъ моихъ словъ о томъ, что философы спорятъ не о значеніи и смыслѣ слова: субстанція, а о томъ, что именно въ мірѣ нужно признать за субстанцію или за субстанціи.

Для доказательства того, что это возраженіе проистекаетъ изъ явнаго непониманія дѣла, прибѣгну сперва къ примѣру. Быть можетъ, хоть при его помощи оппонентъ мой, наконецъ, уразумѣетъ и усвоитъ *азбучную* истину философіи. Вѣроятно,

<sup>1)</sup> Стран. 127 въ 7 кв. *Христ. чтенія* за 1899 г.

и ему извѣстно, что понятіе: *причина* есть категорическое-же понятіе, выражаемое на русскомъ языкѣ тѣмъ-же словомъ. А такъ какъ указанное понятіе—одна изъ категорій нашего разсудка, то, значить, оно есть *самое общее* понятіе, обнимающее собою *всѣ* возможные виды *причинной* связи. Сама по себѣ категорія причины не только не указываетъ, но и *не должна* указывать, *что* именно въ дѣйствительности, въ мірѣ, служить причиною того или другого предмета и явленія. Между тѣмъ, всё это нисколько не мѣшаетъ слову и понятію: *причина* быть вполне ясными со стороны ихъ смысла и значенія. Позволяю себѣ думать, что и оппонентъ мой знаетъ смыслъ и значеніе слова и понятія: *причины* и не допускаетъ по отношенію къ нимъ разногласія между людьми. Тѣмъ не менѣе возможно разногласіе между читателями касательно, напри- мѣръ, того, по какой причинѣ г. Кирѣевъ отвергаетъ опредѣленность и общепризнанность значенія слова и понятія: *субстанція*. Одни могутъ думать, что онъ дѣлаетъ это единственно вслѣдствіе желанія какъ-нибудь оправдать отрицательное его отношеніе къ православному ученію о пресуществленіи. Другіе могутъ думать, что онъ дѣлаетъ это наивно, по недомыслию, вслѣдствіе неспособности разбираться въ философскихъ вопросахъ. Третьи могутъ думать, что онъ дѣлаетъ это вслѣдствіе самолюбія, побуждающаго его выставить себя предъ читателями побѣдителемъ „профессора и доктора богословія въ печатномъ спорѣ“ <sup>1)</sup>. Какая бы изъ этихъ причинъ ни оказалась вѣрною, значеніе слова и понятія: *причина* остается яснымъ и одинаковымъ. Сказанное мною о причинѣ безусловно приложимо и къ субстанціи. То обстоятельство, что философы различныхъ направленій разногласятъ между собою въ томъ, какая или какія субстанціи существуютъ въ дѣйствительности, ни малѣйшимъ образомъ не говоритъ о неясности и вѣрности значенія слова и понятія: субстанція. Что ни признавали бы различные философы за реальную субстанцію или за реальныя субстанціи, тѣмъ не менѣе философы придаютъ слову и понятію: субстанція одно и то же значеніе, одинъ и тотъ же смыслъ. Будучи *самымъ общимъ* понятіемъ, понятіе и соотвѣт-

<sup>1)</sup> Не даромъ-же онъ часто указываетъ на мое докторство....



ствующее ему слово: субстанція приложимы къ какимъ угодно субстанціямъ, признаваемымъ философами за реальныя. Отсюда видно, что когда идетъ рѣчь о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа въ таинствѣ евхаристіи, слово и понятіе: субстанція имѣютъ и здѣсь строго-опредѣленный и ясный, а отнюдь не спорный смыслъ. Въ приложеніи же, съ одной стороны, къ хлѣбу и вину, а, съ другой, къ тѣлу и крови Богочеловѣка, упомянутыя слово и понятіе выражаютъ уже не вообще мысль о какой-то невѣдомой, хотя и предполагаемой, субстанціи, но объ *опредѣленныхъ* субстанціяхъ, существующихъ въ *дѣйствительности*, по ученію Божеств. откровенія и церкви Христовой, и превращающихся, по дѣйствію Духа Святаго, одна въ другую въ таинствѣ евхаристіи. Съ философской точки зрѣнія тутъ возможенъ споръ не о томъ, на что наивно указываетъ оппонентъ, а о томъ только, дѣйствительно-ли субстанція хлѣба и вина отлична отъ субстанціи тѣла и крови Христа. Но мною уже достаточно доказано, во-первыхъ, то, что приговоръ философовъ здѣсь не можетъ быть рѣшающимъ дѣло, а, во-вторыхъ, что ученіе многихъ изъ философовъ-же вполне благопріятно вселенско-церковному или православному догмату о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Богочеловѣка. Эти мои слова являются достаточнымъ отвѣтомъ и на замѣчаніе г. Кирѣева, что, быть можетъ, философами будетъ признана „одна міровая субстанція“ и что даже теперь многіе ученые думаютъ такъ <sup>1)</sup>. Но и не зависимо отъ сказаннаго мною замѣчаніе г. Кирѣева не можетъ служить сколько-нибудь резоннымъ возраженіемъ противъ ученія о пресуществленіи. Что же изъ того слѣдуетъ, что многіе ученые теперь допускаютъ только одну міровую субстанцію и что современемъ, быть можетъ, всѣ философы будутъ думать такъ? Истина вѣдь не опредѣляется большинствомъ голосовъ. Хотя бы и все остальное человѣчество признавало лишь одну міровую субстанцію, противоположное этому мнѣніе нѣсколькихъ человѣкъ будетъ истиннымъ по вполне достаточнымъ основаніямъ, а мнѣніе почти всего человѣчества—заблужденіемъ, особенно если не будетъ допускаемо имъ, что одна и

<sup>1)</sup> Стран. 120 и 121 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

также субстанція почему-либо становится *качественно* различною въ *качественно* различныхъ существахъ и предметахъ міра. А коль скоро это допускается, то *своего* рода пресуществованіе становится мыслимымъ и тогда.

Но, быть можетъ, дѣйствительныя или объективно существующія субстанціи не познаваемы, а потому съ философской точки зрѣнія не имѣемъ права говорить и о субстанціяхъ какъ хлѣба и вина, такъ и тѣла Христова, а равно и о пресуществленіи. Такъ и думаетъ г. Кирѣевъ. Но чѣмъ-же и какъ доказываетъ онъ рѣшительную непознаваемость всяческихъ субстанцій? Вынуждаюсь сказать, что и въ этомъ случаѣ онъ разсуждаетъ пренаивно, хотя и весьма самоувѣренно. Не обращая *никакого* вниманія на свидѣтельства Бож. откровенія и церковнаго преданія о разныхъ субстанціяхъ въ мірѣ, онъ въ свое оправданіе снова приводитъ слова Спира о томъ, что наше познаніе субстанцій лишено *безусловно-объективной* истинности, и при этомъ замѣчаетъ, будто слова Спира „*ничуть не обличаютъ*“ его <sup>1)</sup>. Еще-бы! Развѣ можетъ кто-нибудь или что-нибудь обличить г. Кирѣева и остальныхъ моихъ оппонентовъ въ *ихъ* собственномъ мнѣніи, при томъ печатно заявляемомъ? Для нихъ и дважды пять будетъ не десять, и болѣе или меньше, при ихъ рабской или слѣпой приверженности къ своему предвзятому воззрѣнію на евхаристію и при ихъ чисто-фанатической непріязни къ православному ученію о пресуществленіи. Для людей-же безпристрастныхъ и разсудительныхъ до очевидности ясно, что коль скоро Спиръ не допускаетъ только безусловно-объективной истинности въ нашемъ познаваніи субстанцій, а *условно-объективную* истинность ясно признаетъ, то тѣмъ самымъ онъ прямо высказывается за возможность познанія субстанцій. А поелику, по словамъ самого Божеств. откровенія, человекъ познаетъ и *все* не абсолютно, каковое познаніе свойственно лишь Богу (Дан. II, 22; Римл. IV, 17 и друг.), а *условно* (I Кор. XIII, 12), то и нельзя желать наилучшаго *опроверженія* мысли о рѣшительной непознаваемости субстанцій, чѣмъ какое заключается въ словахъ Спира, приведенныхъ самимъ-же г.

<sup>1)</sup> Ibid. сгран. 121.

Кирѣевымъ. Последняго остается лишь поблагодарить за это. Не доказываетъ рѣшительной непознаваемости субстанціи и ссылка оппонента на Канта, говорящаго-де, что „чистыя категоріи, въ томъ числѣ и категорія субстанціи, сами по себѣ не имѣютъ *реальнаго* значенія“ <sup>1)</sup>. Ссылка эта прежде всего свидѣтельствуетъ о *непониманіи* г. Кирѣевымъ взглядовъ Канта и отсюда объ его *неумѣнн* передавать эти взгляды. Непостижимо, объ отрицаніи Кантомъ какого именно *реальнаго* значенія категорій говорить оппонентъ? Что сами по себѣ категоріи имѣютъ реальное значеніе, *въ нашемъ мышленіи* и не могутъ не имѣть такого значенія, это не требуетъ и разъясненія. Не хотѣлъ-ли оппонентъ сказать, что, по взгляду Канта, категоріи суть не болѣе, какъ субъективныя формы свойственнаго чековѣку разсудочнаго познанія и не имѣютъ чего-либо соотвѣтствующаго имъ въ объективной дѣйствительности? Если и такъ, то ссылка на Канта всетаки не доказываетъ рѣшительной непознаваемости субстанцій. Кто внимательно изучалъ философію Канта и понимаетъ ее, тому извѣстно, что *самой по себѣ* теоріею этого философа еще не дается прямого и неизбежнаго основанія для того, чтобы съ рѣшительностью отвергать возможность соотвѣтствія категорическихъ понятій съ дѣйствительнымъ бытіемъ. А если лично и склонялся Кантъ къ порицанію этой возможности, то чрезъ то впадалъ въ противорѣчіе съ основнымъ принципомъ собственной-же философіи. Не зная вещей самихъ въ себѣ и законовъ ихъ бытія, человекъ не имѣетъ, по Канту, вѣрнаго своей теоріи, никакого права говорить о невозможности соотвѣтствія категорическихъ понятій этимъ вещамъ въ себѣ (субстанціямъ) и ихъ законамъ. За возможность-же и даже за дѣйствительность этого соотвѣтствія—замѣчу,—ручается не то только, что общечеловѣческое сознание признаетъ ту и другую и что отрицаніе ихъ превращаетъ *все* наше познаніе въ напрасную и жалкую *фигцію*, въ *бредъ* своего рода, но и то, что виновникъ бытія людей, каковымъ и Кантъ признавалъ Бога, не ради-же этой фикціи, не для этого бреда далъ людямъ такую духовную природу, по которой

<sup>1)</sup> Ibid.

категорическія понятія составляютъ всеобщую и необходимую принадлежность послѣдней. Но независимо отъ этого нужно сказать, что философія исчерпывается однимъ Кантомъ. Было и есть не мало крупныхъ мыслителей, признававшихъ и признающихъ нѣкоторую познаваемость субстанцій. Главное же дѣло—въ томъ, что само Божеств. откровеніе не только указываетъ на бытіе различныхъ субстанцій въ мірѣ (Мате. X, 28; 1 Кор. XV, 39—40 и друг.), но и даётъ намъ возможности для насъ понятія о нихъ, конечно, не въ философскихъ и не въ научныхъ какихъ-либо опредѣленіяхъ и формулахъ. Значить, и съ этой стороны возраженія противъ ученія о пресуществленіи вовсе не имѣютъ усвояемыхъ имъ г. Кирѣвымъ силы и значенія.

Всѣмъ, сказаннымъ мною касательно православнаго ученія о таинствѣ евхаристіи, еще болѣе и всестороннѣе подтверждается истинность и основательность изложенныхъ мною въ *Отвѣтъ профессору Мишо* и воспроизведенныхъ въ началѣ четвертой главы настоящаго моего труда трехъ тезисовъ. Къ нимъ не излишне присоединить и то, что ученіе православной церкви о пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа нашего Іисуса не только есть исконное и всегдашнее богооткровенно-церковное ученіе, но и совпадаетъ вполне съ истинными и законными требованіями нашего разума <sup>1)</sup>. А что касается воззрѣнія на евхаристію, принадлежащаго старокатоликамъ и отстаиваемаго моими оппонентами, то оно не только противорѣчитъ исконному и всегдашнему богооткровенно-церковному ученію о ней, но и рѣзко расходится съ нѣкоторыми весьма важными вѣроопредѣленіями вселенскихъ соборовъ, заключаетъ въ себѣ внутреннія противорѣчія и представляется весьма несостоятельнымъ даже и съ точки зрѣнія здравыхъ и неизмѣнныхъ требованій разума.

---

Окончивъ настоящій мой трудъ, позволяю себѣ думать что онъ вполне оправдываетъ своимъ содержаніемъ и подтверд-

<sup>1)</sup> Насколько и филиоквистическое мнѣніе является *неразумнымъ*, это довольно обстоятельно раскрыто въ моей статьѣ: *Иезуитскія апологіи филиоквистическаго ученія*, напечатанной въ 4 и 5 книжкахъ журнала: *Вѣра и Церковь* за 1900 годъ.

ждаетъ умѣстность и законность заглавія, даннаго ему мною. Поистинѣ *только* фальшивящее упрямство является причиною того, что мои оппоненты и ихъ единомышленники отстаиваютъ филиоквистическое мнѣніе и не соглашаются принять и исповѣдывать православное ученіе о пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь нашего Спасителя.

Только фальшивящее упрямство служитъ причиною и того завѣренія со стороны г. Кирѣева, будто усматриваю догматическія разности между православнымъ и старокатолическимъ ученіями тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ и будто бы я и при томъ произвольно ставлю преграды къ возсоединенію старокатоликовъ съ православной церковью <sup>1)</sup>. Какъ изъ сказаннаго мною въ предшествующихъ четырехъ трудахъ моихъ по старокатолическому вопросу, такъ и изъ изложеннаго мною въ настоящемъ моемъ трудѣ, каждый изъ безпристрастныхъ читателей, надѣюсь, ясно видитъ, что въ вопросахъ о Filioque и пресуществленіи существуетъ безспорная *чисто-догматическая* разность между православіемъ и старокатоличествомъ. Г. Кирѣевъ и въ статьѣ, напечатанной имъ въ *Новомъ времени* отъ 20 апрѣля 1900 г., увѣряетъ читающую публику, будто старокатолицизмъ истиненъ, вѣренъ православію перваго тысячелѣтія <sup>2)</sup>. Говоря это, онъ, очевидно, упрямо продолжаетъ, *вопреки дѣйствительности*, считать православнымъ и старокатолическое ученіе по вопросамъ о Filioque и пресуществленіи. Что старокатолики по вопросу о Filioque не хотятъ совсѣмъ сойти съ ложной римскокатолической почвы, а по вопросу объ евхаристіи стоятъ на худшей, пожалуй, чѣмъ лютеранская, почвѣ, это до такой степени ясно, что мои оппоненты доселѣ не могли и вообще не могутъ резонно опровергнуть этого. Еслибы я былъ не правъ, указывая и доказывая чисто-догматическое различіе въ этомъ отношеніи между православіемъ и старокатолицизмомъ, мои оппоненты давно-бы фундаментально обличили меня и не стали бы прибѣгать къ *предосудительнымъ* приемамъ въ полемикѣ и затуманивать или извращать истинное положеніе

<sup>1)</sup> Стран. 136 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Какъ будто теперешнее православіе иное!?!

дѣла. Они, очевидно, сознають внутренно правоту мою, но не хотятъ открыто сознаться въ этомъ и упорно предпочитаютъ свои предвзятія воззрѣнія безспорнымъ истинамъ православія по вопросамъ о Filioque и пресуществленіи.

Отсюда само собою слѣдуетъ, что вовсе не я ставлю преграды присоединенію старокатоликовъ къ православной церкви, а сами они воздвигли и всё больше и больше укрѣпляютъ эти преграды своей упорной приверженностью къ несомнѣннымъ заблужденіямъ и наращеніемъ послѣднихъ. Весьма повинны въ этомъ воздвиженіи и укрѣпленіи преградъ къ соединенію старокатоликовъ съ православной церковью а) русскіе единомышленники ихъ и апологеты ихъ заблужденій, какъ-то Русскій богословъ безъ имени и въ особенности г. Кирѣевъ, б) отечественные духовные журналы, дававшіе и дающіе мѣсто антиправославнымъ статьямъ г. Кирѣева безъ указанія на ихъ антиправославіе, и в) свѣтскія періодическія изданія, открыто становившіяся, какъ напримѣръ *Русскій трудъ*, на сторону г. Кирѣева и старокатолическихъ претензій. Своимъ, систематическимъ заступничествомъ за старокатолическія заблужденія и своей безпокойной агитаціею въ пользу ихъ *особенно* г. Кирѣевъ болѣе и болѣе отдалялъ старокатоликовъ отъ вступленія въ каноническое общеніе съ православной церковью, выдавая ихъ безспорныя заблужденія или за терпимыя православіемъ или за вполнѣ, якобы, православныя истины и тѣмъ располагая старокатоликовъ даже къ наибольшей притязательности. Будучи недостаточно знакомы съ православіемъ, старокатолики не могли и не могутъ не придавать значенія тому обстоятельству, что нѣкоторые сыны православной церкви не только раздѣляютъ ихъ заблужденія, но и печатаютъ даже на страницахъ *духовныхъ* русскихъ журналовъ апологіи въ пользу этихъ заблужденій, сочувственно встрѣчаемыя и нѣкоторыми изъ свѣтскихъ журналовъ и газетъ. Въ виду всего этого легко могла возникнуть и укрѣпиться въ старокатоликахъ даже та мысль, что ученіе русской церкви по вопросамъ о Filioque и пресуществленіи, пожалуй, дѣйствительно благопріятно ихъ собственнымъ воззрѣніямъ и что русскіе богословы, противники этихъ воззрѣній, суть какіе-то рутинеры или люди партіи. Во всякомъ слу-

чаѣ обнаружившееся между сынами русской церкви разногласіе по указаннымъ вопросамъ никакъ не могло поощрять старокатоликовъ къ отказу отъ ихъ заблужденій, какъ не можетъ поощрять къ этому и англиканъ. Извѣстно, что послѣдніе уже указываютъ на это разногласіе, какъ на прецедентъ, не располагающій къ сближенію съ православной церковію и къ усвоенію ея ученія, и посмѣиваются надъ нашими „претензіями“ обратить ихъ въ православіе, начинающее представляться имъ очень эластичнымъ, благодаря агитаціи г. Кирѣева и К°. Старокатолики-же, какъ видно уже изъ послѣдняго отвѣта Роттердамской комиссіи, въ ученіи о таинствѣ евхаристіи зашли дальше прежняго по пути уклоненія отъ чистоты православія и въ сущности ниспровергаютъ *все* богооткровенно-церковное ученіе о ней, а слѣдовательно лишь расширили, подняли и углубили преграду къ соединенію съ православной церковью. Нѣтъ сомнѣнія, что всему этому значительно содѣйствовалъ *особенно* г. Кирѣевъ, который не постѣснился приписать мнѣ то, въ чемъ повиненъ только онъ съ своими единомышленниками и пособниками.

Вмѣсто того, чтобы „сваливать“ собственныя вины на другихъ, повинныхъ лишь въ томъ, что не желаютъ и не могутъ продавать дорогаго православія ни за какія „чечевичныя похлебки“ того или иного рода, мой оппонентъ гораздо лучше поступилъ бы если бы, наконецъ, созналъ вредъ, причиняемый старокатоликамъ и православной церкви его назойливой агитаціею въ пользу старокатолическихъ заблужденій, прекратилъ эту агитацію и перешелъ въ ряды искреннихъ исповѣдниковъ *всею* православно-догматическаго ученія. Черезъ это онъ, съ одной стороны, пересталъ-бы участвовать въ поддержкѣ и укрѣпленіи той преграды, которая стоитъ на пути къ каноническому общенію старокатоликовъ съ православной церковію, а, съ другой, освободилъ-бы себя отъ великой нравственной отвѣтственности предъ Верховнымъ Главою церкви за то, что препятствовалъ осуществленію Его священнаго желанія и чаянія, да „будетъ одно стадо и одинъ Пастырь“ (Іоан. X, 16).

*Профессоръ А. Гусевъ.*

---

*Опечатка.* Въ № 13 за н. г. (на стран. 45, строка 12 сверху) напечатано: *въ церковь Христову*, надобно читать: *въ кровь Христову*.

## Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви въ сѣверо-западномъ краѣ.

(Продолженіе \*).

### VI.

Правительственный надзоръ за дѣятельностью ксендзовъ, о введеніи котораго заботился Муравьевъ, особенно являлся необходимымъ въ предупрежденіе множества совращеній православныхъ въ католицизмъ. Они начинались съ того момента, когда ксендзъ появлялся среди православнаго населенія: быть такъ близко къ матеріалу для своей дѣятельности и не воспользоваться такимъ удобнымъ случаемъ ксендзъ не могъ по своему воспитанію и направленію. Въ селахъ онъ дѣйствовалъ обыкновенно совмѣстно съ помѣщикомъ и способы совращенія были такъ разнообразны, что ихъ трудно подвести подъ опредѣленные рубрики. Каждый ксендзъ и помѣщикъ дѣйствовали сообразно съ мѣстными условіями и обстоятельствами, проявляя изумительную изобрѣтательность. Сплоченные и воодушевленные одной идеей, они мало расходились въ средствахъ, прибѣгая къ обману, хитрости, насилію, при чемъ панъ дѣйствовалъ преимущественно силою матеріальною, давя крестьянина крѣпостничествомъ и рублемъ, а ксендзъ, не гнушаясь и этихъ мѣръ, старался дѣйствовать на умъ и сердце народа, постоянно внушая ему, что католическая вѣра есть истинная, увѣряя съ клятвою, что крестившихся въ православіи и крестившихъ своихъ дѣтей ждутъ мученія ада. При

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 13.



такихъ способахъ совращенія большею частью совершались незамѣтно, мирнымъ путемъ. Этому не мало способствовало то обстоятельство, что православная церковь была бѣдна и часто отдалена, или построена помѣщикомъ въ такой неудобной мѣстности, куда зимою и добраться-то было трудно. А рядомъ—великолѣпный костелъ, органъ, богатый и ласковый ксендзъ, всегда готовый съ паномъ помочь тому, кто не враждебенъ костелу. Нужна-ли была крестьянину земля, лѣсъ, отбывалась-ли бирщина или такъ называемый гвалтъ (работа сверхъ барщины),—вся тяжесть его падала на хлопковъ православныхъ, тогда какъ католикъ и приверженный православный къ костелу пользовались льготами. Такое матеріальное угнетеніе православныхъ, приводившее часто къ ихъ обѣдненію, замѣтное матеріальное преимущество и довольство католиковъ въ сравненіи съ православными служило сильнымъ импульсомъ для послѣднихъ къ принятію латинства. Если прибавить малоразвитость престололюдина, не такъ давно вышедшаго изъ унии и въ большинствѣ считавшаго себя болѣе близкимъ къ латинству, чѣмъ къ православію, то не трудно догадаться, куда склонялся онъ при нѣкоторыхъ понужденіяхъ и обѣщаніяхъ. Привыкнувъ посѣщать костелъ, бывшій униатъ шелъ къ ксендзу на исповѣдь, а потомъ по нуждѣ обращался къ нему и за другими духовными требами, на примѣръ, при крещеніи, бракосочетаніи, послѣ чего онъ числился уже католикомъ и вписывался въ костельныя метрическія книги. Это было прямое нарушеніе неоднократно подтвержденныхъ русскихъ законовъ, очень точно и ясно опредѣлявшихъ предосторожности въ отношеніи лицъ священнаго сана къ иновѣрцамъ, особенно при совершеніи крещенія и такъ называемыхъ смѣшанныхъ браковъ <sup>1)</sup>. Въ предупрежденіе часто бывавшихъ при этомъ совращеній, въ 1864 году ми-

<sup>1)</sup> С. З. Х т., I разд. 2 отд. 28 ст. § 2, ст. 67. То-же предусмотрѣно римскими каноническими правилами: по постановленіямъ Тридентскаго собора бракъ долженъ быть совершаемымъ приходскимъ священникомъ, или другимъ съ разрѣшенія Епископа и по отношенію къ лицамъ, не имѣющимъ осѣдлости, должно быть особенно осторожными и допускать ихъ вѣнчаніе не прежде, какъ кураты сдѣлаютъ тщательное изслѣдованіе, донесутъ о нихъ епископу, который дастъ разрѣшеніе. А. В. Г. Т. 1864 г. № 1327.

нистръ внутреннихъ дѣлъ, по проекту князя Васильчикова, предложилъ на усмотрѣніе М. Н. Муравьева такую строгую мѣру, чтобы на всякій отдѣльный случай крещенія требовать метрическую выписъ о родителяхъ крещаемого и письменное завѣреніе отъ воспріемниковъ, что ни одинъ изъ родителей крещаемого не исповѣдуетъ православной вѣры <sup>1)</sup>. М. Н. Муравьевъ нашель эту мѣру „неудобоисполнимою“ и предложилъ предписать мѣстнымъ гражданскимъ начальникамъ „строго наблюдать за дѣйствіями ксендзовъ и въ случаѣ обнаруженія съ ихъ стороны злоупотребленія въ дѣлѣ вѣнчанія православныхъ и крещенія ихъ дѣтей тотчасъ подвергать взысканію и облагать ихъ штрафомъ, какъ самымъ правильнымъ и дѣйствительнымъ по опыту средствомъ къ искорененію зла“ <sup>2)</sup>. Это порученіе гражданскому начальству охраны православной паствы имѣло свою невыгодную сторону, но оно, какъ мы увидимъ ниже, вызывалось потребностями времени, съ чѣмъ согласился и митрополитъ Іосифъ, оставивъ однако за духовенствомъ инициативу въ этомъ дѣлѣ <sup>3)</sup>. Благодаря совмѣстному надзору свѣтской и духовной власти за ксендзами, въ 1864 году случаи новыхъ совращеній очень уменьшились, но за то начались многочисленныя разбирательства о совратившихся въ прежнее время, о чемъ будетъ сказано послѣ.

Важной мѣрою М. Н. Муравьева, направленной противъ исключительности римско-католическаго духовенства съ цѣлью подчиненія его общему контролю и строю государства, было его распоряженіе относительно официального языка. Начиная съ 1860 года римско-католическія консисторіи, а за ними и все приходское духовенство сѣверо-западнаго края, слѣдуя примѣру С.-Петербургской римско-католической коллегіи, вопреки закону 1836 года, начали вести всю официальную переписку и даже метрическія книги на польскомъ языкѣ. Цир-

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1327, л. 1. Муравьевъ не одобрялъ женитьбы русскихъ на полькахъ, почему рекомендовалъ губернаторамъ отпускать чиновниковъ на продолжительные сроки въ Великороссію и помогать матеріально при женитьбѣ таихъ. Музей М. Н. М.—въ. № 87.

<sup>2)</sup> Тамъ-же. л. 23.

<sup>3)</sup> Архивъ Литовской дух. консисторіи 1865 г. № 1271 отъ 15 февраля.

куляромъ М. Н. Муравьева подтверждено вести переписку и выдавать метрики исключительно на русскоѣ языкѣ <sup>1)</sup>).

## VII.

Подчиняя государственному надзору внѣшнюю жизнь римско-католической церкви, М. Н. Муравьевъ старался подчинить тому-же и ея внутренній строй. Въ рукахъ римско-католическаго духовенства главнѣйшими и наиболѣе недоступными для посторонняго глаза орудіями пропаганды были: школа, конфессіональ и каеэдра. Но и ихъ вліяніе на православное населеніе мудрыми мѣрами М. Н. Муравьева частью было ограничено, а частью совсѣмъ парализовано. Такъ, школьное дѣло было совсѣмъ изъято изъ рукъ ксендзовъ и безъ дозволенія училищнаго начальства запрещено обучать крестьянъ всѣмъ, кромѣ лицъ православнаго духовенства <sup>2)</sup>. Народныя училища приказано строить близъ православныхъ церквей, а устроенныя уже помѣщенія переводить въ зданія, сосѣднія съ православными храмами <sup>3)</sup>. Учебный азыкъ и учебники въ школахъ введены русскіе, за распространеніе ксендзами среди православныхъ крестьянъ польской грамоты и польскихъ катихизисовъ назначенъ арестъ и штрафъ отъ 200 до 300 рублей.

Относительно римско-католической проповѣди, имѣвшей всегда большое вліяніе на народъ, подтверждены законоположенія 1852 и 1853 годовъ, по которымъ разрѣшалось произносить только тѣ проповѣди, которыя напечатаны съ разрѣшенія римско-католическаго духовнаго начальства (напр., Бялобжецкаго и Филиппецкаго), проповѣди-же собственнаго сочиненія ксендзамъ дозволено произносить послѣ цензуры отвѣтственнаго духовнаго лица <sup>4)</sup>. За проповѣдь учрежденъ былъ строгій надзоръ, и мы встрѣчаемъ нѣсколько случаевъ ареста и штрафовъ за нарушеніе приведенныхъ распоряженій <sup>5)</sup>. вмѣстѣ съ проповѣдями была введена строгая цензура

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1865 г. № 1423.

<sup>2)</sup> Циркуляръ 1 января 1864 г.

<sup>3)</sup> Циркуляръ 9 января 1864 г.

<sup>4)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1360.

<sup>5)</sup> Тамъ-же. 1865 г. № 1406 и др.

и за всѣми римско-католическими сочиненіями и календарями, издаваемыми римско-католическимъ духовенствомъ для народа <sup>1)</sup>.

Труднѣе было проникнуть въ тайну конфессіонала, но вліяніе его было ограничено тѣмъ, что начальникъ края вновь разрѣшилъ базары и торги въ воскресные дни, когда преимущественно и собирался народъ въ костелъ и шелъ къ ксендзамъ на исповѣдь. Понимая значеніе въ жизни народа воскресныхъ дней, ксендзы въ 1860 году добились закрытія торговъ, ярмарокъ и базаровъ подъ предлогомъ доставленія сельскому населенію возможности участвовать при богослуженіи и пользоваться вліяніемъ своихъ пастырей. Но уже въ слѣдующемъ году сказались нѣкоторыя неудобства этого запрещенія, почему воротились къ прежнему порядку, который, благодаря вліянію римско-католическаго духовенства и польской администраціи края, былъ восстановленъ только въ нѣкоторыхъ мѣстахъ. М. Н. Муравьевъ сдѣлалъ его повсемѣстнымъ, какъ мѣру временную, вызванную политическимъ состояніемъ края <sup>2)</sup>.

Въ предупрежденіе пропагандической дѣятельности ксендзовъ и совращеній, М. Н. Муравьевъ старался устранить случаи и ограничить самую возможность соприкосновенія ихъ съ православнымъ населеніемъ. Такъ, строго запрещенъ былъ выѣздъ ксендзамъ за предѣлы ихъ приходовъ и всякое, безъ дозволенія гражданскаго начальства, празднопатательство <sup>3)</sup>. Подъ страхомъ штрафа въ 25 рублей запрещено монашествующему и бѣлому римско-католическому духовенству держать православную прислугу <sup>4)</sup>, что практиковалось ими въ цѣляхъ прозелитизма, не смотря на существующія узаконенія. Запрещены были всѣ общества (трезвости, венцентинокъ и др.), организованныя римско-католическимъ духовенствомъ подъ видомъ улучшенія народной нравственности и благотворительности для удобствъ своей пропагандической дѣятельности <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Тамъ-же. № 1543.

<sup>2)</sup> А. В. Г. Г. 1865 г. № 1433. Циркуляръ, вызванный письмомъ архіепископа мѣнскаго Михаила о закрытіи воскресныхъ базаровъ и конфиденціальное объясненіе ему о несвоевременности этого.

<sup>3)</sup> Тамъ-же. Царк. 11 іюля 1864 г.

<sup>4)</sup> Сводъ Законовъ XIV т. ст. 105. А. В. Г. Г. 1865 г. № 1387.

<sup>5)</sup> А. В. Г. Г. 1865 г. № 2367.

Бъ сожалѣнію ему не удалось довести до конца дѣла о закрытіи костельныхъ братствъ, доселѣ продолжающихъ свою пагубную пропаганду.

Чтобы укрѣпить въ сознаниі населенія убѣжденіе, что сѣверо-западный край—страна католическая—ксендзы старались о возможно широкомъ распространеніи католической символики: по ихъ вліянію въ селахъ, усадьбахъ, на перекресткахъ дорогъ и поляхъ ставились во множествѣ католическія статуи и кресты, имѣвшіе во время мятежа особое условное значеніе <sup>1)</sup>. Распоряженіемъ начальника края отъ 8 августа 1864 года впредь постановка ихъ внѣ костеловъ была запрещена безъ особаго на всякій случай разрѣшенія начальства. Когда ксендзы по поводу этого распоряженія начали давать народу своеобразное толкованіе и даже для возмущенія народа воспрещали ставить надгробные кресты, то М. Н. Муравьевъ приказалъ слѣдить за ксендзами, распространяющими такія превратныя толкованія и запрещенія. Въ сентябрѣ по поводу того-же распоряженія и чрезчуръ ревностнаго исполненія народа чинами полиціи, также запрещавшими постановку крестовъ на кладбищахъ, М. Н. Муравьевъ издалъ другой циркуляръ, которымъ выяснилъ, что означенное запрещеніе касается тѣхъ крестовъ и изображеній, которые воздвигаются римско-католическимъ духовенствомъ въ видахъ польской пропаганды.

### VIII.

Наконецъ, М. Н. Муравьевъ сдѣлалъ попытку проникнуть въ самое сердце латино-польскаго ксендзовства—въ римско-католическія духовныя семинаріи. Ихъ въ 1863 году было три: Виленская, Могилево-Минская и Тельшевская. Хотя количество учащихся въ нихъ было строго опредѣлено закономъ, но въ данное время оно далеко превысило норму, такъ что по показаніямъ 1864 года въ Минско-Могилевской семи-

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1288. Окрашенный красною краскою крестъ и поставленный при околицѣ или усадьбѣ служилъ для повстанцевъ знакомъ, что они найдутъ тамъ сочувствіе и радушный пріемъ. Въ другихъ мѣстахъ кресты ставились на мѣстахъ, назначенныхъ для сбора шаяекъ, или служили напоминаніемъ политическихъ событій.

наріи было 93 (вмѣсто узаконныхъ 55) воспитанника, въ Виленской 61, въ Тельшевской 60, а всего 214. Но не столько было важно число воспитанниковъ, не соотвѣтствовавшее потребностямъ римско-католическаго населенія, сколько самое направленіе римско-католическихъ семинарій. По своему учебному строю онѣ напоминали средневѣковыя схоластическія школы съ іезуитской закваской и политическимъ направленіемъ. Полонизованный составъ преподавателей, изъ которыхъ нѣкоторые были арестованы и сосланы въ началѣ мятежа <sup>1)</sup>, польскій языкъ, схоластическое преподаваніе при іезуитскомъ строѣ проводили въ душу семинаристовъ полонизмъ, какъ религіозно-политическую доктрину, основнымъ догматомъ которой были нетерпимость къ схизматикамъ и ненависть къ москалямъ. Если прибавить къ этому преимущественно шляхетскій составъ учащихся, хорошее обезпеченіе ихъ отъ казны, тратившей ежегодно на римско-католическія семинаріи до 60,000 рублей, недоступность ихъ для правительственнаго надзора и непосредственное руководство такихъ бискуповъ, какъ Красинскій, Вайткевичъ, Волончевскій, то будетъ неудивительно, что многіе семинаристы ушли въ мятежныя шайки, а кончившіе уже курсъ ксендзы проявляли тотъ политическій и религіозный фанатизмъ, о которомъ мы говорили раньше. Хорошо понимая, что духъ и направленіе ксендзовъ получается въ семинаріяхъ, М. Н. Муравьевъ рядомъ распоряженій старался располячить ихъ, дать иное направленіе воспитанію будущихъ служителей алтаря. Онъ прежде всего потребовалъ введенія узаконенной нормы воспитанниковъ, затѣмъ, согласно съ существующими законоположеніями, воспретилъ принимать молодыхъ людей на испытаніяхъ въ семинаріи безъ разрѣшенія губернаторовъ <sup>2)</sup>, учрежденъ былъ правительственный надзоръ за назначеніемъ учителей, за ученіемъ и надлежащими по-

<sup>1)</sup> Воспитанники Минской римско-католической дух. семинаріи были захвачены въ шайкахъ Лясковскаго и Свѣтоторжickaго, преданы суду и сосланы на поселеніе. А. В. Г. Г. 1864 г. № 1515. Въ августѣ 1863 г. былъ судимъ за участіе въ мятежѣ и сосланъ инспекторъ римско-католической виленской семинаріи Ливинскій (тамъ-же № 1309), въ 1864 г. за проявленія религіознаго фанатизма уволень Здановичъ (№ 1557).

<sup>2)</sup> Тамъ-же. Предписано на основаніи С. З. IX. 331, отъ 19 мая 1864 года.

рядками <sup>1)</sup>, при чемъ даже увольненіе въ отпускъ воспитанниковъ изъ семинаріи допускалось не иначе, какъ съ разрѣшенія губернатора <sup>2)</sup>. Важнѣйшимъ нововведеніемъ въ учебную часть римско-католическихъ семинарій было распоряженіе начальника края, „чтобы обученіе русскому языку въ семинаріяхъ не ограничивалось только одними классными упражненіями, какъ письменными, такъ и изустными, но чтобы по окончаніи курса воспитанники знали этотъ языкъ основательно и излагали свободно на немъ ученіе вѣры католическому населенію этого края, принадлежащему къ семьѣ русскаго народа <sup>3)</sup>. Желая удалить всякую тенденціозность въ направленіи учащихся, воспитывавшую въ нихъ ненависть ко всему русскому и православному, начальникъ края передалъ на просмотръ существующіе учебники, при чемъ нѣкоторые изъ нихъ были изъяты изъ употребленія и введены новые <sup>4)</sup>. Чтобы начатое подъ вліяніемъ этихъ распоряженій перевоспитаніе римско-католическихъ семинаристовъ не было парализовано Варшавской римскокатолической академіей, М. Н. Муравьевъ запретилъ епископу виленскому отпускать туда воспитанниковъ, предоставляя имъ получать высшее образованіе въ Петербургской римско-католической духовной академіи <sup>5)</sup>.

## IX.

Кромѣ костеловъ и ксендзовъ врагами православія и ревностными распространителями латино-польской пропаганды въ Сѣверо-западномъ краѣ были римско-католическіе монастыри. Несмотря на закрытіе большей половины ихъ послѣ мятежа 1831 года и уменьшеніе въ послѣдующее время, въ 1863 году ихъ было 33 мужскихъ и женскихъ, поглощавшихъ изъ казны ежегодно около 100,000 рублей. Такое количество римско-

<sup>1)</sup> Циркуляръ 11 іюля 1864 г. А. В. Г. Г. 1865 г. № 1772.

<sup>2)</sup> А. В. Г. Г. 1865 г. № 1478. Этотъ порядокъ продолжался до 1872 года.

<sup>3)</sup> Тамъ-же. 1863 г. № 825.

<sup>4)</sup> Напримѣръ, учебникъ по общей исторіи Здановича, исторія католической церкви Делерта и географія Давіаля (№ 1742) и др. Циркуляры М. Н. М. 27 мая 1864 года и 31 января 1865 г. Введенъ учебникъ по Богословію Стаевича (№ 1633), объявленъ конкурсъ на учебникъ по русской исторіи (№ 1672).

<sup>5)</sup> А. В. Г. Г. 1865 г. № 785.

католическихъ монастырей совершенно не соответствовало нормѣ монашествующихъ и числу римско-католиковъ, сравнительно съ числомъ православныхъ. Напримѣръ, въ Минской губерніи на 183,000 католическаго населенія обоего пола было 10 монастырей съ 155 монашествующими и съ жалованьемъ отъ казны 24,675 руб., тогда какъ на 760,000 православнаго населенія той-же губерніи было 6 православныхъ монастырей съ окладомъ отъ казны въ 11,395 рублей <sup>1)</sup>. Кромѣ этой ненормальности, несогласной съ существующими узаконеніями и положеніемъ господствующей религіи въ краѣ, римско-католическіе монастыри являлись элементомъ очень вреднымъ для церкви и государства. Сожалѣя, какъ и все римско-католическое духовенство, о своихъ утерянныхъ льготахъ въ рѣчи Посполитой, монашествующіе всѣхъ орденовъ представляли собою постоянную оппозицію русскому правительству и вмѣстѣ русской церкви; при чемъ дѣйствія ихъ были еще болѣе скрыты и недоступны наблюденію, чѣмъ ксендзовъ, особенно въ монастыряхъ женскихъ, проявившихъ необыкновенный фанатизмъ во время мятежа, когда у нихъ находили склады оружія и тайныя типографіи, а иногда и цѣлыя толпы подозрительныхъ людей, проживавшихъ безъ видовъ, въ качествѣ прислуги, родственниковъ и т. п. Въ мирное время римско-католическій монастырь служилъ очагомъ латино-польской пропаганды, привлекая къ своимъ святынямъ (а онѣ были въ каждомъ монастырѣ) богомольцевъ, часто православныхъ, поддерживая тайныя польскія школы и распространяя католическія изданія. Кромѣ того монашествующіе имѣли обычай подъ видомъ богомолій странствовать по селамъ и проживать у богатыхъ помѣщиковъ въ качествѣ „директоровъ совѣсти“, при чемъ отъ нечего дѣлать оказывали вредное вліяніе на религіозную совѣсть дворян и окрестнаго православнаго населенія <sup>2)</sup>. Не ограничиваясь земедьною собственностью, пожер-

<sup>1)</sup> Въ 1864 г. въ Виленской римско-католической епархіи было 8 монастырей съ окладомъ 36.000 руб.; въ Тельшевской—12 съ окладомъ 27.250; въ Минской—10 съ окладомъ 24,765; въ Могилевской—3 съ окладомъ 7.450. А. В. Г. Г. 1864 г. № 1364, 1288.

<sup>2)</sup> Донесеніе минскаго губернатора. А. В. Г. Г. 1864 г. № 1288.



твованными капиталами и щедротами доброхотныхъ дателей, нѣкоторые р.-к. монастыри с.-з. края въ 1862 году чрезъ губернскія правленія успѣли выхлопотать для себя участки изъ казенныхъ лѣсныхъ дачъ разныхъ величинъ (отъ 30—150 десятинъ). Постановленіе объ отпускѣ ихъ уже было сдѣлано въ министерствѣ государственныхъ имуществъ, но объявленію его воспротивился М. Н. Муравьевъ, заявивъ, что р.-к. монастыри, „какъ гнѣздилища латино-польской пропаганды и корень мятежей, нуждаются не въ заботахъ о нихъ правительства, а въ закрытіи“. Последнее было имъ проведено въ 1864 году, когда по разслѣдованіи слѣдственной комиссіи закрыто 20 монастырей, участіе которыхъ въ мятежъ было доказано и два монастыря по недостаточному числу въ нихъ монашествующихъ <sup>1)</sup>, при чемъ недвижимыя имущества первыхъ были конфискованы, а послѣднихъ переданы римско-католическому епархіальному управленію. Изъ оставшихся монастырей выведены были всѣ лица, проживавшія въ нихъ безъ разрѣшенія гражданской власти, и на будущее время пребываніе въ монастырѣ лицъ не штатныхъ было строго воспрещено <sup>2)</sup>, а для занятія штатныхъ вакансій установлено всякій разъ испрашивать разрѣшенія министра внутреннихъ дѣлъ. За исполненіемъ этихъ предписаній слѣдили строго, и всякое стремленіе римско-католической епархіальной власти къ незаконному увеличенію числа монашествующихъ строго наказывалось <sup>3)</sup>. Въ 1864 г. М. Н. Муравьевъ поднялъ старый вопросъ о подчиненіи орденскихъ монаховъ епископской власти, согласно обѣщанію, сдѣланному папою Піемъ VI еще въ 1843 году <sup>4)</sup>. Мы въ бумагахъ не находимъ окончанія этого дѣла, но есть распоряженіе начальника края орденскимъ монахамъ, принявшимъ священныя санъ, носить одежду не орденскую, а бѣлаго духовенства <sup>5)</sup>. Въ 1865 году прекращена окончательно вы-

<sup>1)</sup> Тамъ-же. 1864 г. № 1362, 1365; 1865 г. № 1501.

<sup>2)</sup> Тамъ-же. Цирк. 30 іюня 1864 г. № 1362.

<sup>3)</sup> Тамъ-же 1865 г. № 1402. Епископъ Войткевичъ былъ оштрафованъ на 500 руб. за то, что въ Минскомъ бенедиктинскомъ женскомъ монастырѣ оказалось не 14, а 17 монахинь.

<sup>4)</sup> Тамъ-же. 1864 г. № 1702.

<sup>5)</sup> Тамъ-же 1865 г. № 1349.

дача изъ казны жалованья закрытымъ р.-к. монастырямъ и вмѣстѣ окончилась ихъ пропагандическая дѣятельность <sup>1)</sup>).

## X.

Таковы были главныя мѣры, принятыя М. Н. Муравьевымъ къ огражденію православнаго населенія Сѣверо-Западнаго края отъ вліянія и пропаганды латино-польскаго духовенства. Этому же содѣйствовала и вся его административная дѣятельность, направленная къ поднятію русскаго самосознанія, къ возвышенію престижа русской власти и восстановленію русскихъ началъ. Результатомъ сего и было пробудившееся тяготѣніе ко всему русскому и православному, за чѣмъ самъ собою слѣдовалъ упадокъ престижа и власти римско-католическаго духовенства. Авторитетъ послѣдняго въ глазахъ народа поколебался еще раньше вслѣдствіе его дѣятельнаго участія въ мятежныхъ шайкахъ, когда обнаружилось, что ксендзы за одно съ панами изъ своихъ выгодъ смущали и обманывали народъ золотыми грамотами и обѣщаніями, за что и пострадали вмѣстѣ съ ними, увлеченные въ мятежъ. Затѣмъ, улучшеніе быта крестьянъ, освобожденіе ихъ отъ моральной и матеріальной зависимости помѣщика, введеніе русской (православной) администраціи, не скрывавшей, а разоблачавшей ксендзовскія дѣйствія, все это, вмѣстѣ съ положительными мѣрами къ возвышенію православія въ краѣ, ограничивало вліяніе латинства на народъ и парализовало дѣятельность латино-польской пропаганды.

Разсматривая профилактическія мѣры Муравьева по отношенію къ православной Церкви с.-з. края, мы находимъ, что онѣ прежде всего основывались на вѣрномъ пониманіи историческаго хода религіозной и политической жизни края и соотвѣтствовали современнымъ потребностямъ государства. Исторія ясно свидѣтельствовала (и свидѣтельствуетъ), что усиленное окатоличеніе русскаго населенія совершалось не во имя религіозно-миссіонерскихъ цѣлей, а во имя политическихъ. Край издавна представлялъ агрегатъ разныхъ вѣроисповѣда-

<sup>1)</sup> Тамъ же. 1865 г. № 1579.

ній: здѣсь было много евреевъ, караимовъ, магометанъ, лютеранъ, кальвинистовъ, методистовъ и проч. Однако всѣ усилія латино-польскаго духовенства были направлены на православное населеніе. Можно даже сказать, что у латинянъ с.-з. края миссіонерское дѣло не имѣло правильной организаціи, почему вовсе не замѣтно успѣховъ католицизма въ еврейской массѣ и въ средѣ всѣхъ перечисленныхъ иновѣрцевъ. Несло большій уронъ отъ латино-польской пропаганды одно лишь православное населеніе, противъ котораго направлены были всѣ ея усилія съ цѣлю ополяченія <sup>1)</sup>. Это хорошо было понято Муравьевымъ. Только онъ, благодаря своему глубокому аналитическому уму и продолжительному изученію края, могъ дать такое вѣрное сужденіе о латино-польскомъ ксендзовствѣ и всей его политикѣ, какое мы встрѣчаемъ въ его послѣднемъ Всеподданнѣйшемъ отчетѣ (1865 г.). „Вѣра того края (т. е. римско-католицизмъ), писалъ онъ, не есть вѣра, а политическая ересь; а римско-католическіе епископы, ксендзы и монахи не составляютъ духовенства, а политическихъ эмиссаровъ, проповѣдующихъ вражду къ русскому правительству и ко всему, что только носить названіе русскаго и православнаго“. Къ такой религіи, по мнѣнію бывшаго начальника сѣверо-западнаго края, не приложимы существующія мѣры безопасности и „такъ называемой вѣротерпимости, при которыхъ римско-католической пропагандѣ дозволялось проникать всѣми возможными путями къ достиженію преступной цѣли ополяченія края, благодаря чему римско-католическому духовенству удалось въ издревле русскомъ краѣ обратить городское населеніе въ католичество и довольно значительную часть сельскаго“ <sup>2)</sup>. И какъ ревнитель православія, и какъ государственный дѣятель, поставившій задачею своей западно-русское возрожденіе, М. Н. Муравьевъ не могъ быть равнодушнымъ къ упомянутымъ завоеваніямъ римско-католицизма и унижен-

<sup>1)</sup> Что во всей дѣятельности латино-польскаго ксендзовства религія была лишь средствомъ, а не цѣлю, это признавали даже такіе поляки—націоналисты, какъ Мицкевичъ, писавшій: „польское духовенство обратило религію въ прислужницу политикѣ“. Mickiewicz. Czartorysui. Paris. 1863 г. pag 20.

<sup>2)</sup> Музей гр. М. Н. Муравьева. Рукописный отдѣлъ.

ному положенію государственной религіи въ сѣверо-западномъ краѣ, что вело къ приниженію и русской народности. Глубоко убѣжденный, что этотъ край былъ православнымъ и русскимъ и долженъ быть имъ по праву, онъ при своихъ ригористическихъ взглядахъ на право и долгъ не допускалъ для возвращенія утраченныхъ правъ никакихъ сдѣлокъ и послабленій: „неблагоразумная гуманность, писалъ онъ въ томъ-же отчетѣ, есть жестокость и, смѣю сказать, въ послѣдствіяхъ своихъ есть преступленіе“<sup>1)</sup>. Этими сжатыми, какъ въ гидравлическомъ прессѣ, словами можно объяснить его протестъ противъ царившей до него въ краѣ „такъ называемой вѣротерпимости“<sup>2)</sup>. Самъ онъ не былъ нетерпимымъ фанатикомъ, онъ произвольно не разрушалъ костеловъ и каплицъ, но для возобновленія ихъ по степени истинной религіозной потребности иногда испрашивалъ деньги отъ правительства. Онъ и ксендзовъ преслѣдовалъ и каралъ не за ихъ вѣру, а за измѣну государственной присягѣ, за дѣйствія противогосударственныя и противоправительственныя. Когда-же въ концѣ 1863 года нѣкоторые изъ нихъ, вѣрнувшись изъ мятежныхъ бандъ, изъявили покорность, то всѣ они (болѣе 30) были прощены Муравьевымъ, нѣкоторые еще раньше были имъ отпущены на поруки прямо изъ тюремнаго заключенія. Что онъ не былъ фанатикомъ и ненавистникомъ римско-католицизма, какъ вѣроисповѣданія, и не препятствовалъ его дѣятелямъ въ области религіозной (внѣ политики)—за это говорить такой фактъ. Въ 1865 году Муравьеву было донесено, что проживающіе съ XVII в. въ Брестскомъ уѣздѣ Голландцы, лютеране по вѣроисповѣданію, усвоивъ подъ вліяніемъ окружающаго населенія польскій языкъ, начали принимать отъ ксендзовъ лютеранскіе молитвенники и школьные учебники на польскомъ языкѣ. Разсмотрѣвъ все дѣло, а также разсмотрѣвъ представленные Голландцамъ привилегіи польскихъ королей на свободу исповѣданія, онъ приказалъ Голландцевъ и ксендзовъ оставить въ покоѣ<sup>3)</sup>. Значитъ, для него на пер-

<sup>1)</sup> Музей гр. М. Н. Муравьева.

<sup>2)</sup> Изъ отчета 1865 г.

<sup>3)</sup> А. В. Г. Г. 1865 № 1728. Голландцы эти и доселѣ остаются лютеранами.

вомъ планѣ стояли государство и русская народность, а если причиною окатоличенія края онъ и считалъ вѣротерпимость, то очевидно разумѣлъ здѣсь вѣротерпимость „неразумную“, которая, какъ такая-же гуманность, забываетъ про существованіе права и закона. Проникнутый убѣжденіемъ, что никакая гуманная политика безъ уваженія къ закону не можетъ дать странѣ мира и благоденствія, М. Н. Муравьевъ въ основу своей политики въ Сѣверо-Западномъ краѣ полагалъ возстановленіе русскихъ правъ, торжество поправленнаго закона. Отсюда всѣ приведенныя нами мѣры къ ограниченію роли и вліянія римско-католическаго духовенства исходятъ изъ понятія о ихъ законности. Въ то время, когда русскіе публицисты ломали копья въ спорахъ о средствахъ противъ латино-польской пропаганды въ Сѣверо-Западномъ краѣ, толковали о распоряженіи римско-католическаго костела и думали достигнуть этого путемъ фильтрованія латинства черезъ реторту русскихъ политическихъ видовъ, напр., переводомъ литаній на русскій языкъ, преподаваніемъ на томъ-же языкѣ Закона Божія и т. п., М. Н. Муравьевъ, не считая возможнымъ разъединить органически сросшійся католицизмъ и полонизмъ, единственно дѣйствительными мѣрами считалъ огражденіе правъ господствующей религіи путемъ закона, за исполненіемъ котораго долженъ слѣдить правительственный надзоръ. Пусть существуетъ польскій костель (обрусьеніе его могло-бы снова привести лишь къ униі), но если онъ будетъ стремиться къ завосваніямъ, путемъ нарушенія законовъ государства, ограждающихъ права господствующей религіи, то его постигнетъ кара государства—закрытіе.

Таково въ общемъ отношеніе М. Н. Муравьева къ римскому католицизму. Отсюда и вытекали мѣры, подчинявшія его общему строю государства. Раньше римско-католическое духовенство въ вопросахъ вѣры и церкви считало себя независимымъ отъ правительства и при первыхъ попыткахъ его проникнуть во внутреннюю его жизнедѣятельность, или вмѣшаться въ распоряженія римско-католической епархіальной власти, оно выставило цѣлый арсеналъ каноническихъ опредѣленій, въ которыхъ правительство считало себя некомпетентнымъ и по чувству вѣротерпимости и изъ нежеланія огласки въ Евро-

пѣ о религіозныхъ стѣсненіяхъ въ Россіи оставляло бискуповъ и римско-католическія консисторіи въ покоѣ. Такое отношеніе приучало къ безнаказанности и ксендзовъ. Считая бесполезнымъ предавать ихъ суду епархіальной власти, откуда они всегда выходили оправданными, а обвинители виновными <sup>1)</sup>, Муравевъ смотрѣлъ на ихъ проступки, какъ на нарушение существующихъ законовъ и судилъ ихъ, какъ гражданскихъ и государственныхъ преступниковъ. Когда въ 1864 году на запросъ, на какомъ основаніи высылаются жалованье сосланнымъ ксендзамъ, управлявшій виленской римско-католической епархіей прелатъ Бовкевичъ отвѣтилъ, что онъ поступилъ на основаніи постановленіи Тридентскаго собора (засѣданіе 24, § 12), предписывающаго служащимъ алтарю и питаться отъ него, М. Н. Муравьевъ поставилъ Бовкевичу на видъ, что эта ссылка „неумѣстна“, и въ доказательство того, что римско-католическая церковь не составляетъ особаго государства въ Россіи и должна подчиняться общимъ законамъ, предписалъ взыскать съ прелата всѣ высланные имъ деньги <sup>2)</sup>. „Бить рублемъ“, штрафовать епископовъ, прелатовъ, ксендзовъ и монаховъ за ихъ мелкія преступленія—Муравьевъ считалъ „самымъ правильнымъ и дѣйствительнымъ по опыту средствомъ“ <sup>3)</sup>, которое, не нарушая римскихъ каноническихъ опредѣленій, научало уваженію государственнаго закона и возвышало авторитетъ государственной власти.

Говорить о неполнотѣ и другихъ недостаткахъ принятыхъ Муравьевымъ профилактическихъ мѣръ мы не имѣемъ осно-

<sup>1)</sup> Въ архивныхъ дѣлахъ мы встрѣчаемъ массу случаевъ, когда русскіе чиновники (даже и католическаго исповѣданія), жаловавшіеся бискупу на обиды и побои ксендзовъ, а также доносившіе о соvrащеніяхъ православныхъ, сами принуждены были просить прощенія у обвиняемыхъ, а тѣ оправдывались и получали высшее назначеніе (А. В. Г. Г. 1861 г. № 890, 884 и др.). Въ 1863 г. еп. Волончевскій подалъ докладную записку Государю Императору, въ которой, оправдывая ксендзовъ, захваченныхъ въ мятежныхъ бандахъ, объяснилъ ихъ присутствіе тамъ исполненіемъ пастырскихъ обязанностей: они были въ качествѣ капеллановъ для напутствія умирающихъ, почему и не подлежатъ суду. Тамъ-же. 1863 г. № 1467.

<sup>2)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1309.

<sup>3)</sup> Тамъ-же № 1327, л. 23.

ваній потому, что достоинство административныхъ мѣръ узнается по ихъ послѣдствіямъ. Во время короткаго управленія Муравьева с.-западнымъ краемъ мѣры эти несомнѣнно оказали свое дѣйствіе: уменьшилась статистика совращеній, прекратился ростъ костеловъ, нанесенъ былъ тяжкій ударъ всендзовству, ограничено было его вліяніе на православное населеніе и на время прекращено его наступательное движеніе. Этими мѣрами заложенъ былъ прочный фундаментъ русской политики въ краѣ, но она неоднократно измѣнялась послѣ, что лишаетъ насъ возможности судить о послѣдствіяхъ мѣръ Муравьева. Для насъ цѣннѣе всего данное имъ изложенное выше направленіе русской политики въ отношеніи къ римско-католической церкви въ Сѣверо-западномъ краѣ и мѣры къ прекращенію историческаго процесса окатоличенія (съ цѣлью ополяченія) православнаго русскаго населенія края. Уходя изъ него, Муравьевъ писалъ въ своемъ послѣднемъ отчетѣ: „не надобно никогда вводить себя въ заблужденіе и нужно знать, что доколѣ римско-католичество будетъ господствовать въ краѣ и правительство не поставитъ его въ положеніе зависимости, что уже и сдѣлано мною, доколѣ мы не можемъ быть увѣрены въ моральномъ преобладаніи въ краѣ, ибо всѣ политическія страсти положительно разжигаются римско-католическимъ духовенствомъ. Въ настоящее время оно смирилось и не смѣетъ явно противодѣйствовать; преслѣдовать его юридически нельзя, ибо ковы его тайны, а потому необходимо зоркое за нимъ наблюденіе и наложеніе денежныхъ штрафовъ за всякое нарушеніе установленнаго порядкѣ.

Вотъ единственная и необходимая система, безъ которой не остановится латино-польская пропаганда“.

Переходимъ къ положительнымъ мѣрамъ, принятымъ М. Н. Муравьевымъ къ возвышенію въ с.-з. краѣ православія, какъ государственной религіи.

*А. Миловидовъ.*

(Продолженіе будетъ).

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.



ἵσταται νοοῦμεν.

*Върою разумѣваемъ.*

Евр. XL.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Августа 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

---

## Вербальныя теоріи боговдохновенности Св. Писанія среди западныхъ богослововъ въ XVII вѣкѣ.

### I.

Въ семнадцатомъ вѣкѣ, послѣ ожесточенной борьбы съ католиками, произошло объединеніе лютеранъ на почвѣ древнихъ ортодоксальныхъ символовъ. Тотчасъ же для лютеранскихъ богослововъ явилась необходимость въ принципиальномъ обоснованіи своего вѣроученія, главныя положенія котораго были выведены изъ логики фактовъ. Сами собою возникали вопросы объ авторитетѣ и Божественномъ вдохновеніи св. Писанія, какъ источника богословскихъ знаній. Въ борьбѣ съ синкретистами, а также съ соцініанами и арминіанами довольно подробно было излагаемо ученіе о боговдохновенности св. Писанія въ догматическихъ системахъ современныхъ лютеранскихъ схоластиковъ.

Лучшіе изъ протестантскихъ богослововъ, каковы: Егидій Гунній, Іоаннъ Герардъ, Андрей Квенштедтъ, Авраамъ Каловъ, Буксторфъ, отецъ и сынъ, Гейдеггеръ и др. были представителями вербальной теоріи боговдохновенности, доведенной ими до полного обоготворенія буквы священнаго текста. Именно благодаря этимъ богословамъ, было окончательно упрочено за Библіей то значеніе въ протестантизмѣ, которое придавалъ ей самъ Лютеръ. Библия сдѣлалась для лютеранъ рѣшающей инстанціей въ дѣлахъ вѣры и нравственности; передъ ней безусловно должны были умолкнуть не только голосъ разума и порожденной имъ философіи, не только голосъ внутреннего свѣта, на который ссылались ложные мистики и теософы, но даже голосъ вселенскаго церковнаго Преданія.

Старѣйшимъ представителемъ протестантской ортодоксіи XVII в. былъ Егидій Гунній (1603). Историки лютеранскаго вѣроученія обыкновенно причисляютъ его къ классическимъ догматистамъ, а современники называли его: *theologus tertius a Luthero*. Онъ оставилъ послѣ себя особое сочиненіе о св. Писаніи, подъ заглавіемъ: „О величій, несомнѣнной достовѣрности и подлинности св. Писанія—пророческаго и апостольскаго“<sup>1)</sup>.

Въ словѣ Божіемъ Гунній различаетъ три рода истинъ: во-первыхъ тѣ, которыя были извѣстны людямъ отъ природы; во-вторыхъ, истины, полученныя отъ предковъ чрезъ преданіе и общественную молву; въ-третьихъ, истины о тайнахъ царства небеснаго, которыя превосходятъ всякій человѣческій разумъ и не могли быть открыты иначе, какъ самимъ св. Духомъ<sup>2)</sup>. Къ этимъ собственно тайнамъ вѣры Гунній относитъ догматы о троичности Лицъ въ Богѣ, о воплощеніи Сына Божія (*adorandum illud Trinitatis arcanum, mysterium incarnationis filii Dei*) и др.<sup>3)</sup>.

Къ первому роду истинъ Гунній относитъ тѣ, которыя принадлежатъ къ области такъ называемаго естественнаго богословія и къ его непосредственнымъ постулатамъ. Въ Словѣ Божіемъ предлагается какъ реальная истина то, что въ естественномъ богословіи имѣетъ значеніе только какъ предчувствіе истины.

Объ истинахъ второго рода Гунній дѣлаетъ такое предположеніе, что отдѣльные моменты истины, разсѣянные въ сочиненіяхъ языческихъ писателей, были или непосредственными, или посредственными заимствованіями изъ каноническихъ книгъ Ветхаго Завета. Въ этомъ предположеніи св. Писаніе яв-

1) *De majestate, indubitataque fide ac certitudine sacrae Scripturae propheticae et apostolicae*. Vittenberg. 1605.

2) *Sunt primo quaedam in Scripturis, quae hominibus natura sunt nota. Sunt aliqua in iis, quae ex patrum narratione aut fama publica gentilibus innotuerunt. Tertio autem, si descendemus ad ipsum doctrinae genus, ecclesiae Dei proprium et ad mysteria regni caelestis, quae sacris literis traduntur, ae, si vel mediocriter expendas, omnem seusum humanae rationis effugere et non nisi a Dei spiritu revelari potuisse ultra fateberis* (см. *De majestate....* pag. 17).

3) *Ibidem*.

ляется во всемъ его боговдохновенномъ превосходствѣ, какъ единственный источникъ мудрости. Эта гипотеза Гуннія составляетъ рѣшительную противоположность попыткамъ позднѣйшихъ рационалистовъ представить величайшія драгоцѣнности Слова Божія, какъ простыя заимствованія изъ сочиненій древнихъ мудрецовъ, напр. теософа Филона <sup>1)</sup>.

Особенно ясно отображается свойственный св. Писанію богооткровенный характеръ въ тайнахъ и таинствахъ вѣры (*arcana et mysteria*). Теперь, послѣ того, какъ онѣ открыты въ св. книгахъ, можетъ показаться, будто ихъ можно было найти даже безъ Откровенія (*forte profanis mentibus videntur ab humano ingenio confingi, concipique potuisse*). Но тайны эти такъ сокровенны и необычны, что если бы онѣ не были открыты по Божественному вдохновенію, то въ святилище ихъ не могла бы проникнуть даже мудрость цѣлаго міра <sup>2)</sup> „Если сравнить, напр., сокровищницу св. Писанія съ тѣмъ, что нашли два величайшіе мудреца древности: Платонъ и Аристотель, то превосходство его окажется выше всякаго сомнѣнія. Въ одномъ псалмѣ Давида, въ одной главѣ пророка и апостола ты больше узнаешь вѣры, болѣе почувствуешь Божественнаго величія, чѣмъ когда прочитаешь всѣ книги Платона и Аристотеля“ <sup>3)</sup>. Въ св. Писаніи всюду примѣчается присутствіе Бога, говорящаго въ немъ. „Мы до того ясно замѣчаемъ очевидное и осязательное присутствіе Бога, говорящаго въ св. Писаніи, что, кажется, могли бы усмотрѣть глазами и указать пальцами“ <sup>4)</sup>. Божественное авторство прежде

<sup>1)</sup> Для доказательства своей гипотезы Гунній употребляетъ весьма много усердія и остроумія. Такъ въ „*Iarētus*“ Овидія онъ видитъ видоизмѣненіе библейскаго Іафета, въ Юпитерѣ Аммонѣ—искаженіе библейскаго Хама и пр. О первой книгѣ метаморфозъ Овидія замѣчаетъ: *ex Mosaica historica quaedam esse desumpta*, а еще далѣе говорить: *ut nihil dubitem, Ovidium ista ex historia sacrorum Bibliorum esse mutuatum, sive ipse in Mose legerit, sive ex aliorum relatione ea cognoverit* (См. *Tractatus de majestate*. Vittenberg. 1605. p. 94. 96. 97).

<sup>2)</sup> Там *obstrusa reconditaque haec mysteria, ut nisi hunc in modum patefactae essent divinitus, ad eorum adyta ne quidem totius mundi sapientia penetrare potuerit* (*Tractatus de majestate*, pag. 18).

<sup>3)</sup> In uno certe psalmo Davidis, in uno capite prophetae et apostoli alicujus plus cernes religionis, plus divinae majestatis senties, quam si cunctos Platoni et Aristotelis evolvisses libros (См. *Tractatus de majestate*. pag. 19).

<sup>4)</sup> Adeo promptam et obviam Dei in ea loquentis praesentiam deprehendimus, ut oculis designari et digitis notari posse videatur (*Ibidem*. pag. 20).

всего подтверждается той прекрасной гармоніей, благодаря которой св. Писаніе есть нѣчто цѣлое, есть дѣйствительное органическое тѣло. „Прекраснѣйшее согласіе и составъ цѣлаго тѣла Писанія, связь всѣхъ частей ученія, переданнаго въ немъ, постоянная и непрерывная цѣпь членовъ вѣры,—все это не доказываетъ ли ясно, что никакой другой авторъ не можетъ быть указанъ для этого кодекса книгъ, какъ только Богъ“<sup>1)</sup>. Этими словами Гунній указываетъ на органическую связь всего св. Писанія и приписываетъ Божественное авторство не только отдѣльнымъ книгамъ, но также и цѣлому канону ихъ. Формула ученія Гуннія о боговдохновенности—такова: библейскихъ писателей—много, но авторъ св. Писанія собственно одинъ, а именно: третье Лицо св. Троицы, св. Духъ. Хотя библейскія книги написаны различными писателями, раздѣленными временами жизни и вѣками, однако „auctor“ и „dictator“ всѣхъ ихъ есть одинъ и тотъ же св. Духъ. Поэтому какъ пророки, такъ и апостолы всюду между собою согласны<sup>2)</sup>. Такъ какъ Гунній называетъ св. Духа „auctor“ и „dictator“, то онъ, очевидно, усваиваетъ Ему авторство не только по отношенію къ содержанію, но и по отношенію къ точному тексту св. книгъ. Онъ, слѣдовательно, рѣшительный защитникъ вербальнаго вдохновенія Библии. Св. Духъ составилъ канонъ св. книгъ, какъ цѣлое, а отдѣльныя части его онъ продиктовалъ<sup>3)</sup>.

Изъ доказательствъ боговдохновенности св. Писанія Гунній отдавалъ предпочтеніе внутреннему свидѣтельству св. Духа (*testimonium internum Spiritus Sancti*). Это свидѣтельство онъ называетъ самымъ безопаснымъ и дѣйствительнымъ доказательствомъ (*argumentum ut tutissimum et efficacissimum*<sup>4)</sup>). Но оно доступно только вѣрующему сознанию, такъ какъ основны-

<sup>1)</sup> *Suavissimus ille totius corporis scripturae consensus et compages, omniumque partium doctrinae in ea traditae cohaerentia et articulorum fidei nostrae perpetua nullibique interrupta catena... nonne perspicue demonstrant, huic codici biblicorum nullum alium, quam Deum auctorem posse assignari* (*Ibidem*, pag. 22)

<sup>2)</sup> *Quare licet distincti illi libri a scriptoribus diversis, disjunctissimis aetatibus atque saeculis sint scripti, unus tamen idemque spiritus auctor et dictator eorum omnium sic deprehenditur, ut et prophetae inter se et hi cum apostolis undiquaque concordent* (*Aegidius Hunniut*, pag. 64).

<sup>3)</sup> *De maiestate*, pag. 68.

<sup>4)</sup> *Aegidius Hunnius. De maiestate*, pag. 24.

вается на личномъ опытѣ (*experientia*, τεμπήριον <sup>1)</sup>) каждого христіанина. Кто для удовлетворенія своего духовнаго голода погружается въ изученіе св. Писанія, для того съ принудительною необходимостью открывается его божественный характеръ. Этотъ личный опытъ есть общее и драгоцѣнное достояніе всѣхъ благочестивыхъ христіанъ (*universalis piorum omnium experientia*), благодаря которому они узнаютъ, что ученіе пророковъ и апостоловъ, дѣйствительно, Божественно (*doctrinam prophetarum et apostolorum vere divinam esse*). Всѣ эти сужденія Гуннія могли бы служить прекраснымъ предостереженіемъ противъ позднѣйшихъ опустошеній, произведенныхъ въ св. канонѣ разрушительной критикой западнаго рачіонализма, такъ какъ причина этого въ значительной степени скрывалась въ томъ, что было забыто именно это внутреннее свидѣтельство св. Духа.

Одностороннее предпочтеніе внутренняго свидѣтельства о боговдохновенности св. Писанія всѣмъ другимъ привело однако Гуннія, какъ и всю вообще протестантскую догматику, къ крайнимъ слѣдствіямъ. Отвергнувъ многія таинства, протестанты стали смотрѣть на св. Писаніе, какъ на чрезвычайное благодатное средство. Въ этой крайности былъ повиненъ и Гунній: Божественное авторство, по его взгляду, обнаруживается даже въ томъ, что слово Божіе производитъ въ сердцахъ людей дѣйствіе св. Духа и чрезъ это показываетъ себя, какъ слово Параклета <sup>2)</sup>. Такъ какъ главное дѣло св. Духа есть благодатное освященіе людей, то и самое слово Божіе, какъ происшедшее по Его вдохновенію, сохраняетъ въ себѣ самомъ чудесныя силы этого освященія <sup>3)</sup>. Въ созданіи новой жизни возрожденнаго христіанина слово Божіе имѣетъ существенную долю, такъ какъ оно есть слово Творца—Духа (*creator Spiritus* <sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> Ibidem. pag. 25.

<sup>2)</sup> Sic per idem verbum sese vere Paracletum et Spiritum consolationis declarat (см. Aegidius Hunnius: De majestate pag. 25. Здѣсь онъ ссылается на Іезек. 18, 23; Матѣ. II, 28; I Іоан. 2, 1).

<sup>3)</sup> Такъ унычотжать: cordis impuritatem и производить internam mentis sanctimoniam—можетъ одно боговдохновенное Писаніе (*sola scriptura divinitus inspirata*). (De majestate, pag. 27).

<sup>4)</sup> Ibidem: pag. 28.

Основываясь на словахъ апостола Павла, что Слово Божіе „судить помышленія и намѣренія [сердечныя“ (Евр. IV, 12), Гунній усволяетъ св. Писанію даръ [серцевѣдѣнія (*κρίσις τῆς καρδίας*). А такъ какъ истинный серцевѣдѣцъ (*καρδιολόγος*) есть Господь, то даръ этотъ свидѣтельствуемъ о Божественномъ величіи самаго св. Писанія <sup>1)</sup>. }

Если путемъ внутренняго личнаго опыта можно узнать, что именно св. Духъ есть собственный авторъ св. Писанія, то тѣмъ же путемъ можно убѣдиться и въ томъ, что апостолы были только простые писатели (*scriptores*). Въ своихъ книгахъ они безусловно отказываются отъ собственной личности и нисколько не щадятъ себя. Они довольствуются скромнымъ положеніемъ писцовъ, которые только предоставляли свой почеркъ въ распоряженіе диктующаго автора. Въ этомъ отношеніи св. писатели существенно отличаются отъ всѣхъ свѣтскихъ писателей, которые имѣютъ обыкновеніе восхвалять и защищать себя самихъ. Постоянная любовь къ истинѣ, наоборотъ, побуждаетъ библейскихъ писателей, когда они говорятъ о прежней своей жизни, не щадить себя во мнѣніи людей. Они не сомнѣваются откровенно признаваться въ своихъ недостаткахъ тамъ, гдѣ это требуетъ историческая истина и гдѣ это возможно безъ нарушенія ихъ апостольской обязанности, а одному Богу воздаютъ хвалу за распространеніе своихъ писаній<sup>2)</sup>.

Слѣдуя Лютеру, Меланхтону, Хемницію, которые отрицали равночестность св. Преданія съ св. Писаніемъ, Гунній учитъ о полной вседостаточности Библии, какъ источника вѣроученія и правоученія. Совершенно въ духѣ своихъ заблуждавшихся предшественниковъ, Гунній утверждаетъ, что для опро-

<sup>1)</sup> Ad. divinam naturam sacrarum literarum majestatemque comprobendam plurimum roboris et momenti obtinet (см. Aegidius Hunnius. De maiestate pag. 35).

<sup>2)</sup> At Biblici scriptores nihil horum, qui ubi historiae ratio postulat, ut vitae suae partem aliquam attingant, praeconstantissimo amore veritatis ne propriae quidam apud homines existimationi parcunt, sed ubi quid praeter officium est admissum ... non dubitant, in sui quidem confusionem, in Dei vero solius laudem et praedicationem scriptis suis coram Deo et hominibus ingenue confiteri (См. De maiestate, pag. 38).

верженія всякой ереси вполне достаточно одного св. Писанія, по правилу котораго узнается всякое лжеученіе <sup>1)</sup>).

Говоря о величіи и достовѣрности всей вообще Библии, Егидій Гунній касается иногда и нѣкоторыхъ книгъ ея въ отдѣльности. Противъ тѣхъ, которые возражали противъ подлинности исторіи Моисея, онъ замѣчаетъ, что исторія эта такъ ясна, что самъ сатана не могъ бы затемнить ее. Сомнѣваться въ ней такъ же не справедливо, какъ и въ сочиненіяхъ классическихкихъ писателей древности. Если бы, напр., кто усумнился въ томъ, жилъ ли когда-либо Юлій Цезарь, Virgilій или Цицеронъ, то не заслуживало ли бы такое безуміе наказанія, вмѣсто отвѣта? <sup>2)</sup> О взаимоотношеніи обоихъ Заветовъ Гунній говоритъ, что Ветхій и Новый Заветъ такъ тѣсно связаны, что истинность одного въ свою очередь подтверждаетъ достовѣрность другого <sup>3)</sup> Нравственное величіе св. Писанія особенно выражается въ томъ, что духъ и направленіе его никогда не измѣняются. Св. Писаніе всегда стоитъ противъ неправильныхъ теченій жизни людей и никогда не приспосабливается къ времени и людской мудрости <sup>4)</sup>. Всюду блистаютъ лучи небеснаго свѣта, исходящіе отъ слова Божія. Одинъ такой лучъ Егидій Гунній указываетъ въ исполненіи пророчествъ, которое для всѣхъ благочестивыхъ душъ есть несомнѣнное доказательство, что весь кодексъ св. Писанія боговдохновенъ (θεόπνευστος) <sup>5)</sup>. Въ частности о пророчествѣ Іакова

<sup>1)</sup> Scripturae liber ipsi sibi sufficit (Ibidem: pag. 41).

<sup>2)</sup> Etenim si quis in quaestionem vocet, fueritne unquam aliquando Iulius Caesar, aut Virgilius, aut Cicero, quis non fustibus excutiendam talem vesaniam existimet (Ibidem: 44).

<sup>3)</sup> Ita enim a se mutuo dependent testamentum vetus et novum ita in se invicem cum potenter confirmandis, tum mirifice illustrandis mutuam operam sibi tradunt, ut stante veritate alterutrius sive veteris sive novi testamenti protinus alterius quoque dignitas consistat (De maiestate, pag. 55).

<sup>4)</sup> Doctrina Biblica certe tam non est ad cursum temporum accommodata, ut enim iisdem velut adversa fronte pugnet, humana omnia rejiciat, sapientiam hominum in iis, quae salutis negotium attingunt, prorsus damnet, ea quae ab hominis arbitrio profecta sunt, manifeste improbet, peccata, ad quae suapte natura propendit homo, in infernum usque detestetur, econtra vero requirat ea, quae nec sin nobis sunt, nec a nobis proficisci possunt (Ibidem: pag 65).

<sup>5)</sup> Quare si sacrarum literarum codici haec nota maiestatis impressa (т. е. vaticinium) apprehenditur, tunc poterunt piaе mentes statuere illum vere θεόπνευστον et a solo Deo esse coelitus inspiratam (Ibidem: pag. 143).



(Быт. 49, 10—13) Гунній замѣчаетъ: „Кто съ увѣренностью не признаетъ, что Іаковъ, просвѣщенный Духомъ Божиимъ, предвидѣлъ и предсказалъ то, что должно было исполниться чрезъ столько вѣковъ?“ <sup>1)</sup>). Особенно важное значеніе имѣютъ пророчества, исполнившіяся во Христѣ: они съ несомнѣнностью показываютъ, что авторомъ ихъ могъ быть только Духъ Божій, свидѣтель всѣхъ дѣлъ, который напередъ знаетъ будущее <sup>2)</sup>).

Въ заключеніе Гунній напоминаетъ, что самъ Господь на презрѣніе къ своему слову смотрѣлъ, какъ на святотатство (*sacrilegium*) <sup>3)</sup>. Уже одно это выразительно говоритъ о священномъ достоинствѣ (*sacrosancta autoritas*) св. Писанія и побуждаетъ съ величайшимъ уваженіемъ относиться къ Божественному слову (*summa reverentia erga divinum verbum* <sup>4)</sup>).

## II.

Въ лицѣ Іоанна Герарда (1637) лютеранское вѣроученіе вступаетъ во второй періодъ своего развитія. Полагать именно съ Іоанна Герарда начало второго періода, это оправдывается не только объемомъ его догматико-полемическихъ сочиненій, но и свойственнымъ имъ духомъ систематизаціи. Въ богословской системѣ Герарда школа Меланхтона получила твердую форму, а отдѣльные члены лютеранскаго вѣроисповѣданія были приведены въ систему. Его „*Loci theologici*“ признаются выдающимся трудомъ <sup>5)</sup> въ исторіи лютеранскаго ученія по громадному усердію автора, по обширному объему разрабатываемаго матеріала, значительной учености, а также умѣнію привести въ систему и гармонію обширную область изслѣдуемыхъ вопросовъ. То обстоятельство, что сочиненіе Герарда было написано при неблагопріятныхъ условіяхъ, такъ какъ большая часть ученой дѣятельности его падаетъ на безпокойное время

<sup>1)</sup> *Quis non liquido fateatur Iacobum Dei illuminatum spiritu praevidisse et praedixisse, quae post tot saecula essent praeventura (Ibidem: pag. 144).*

<sup>2)</sup> *Universam hanc Scripturam propheticam ad nullum alium, quam rerum omnium conscium et praescium Dei spiritum autorem esse referendum (pag. 149).*

<sup>3)</sup> *Aegidius Hunnius: De majestate, pag. 164.*

<sup>4)</sup> *Aegidius Hunnius. De majestate: pag. 167.*

<sup>5)</sup> Современники называли Герарда „*theologus alter a Luthero*“ и „*lampus Thuringiae*“.

тридцатилѣтней войны, справедливо сообщаетъ ему еще большую цѣну въ глазахъ историковъ реформаціи. Для вопроса о боговдохновенности важно, впрочемъ, не столько значеніе сочиненія Герарда, достоинства котораго умаляются допущенными въ немъ искаженіями вселенскаго ученія, сколько то, чѣмъ было слово Божіе въ богословской системѣ этого богослова.

Іоаннъ Герердъ открываетъ свои „Loci“ именно ученіемъ о св. Писаніи. Въ предисловіи къ своему труду онъ довольно схоластическимъ способомъ опредѣляетъ различіе между Откровеніемъ и Словомъ Божіимъ. Первое онъ называетъ производящей, второе—служебной причиной богословія. Производящая причина сверхъестественной теологіи есть Божественное Откровеніе, служебная же причина есть самое Слово, которое посредствуетъ Откровеніе <sup>1)</sup>. Слово Божіе сначала было проповѣдано живымъ голосомъ пророковъ (*viva voce prophetarum* <sup>2)</sup>), затѣмъ было записано, и это писанное слово Божіе и есть собственно источникъ и основаніе богословія. Въ св. Писаніи заключаются самыя первоначальныя, безпорныя, не подлежащія доказательству, самодостовѣрныя истины <sup>3)</sup>, а потому оно есть единственное и собственное основаніе богословія <sup>4)</sup>. Въ широкомъ понятіи: Слово Божіе (*verbum Dei*) Герардъ дѣлаетъ слѣдующее различіе. Въ собственномъ смыслѣ Слово Божіе есть Слово въпостасное, вѣчное, рожденное изъ существа Божія; въ переносномъ смыслѣ—слово, сообщенное пророкамъ и апостоламъ чрезъ непосредственное просвѣщеніе и вдохновеніе <sup>5)</sup>.

1) 1. Causa efficiens theologiae supranaturalis est divina revelatio. 2. Causa instrumentalis est verbum, divinae revelationis medium (Loci theologici. Berlin. 1862. Tom. I Praef. 4, 13).

2) Ioh. Gerhard. Loci theologici. Locus I, cap. II; pag. 16, 13).

3) Прѡта καὶ ἄμεσα ἀληθῆ, ἀνυπεύθυνα, αὐτόπιστα, ἀντιτίρρητα καὶ ἀναπόδεκτα (См. Proem. pag. 5, 20).

4) Ergo scriptum Dei verbum est „μονον“ καὶ οἰκετον“ theologiae principium (Ibidem). И еще: „Cum Scriptura sacra sit unicum et proprium theologiae principium, ideo ab ea merito initium facimus (Loci. Tom. I pag. 13, 1).

5) Internum et aeternum, quod ex ipsius substantia ab omni aeternitate est genitum, quod est verbum „οὐσιωδες“ et „ὕποστατικόν. 2) Externum, quo in tempore alloquitur. Это слово „revelatum et communicatum prophetis et apostolis per immediatam illuminationem et inspirationem (Ioh. Gerhardus. Loci. Prooem. pag. 4, 18).

Въ какомъ же смыслѣ писанное Слово Божіе есть основаніе богословія? Будучи произнесено во времени, (какъ *verbum scriptum, quo in tempore alloquitur*) оно является только отблескомъ (ἀπαύρασμα) вѣчнаго вѣчнаго Слова, а потому заключаетъ въ себѣ содержаніе всѣхъ теологій, т. е. Христа. Объ отношеніи Слова вѣчнаго къ слову писанному Герардъ говоритъ такъ: „Сынъ, второе Лицо Божества, потому и называется Логосомъ (ὁ Λόγος), что Онъ есть то Лицо, чрезъ которое Отецъ говорилъ съ прародителями и патриархами“<sup>1)</sup>.

Послѣ принципиальнаго опредѣленія значенія св. Писанія для богословія, Герардъ подробно разсуждаетъ о самыхъ названіяхъ его<sup>2)</sup>. Библия называется „Писаніемъ“, потому что въ ней по Божественному повелѣнію письменно изложено то самое слово, которое раньше было проповѣдано устно, живымъ голосомъ (*formale externum=signa, quibus divina revelatio est descripta*). Начало св. письменности положено самимъ Богомъ чрезъ начертаніе закона на двухъ скрижаляхъ. Св. Писаніе называется „Библией“, какъ книга, которая произошла отъ Бога (а *Deo profectus*), разсуждаетъ о Богѣ и ведетъ людей къ Богу. Писаніе называется „священнымъ“ (γραφὰ ἁγία, ἱερὰ γραμμαῖα, Рим., 1, 2; 2 Тим. 3, 15) какъ потому, что авторъ его есть всесвятѣйшій Богъ (а *causa efficiente principale*), такъ и потому, что оно написано святыми людьми (2 Петр. 1, 21=а *causa instrumentali*). Кромѣ того, Библия говоритъ о священныхъ предметахъ и божественныхъ тайнахъ (а *materia*), чрезъ чтеніе ея люди освящаются св. Духомъ (а *fine et effectu*), а по значенію Библия превосходитъ всѣ другія книги не только свѣтскаго, но и духовнаго содержанія (ab *adjecto*). Главнымъ же образомъ названіе „Писаніе“ предполагаетъ, что Библия содержитъ въ себѣ именно слово самого Бога и разсказываетъ о существѣ и волѣ Его (*materiale sive signatum*).

По внѣшней своей формѣ (*respetu formalis*) св. Писаніе,

<sup>1)</sup> Filius secunda Deitatis persona propterea dicitur „ὁ Λόγος“... quia est persona illa, per quam Pater cum primis parentibus et patriarchis locutus est (Gerhard. Tom. I, cap. II, 17, pag. 18).

<sup>2)</sup> См. Tom. II, locus. I.

конечно,—позднѣ Церкви, такъ какъ слово Божіе раньше было проповѣдано устно. Зато въ своей письменной формѣ Слово Божіе пребудетъ до конца дней, потому что по содержанію оно нарушиться не можетъ (Іоан. X, 35). Между Словомъ Божіимъ и св. Писаніемъ по содержанію (*materialiter assertum*)—нѣтъ различія. Пророки и апостолы не писали ничего такого, что бы они раньше не проповѣдали устно, живымъ голосомъ (*viva voce*), по Божественному вдохновенію <sup>1)</sup>. Устная проповѣдь и св. Писаніе одинаково Божественнаго происхожденія, одинаково возникли изъ Божественнаго вдохновенія.

Это доказывается 1) самымъ содержаніемъ св. Писанія (*scripturae materia*): пророки и апостолы писали то же самое, что они раньше проповѣдали устно, по Божественному вдохновенію (1 Кор. 15, 1; 2 Кор. 1, 13; Фил. 3, 1; 2 Тесс. 2, 15; Іоан. 1, 3 и др.). 2) Самые ветхозавѣтныя пророчества <sup>2)</sup> обыкновенно приводятся въ Новомъ Завѣтѣ съ такими предварительными выраженіями: „да сбудется реченное Господомъ чрезъ пророка“ (Матѣ. I, 22; II, 15; IV, 14 и др.), „да сбудется то, что написано“ (Матѣ. IV, 4. 7. 10; Марк. XV, 28; Іоан. XIX, 36, Рим. IV, 3; X, 11; XI, 2 и др.). Въ евангеліи (Лук. XVI, 29) чтенію и слушанію Слова Божія придается одинаковое значеніе (Дѣян. XIII, 27; XV, 21; Матѣ. XVII, 5); заповѣдается слушать Христа (Лук. X, 16) и апостоловъ, что возможно только чрезъ чтеніе св. Писанія (Іоан. V, 39). 3) Слово Божіе не измѣняется въ своей сущности (*accidens non mutat rei essentiam* <sup>3)</sup>), будетъ ли оно передано устнымъ или письменнымъ способомъ (*sive praedicationis, sive scripti-onis modo*). Происхожденіе, содержаніе, форма и конечная цѣль Слова Божія остаются тѣ же самыя, хотя бы способы его сообщенія были не одинаковы. 4) Сами апостолы <sup>4)</sup> часто отмѣчаютъ полное тождество своей проповѣди съ писаніемъ Ветхаго Завѣта. Такъ ап. Павелъ о писаніяхъ Моисея (Втор.

<sup>1)</sup> *Idem ac nihil aliud prophetae et apostoli scripserunt, quod divina inspiratione edocti prius viva voce praedicarunt* (Ioh. Gerhard: Loci, Tom. I, pag. 14, 6. 7).

<sup>2)</sup> Доказательство: ex phrasium „*ισοδιραμια*“.

<sup>3)</sup> Доказательство: ex regula logica.

<sup>4)</sup> Доказательство: ex „*δε:ι:κ:ι:χ*“ particula ab apostolis usurpata.

XXX, 14) говорить: это есть „слово вѣры, которое мы проповѣдуемъ“ (Рим. X, 8). Ап. Петръ пишетъ: „Слово Господне пребываетъ во вѣкъ (Исаія 40, 6—8); а это есть то слово, которое вамъ проповѣдано“ (1 Петр. I, 25).

Въ происхожденіи св. Писанія Герардъ различаетъ причину первоначальную (*causa principalis*) и причину служебную (*causa instrumentalis*). Верховный авторъ (*summus auctor*), или производящая Причина св. Писанія (*causa efficiens*) есть Богъ, единый по существу, но троичный въ Лицахъ <sup>1)</sup>. Какъ въ другихъ дѣлахъ, такъ и въ составленіи св. Писанія участвовали всѣ три Лица Божества: Отецъ (Лук. I, 55; Евр. I, 1), Сынъ Божій (Іоан. I, 18) и св. Духъ (2 Цар. XXIII, 2; Пс. XLV, 2; Дѣян. XXVIII, 25; XV, 28; 1 Петр. I, 11; 2 Петр. 1, 21; срав. Матѳ. X, 20). Сынъ Божій потому и называется Логосомъ, что именно чрезъ Него говорилъ Богъ Отецъ съ прародителями и патриархами Ветхаго Завета. Въ Новомъ же Заветѣ, по исполненіи временъ, Сынъ Божій содѣлался человѣкомъ (Іоан. I, 18) и въ теченіе трехъ лѣтъ сѣялъ среди людей сѣмя Слова Божія. <sup>2)</sup>

1. Уже изъ самаго содержанія (*ex Scripturae materia*) св. Писанія очевидно, что верховный авторъ его есть именно Богъ. По своему содержанію, (*Scriptura materialiter accepta*) св. Писаніе есть письменно изложенное Божественное Откровеніе (*revelatio in sacras literas redacta*). Нѣкогда Богъ открылъ Себя людямъ чрезъ дѣло творенія, потомъ до паденія прародителей открывалъ Свою волю чрезъ устное слово. Такимъ же способомъ уже послѣ паденія прародителей Онъ сообщалъ откровенія патриархамъ и пророкамъ. Поэтому въ ветхозавѣтныхъ книгахъ такъ часто повторяются выраженія: „такъ говоритъ Господь“, „было слово Господне“. Въ новомъ Заветѣ Богъ говорилъ чрезъ Своего Сына (Евр. I, 1), а Сынъ Божій, посылая своихъ апостоловъ въ міръ, сказалъ имъ: „слушающій васъ, Меня слушаетъ“ (Лук. X, 16). По волѣ Господа пророки, евангелисты и апостолы изложили письменно главнѣй-

<sup>1)</sup> *Causa principalis est verus Deus in essentia unus, in personis trinus.* (См. Ioh. Gerhardus. *Loci theologici*. Berlin. 1862. Tom. I, pag. 16, 12. 3).

<sup>2)</sup> О происхожденіи св. Писанія Герардъ разсуждаетъ въ Tom. II, cap. 2.

шія части Божественнаго Откровенія. Способы самаго Откровенія были различны (см. Числѣ, XII, 6—8; Евр. I, 1), но существо ихъ—одно и то же. Богъ говорилъ съ пророками или непосредственно отъ своего Лица (*immediate per se ipsum*), или чрезъ ангеловъ. Иногда пророки слышали только голосъ (*vocem*) Бога, а иногда видѣли какъ бы внѣшніе образы (*externas species*). Въ однихъ случаяхъ Богъ открывался пророкамъ въ изступленіи, когда они бодрствовали (*in ecstasi et vigilantibus*), въ другихъ во снѣ, когда они спали (*per somnium et dormientibus*). Откровенія сообщались частью чрезъ внутреннее вдохновеніе (*interiore afflatu*), частью чрезъ внѣшніе образы. Обыкновенныя откровенія происходили чрезъ слово, чрезъ первосвященника; необыкновенныя—чрезъ видѣнія, голосъ и сны <sup>1)</sup>).

2. Св. писатели получали отъ Бога нарочитое повелѣніе о написаніи (*mandatum scribendi*) полученныхъ ими откровеній <sup>2)</sup>. Господь особенно заботился о томъ, чтобы то самое устное слово Его, которое болѣе двухъ тысячъ лѣтъ распространялось посредствомъ Преданія, было записано Моисеемъ и пророками. Это выражалось неоднократно въ ясныхъ предписаніяхъ (*mandata expressa*) (см. Исх. XVII, 14; XXXIV, 27; Исаія. VIII, 1; XXX, 8; Иерем. XXX, 2; XXXVI, 3; Иезек. XXIV, 2; XLIII, 11; Авв. II, 2 и др.).

3. Божественное авторство видно также изъ того, что св. писатели составляли свои книги по внутреннему побужденію (*ex interno ad scriptionem impulsu*). По ученію апостола Петра (2 Петр., 1, 21), св. Божіи люди были побуждаемы, движимы (*φερόμενοι, inspirati, impulsī*) св. Духомъ. Какъ при устной проповѣди, такъ и при составленіи св. книгъ пророки и апостолы были только орудіями Бога (*Dei organa*). Поэтому въ началѣ своихъ книгъ они называютъ себя слугами Бога и апостолами Христа. Самое названіе „боговдохновенное Писаніе“ (2 Тим. III, 16) предполагаетъ, что авторъ его есть Богъ.

4. Божественное авторство подтверждается изъ таинствен-

<sup>1)</sup> Ordinaria per verbum, per Urim et Tumim; extraordinaria—per visiones, per vocem, per somnia.

<sup>2)</sup> Gerhard. Tom. I. pag. 23 27.

наго начала св. письменности (*ex augusto scriptionis initio*). Богъ не только повелѣлъ записать свое Слово пророкамъ и апостоламъ, но Самъ собственнымъ дѣломъ и примѣромъ началъ, показалъ и освятилъ (*suo facto et exemplo initiavit, dedicavit et consecravit*) св. письменность, когда начерталъ слова закона на двухъ каменныхъ скрижаляхъ (Числ., XXIV, 1; XXXII, 16).

Служебными причинами (*causae instrumentales*), или простыми орудіями для Господа, при составленіи св. книгъ, были св. Божіи люди (2 Петр. I, 21). Господь нарочито и непосредственно (*peculiariter et immediate*) призывалъ и избиралъ для этого дѣла пророковъ въ Ветхомъ Заветѣ и апостоловъ и евангелистовъ въ Новомъ <sup>1)</sup>. Они справедливо могутъ быть названы секретарями, руками Христа, писцами и скорописцами св. Духа <sup>2)</sup>. Они говорили и писали не по человѣческой волѣ, но по внушенію, вдохновенію и подъ руководствомъ св. Духа (*φερόμενοι ὑπὸ τοῦ Πνεύματος Ἁγίου*, *acti, ducti, impulsi. inspirati et gubernati a Spiritu Sancto*). Они писали не какъ обыкновенные писатели, но какъ люди Божіи, какъ слуги Бога, какъ чрезвычайныя орудія (*peculiariora organa*) св. Духа.

Вслѣдствіе второстепеннаго значенія св. писателей, Герардъ утверждаетъ, что Библія имѣетъ собственно одного автора (*auctor*), при многихъ писателяхъ (*scriptores*). Св. Духъ, какъ верховный авторъ св. Писанія (въ смыслѣ „*causa efficiens*, или *principalis*) не только сообщалъ основной тонъ св. Писанію, но внушалъ св. писателямъ и отдѣльныя слова (*verba*). Именно при вербальномъ, а не при просто предметномъ вдохновеніи св. Духъ можетъ быть названъ авторомъ и сочинителемъ св. Писанія въ строгомъ смыслѣ.

Мы видимъ, что именно Герардъ былъ главный виновникъ распространенія крайнихъ взглядовъ на просто служебную роль земныхъ писателей при составленіи св. книгъ. Мы почитаемъ ошибочнымъ мнѣніемъ, будто Квенштедтъ и Каловъ

<sup>1)</sup> *Homines peculiariter atque immediate a Deo ad id vocati et electi ut divinas revelationes scripto consignarent* (Gerhard, Tom. I, pag. 18, 18).

<sup>2)</sup> *Quos (scil. homines) propterea merito: Dei amanuenses Christi manus et Spiritus Sancti tabelliones sive notarios vocamus* (Ibidem).

сдѣлали послѣдніе выводы изъ вербальной теоріи вдохновенія. Никто другой, какъ именно Герардъ былъ отцомъ теоріи „amanuenses“, или „notarii“.

Хотя пророки и апостолы были простыми писцами св. Духа, все-же этому не противорѣчитъ то, чтобы тѣ каноническія книги, въ составленіи которыхъ они несли писательскій трудъ, назывались ихъ именами. Мы спокойно можемъ говорить о книгѣ Моисея (*liber Mosis*), о псалтири Давида (*psalterium Davidis*), о посланіи ап. Павла (*epistola Pauli*), если только такія выраженія употребляются въ смыслѣ служебной, а не первоначальной причины (*ratione ministerii, non ratione causae principalis*<sup>1)</sup>). Черезъ это не унижается честь св. Духа, какъ перваго автора (*primus auctor, или dictator*), но только предполагается, что св. писатель, какъ вѣрное Его орудіе, былъ авторомъ второстепеннымъ (*auctor secundus seu scriptor*).

Говоря о письменномъ начертаніи Откровенія, Герардъ указываетъ нѣсколько важныхъ причинъ для этого. Послѣ всемірнаго потопа жизнь человѣческая сдѣлалась весьма краткой (срав. Быт. V, 5 съ Псал. 90, 10), такъ что Слово Божіе не могло передаваться въ прежней чистотѣ посредствомъ одного Преданія. Съ размноженіемъ человѣчества, устная передача Откровенія не могла достигнуть всѣхъ, что обнаружилось весьма рано (Ис. Нав. XXIV, 2; Быт. XXXV, 2; Іезек. XX, 7 и др.). Сюда нужно присоединить слабость и забывчивость человѣческой памяти (2 Петр. I, 15), неизмѣняемость Божественнаго Откровенія (Лук. I, 3—4; Фил. III, 1), появленіе безбожія и лжеученія. Какъ средство ко спасенію, св. Писаніе было безусловно полезно людямъ (2 Тим. III, 16). Изъ него они узнали тайны, отъ природы имъ неизвѣстныя. Св. Писаніе не только предохраняло чистоту ученія отъ искаженій (Матѣ. XXII, 39), но сообщило людямъ необходимую увѣренность во спасеніи (Лук. I, 3; 2 Петр. I, 19), научало и наставляло ихъ въ праведности (Іоан. V, 39; 1 Тим. IV, 13; 2 Тим. III, 15).

Безусловно ли необходимо св. Писаніе для христіанской Церкви? Современные католическіе богословы, какъ напр. кар-

<sup>1)</sup> Ioh. Gerhard. Tom. I, pag. 19.



диналь Белларминъ, умаляли значеніе Библіи въ пользу устнаго Преданія, ограничивая самое изученіе ея узкимъ кругомъ церковной іерархіи. Лютеръ и его послѣдователи, наоборотъ, придавали исключительное значеніе Библіи и считали ее единственнымъ судіею въ дѣлахъ вѣры. Для опроверженія кардинала Беллармина, Герардъ подробно изслѣдуетъ и обозначаетъ высшія побужденія св. писателей къ составленію св. книгъ.

1. Св. писатели составляли свои книги по внутреннему Божественному внушенію (*ex peculiara Dei instinctu et familiari Spiritus Sancti alloquio*). Но внутреннее внушеніе равносильно было для нихъ Божественному повелѣнію и волѣ (*mandato et voluntate Domini*) и стоитъ съ ними на одинаковой ступени (*mandatum exterius et impulsus interior aequiparantur*). Правда, ветхозавѣтные пророки часто получали отъ Бога внѣшнія повелѣнія о написаніи, однако и безъ этого ихъ писанія всегда имѣли значеніе, какъ Божественныя, написанныя по Божественному внушенію. Самъ Господь говоритъ о книгахъ пророка Моисея: „Написалъ я Израиллю важные законы Мои“ (Ос. VIII, 12), хотя въ нихъ не упоминается, чтобы были внѣшнія повелѣнія отъ Бога о составленіи ихъ. Въ Новомъ Завѣтѣ евангелисты и апостолы также писали по внутреннему внушенію и вдохновенію (*impulsu et inspiratione divina*). Св. апостолъ Павелъ называетъ все Писаніе боговдохновеннымъ (2 Тим. III, 16=πᾶσα Γραφή θεόπνευστος); но онъ могъ разумѣть здѣсь не только ветхозавѣтныя книги, но и новозавѣтныя, такъ какъ ко времени написанія второго посланія къ Тимофею (59 г.) большая часть послѣднихъ уже находилась въ обращеніи. Въ посланіи къ Коринѣянамъ (1 Кор. VII, 25) ап. Павелъ, впрочемъ, различаетъ Божественное повелѣніе отъ вдохновенія (*mandatum et inspiratio*). Но слова апостола только предполагаютъ различіе между вполне выразительнымъ, точнымъ постановленіемъ ветхозавѣтнаго закона и вдохновеннымъ самому апостолу свыше рѣшеніемъ, примѣненнымъ къ условіямъ мѣста и времени.

2. Господь поручилъ апостоламъ (=mandatum Christi <sup>1)</sup>) научить всѣ народы (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, Матѳ. XXVIII,

<sup>1)</sup> Gerhard. Tom. I, pag. 22, 25.

19). Но это повелѣніе обнимало не одну устную проповѣдь, но и письменное изложеніе ея, такъ какъ не только народы будущихъ вѣковъ, но даже народы апостольскаго времени не всѣ могли услышать живое слово непосредственно изъ устъ апостоловъ. Конечно, повелѣніе Христа о проповѣданіи евангелія относилось ко всѣмъ безъ исключенія апостоламъ, хотя писали не всѣ апостолы, а только нѣкоторые; другіе же только выражали свое согласіе съ этими писаніями по особенному Божественному внушенію и дружественному убѣжденію св. Духа (*peculiari Dei instinctu et familiari Spiritus Sancti alloquio*).

3. Письменное изложеніе евангельскаго ученія составляло существенную обязанность апостольскаго званія (*apostolorum officium* <sup>1)</sup>). Апостолы должны были свидѣтельствовать о Христѣ не только чрезъ устную проповѣдь, но также и чрезъ Писаніе (Іоан. XV, 27; Дѣян. I, 8; X, 41—42). Апостолъ и евангелистъ Іоаннъ (I Іоан. I, 3—4) указываетъ важнѣйшіе признаки апостольскаго служенія: видѣніе и слышаніе дѣлъ и ученія Христа, устную и письменную передачу ихъ будущимъ вѣкамъ, равно какъ обозначаетъ и самую цѣль апостольскаго вдохновенія. „О томъ, что мы видѣли и слышали, возвѣщаемъ вамъ; чтобы и вы имѣли общеніе съ нами; а наше общеніе—съ Отцомъ и Сыномъ Его Іисусомъ Христомъ. И сіе пишемъ вамъ, чтобы радость ваша была совершенна“.

4. Въ Апокалипсисѣ неоднократно упоминается о полученіи апостоломъ Іоанномъ особеннаго повелѣнія (*speciale scribendi praeceptum*) о написаніи откровеній <sup>2)</sup> (Ап. I, 11 и 19; II, 1, 8, 12 и 18; III, 1, 7 и 14; XIV, 13; XIX, 9; XXI, 5). Но способъ и образъ, какъ Іоаннъ и другіе апостолы составляли свои книги, были одинаковы, такъ что для ап. Іоанна выразительное повелѣніе было тѣмъ же, чѣмъ для прочихъ апостоловъ было внутреннее побужденіе, или внушеніе. Апостолъ получилъ повелѣніе записать собственно только таинственные видѣнія, но несомнѣнно, что оно относилось также и къ изложеннымъ въ Апокалипсисѣ нравственнымъ законамъ и еван-

<sup>1)</sup> Gerhard. Tom. I, pag. 22, 26.

<sup>2)</sup> Gerhard. Som. I, pag. 23, 27.

гельскому ученію, такъ какъ апостолъ не могъ переступить границъ Божественнаго порученія. Подобнымъ образомъ въ пророческихъ книгахъ Ветхаго Завѣта изложены не только видѣнія, но и нравственные законы, хотя выразительныя повелѣнія о написаніи давались собственно о первыхъ.

5. Составленное по особому Божественному повелѣнію и внушенію св. Писаніе затѣмъ было удостовѣрено особымъ одобреніемъ св. Духа (*ex Spiritus Sancti approbatione* <sup>1)</sup>). Апостольскія писанія были одобрены словами апостольскаго собора: „угодно Святому Духу и намъ“ (Дѣян. XV, 28), а потомъ были удостовѣрены чудесами самихъ апостоловъ, которыя были печатью ихъ ученія какъ устнаго, такъ и письменнаго (2 Кор. XII, 12; Евр. II, 4). Самъ Господь, повелѣвая испытывать Писанія (Іоан. V, 39), тѣмъ самымъ одобрялъ св. книги не только Ветхаго, но и Новаго Завѣта, такъ какъ оба они свидѣтельствуютъ о Христѣ.

Самыя побужденія къ написанію св. книгъ были не только внутреннія, но и внѣшнія. Иногда св. писатели, особенно въ Новомъ Завѣтѣ, какъ бы ожидали благопріятныхъ случаевъ, внѣшнихъ поводовъ къ своей писательской работѣ. Такъ евангелистъ Матѳей, когда рѣшилъ идти на проповѣдь къ язычникамъ, то написалъ свое евангеліе, чтобы оставить свреямъ письменный памятникъ своего ученія. Евангелистъ Маркъ составилъ свое евангеліе по просьбѣ римлянъ, а ев. Лука— вслѣдствіе недостаточности разсказовъ о евангельскихъ событіяхъ другихъ лицъ. Четвертое евангеліе было написано главнымъ образомъ для опроверженія лжеученій евіонитовъ. Однако внѣшніе поводы (*exterius oblatae occasiones*) не только не уничтожали внутреннихъ побужденій къ написанію, но скорѣе подтверждали ихъ. Внѣшніе поводы подавались апостоламъ чрезъ чудесныя опредѣленія Божественнаго Провидѣнія и при томъ всегда соединялись съ внутренними побужденіями отъ св. Духа. Такіе поводы бывали и во время устной проповѣди апостоловъ (Дѣян. XVII, 16).

Божественное авторство сообщаетъ св. Писанію Божественный авторитетъ (*inde atque inde divinam auctoritatem obtinet*)

<sup>1)</sup> Gerhard. Tom. I. pag. 23, 28.

и полную достовѣрность (=αὐτοπιστος). Значеніе св. Писанія настолько велико, что вполне справедливы слова Августина: „Если-бы не былъ утвержденъ авторитетъ св. Писанія, то колебалась бы самая вѣра“. Въ собственномъ смыслѣ (absolute) непогрѣшимость св. Писанія происходитъ отъ Бога, такъ какъ достоинство дѣйствія зависитъ отъ достоинства производящей причины. Но въ отношеніи къ людямъ (relative objecti) достовѣрность св. Писанія можетъ быть доказана троякимъ способомъ: 1. Тотъ самый св. Духъ, который сообщаетъ вѣрующимъ, что они—дѣти Божіи (Рим. VIII, 16), убѣждаетъ ихъ и въ томъ, что въ св. Писаніи слышится голосъ Отца небеснаго. Это—свидѣтельство самого св. Духа. 2. Глубокая древность, высота содержанія, особенный стиль и языкъ—подтверждаютъ Божественную достовѣрность Библии. Это—свидѣтельство самого св. Писанія. 3. Вѣра вселенской Церкви, запечатлѣнная кровію мучениковъ, наказанія враговъ Слова Божія, существованіе апостольскихъ автографовъ въ христіанскихъ общинахъ въ первые вѣка,—все это составляетъ внѣшнія свидѣтельства.

Послѣ разсужденій о содержаніи св. Писанія <sup>1)</sup>, о различныхъ способахъ дѣленія св. книгъ <sup>2)</sup>, о способахъ библейскаго письма, о стилѣ <sup>3)</sup>, о неповрежденности первоначальнаго еврейскаго текста <sup>4)</sup>, Герардъ изслѣдуетъ вопросъ о томъ, одинаковой ли древности гласные знаки съ самымъ еврейскимъ текстомъ Библии или они произошли позднѣе его? Герардъ рѣшительно утверждаетъ, что они современны св. тексту (puncta vocalia textui sunt coaeva). Какія же доказательства приводитъ Герардъ для своего мнѣнія? <sup>5)</sup>.

1. Онъ приводитъ слова самого Господа (=assertio Christi) (Матѳ. V, 18, Лук. XVI, 17): „Истинно говорю вамъ: доколѣ не преидеть небо и земля, ни одна іота или ни одна черта не преидеть изъ закона, пока не исполнится все“. Подъ іотой (ἰῶτα ἐν), по толкованію Герарда, нужно разумѣть самую ма-

<sup>1)</sup> Gerhard. Loci theologici. Tom. II, cap. 4.

<sup>2)</sup> Ibidem.: cap. 5 п 6—11.

<sup>3)</sup> Ibidem.: cap. 12.

<sup>4)</sup> Ibidem.: cap. 14.

<sup>5)</sup> См. объ этомъ Tom. I, cap. XV.

дую букву еврейскаго языка, а подъ чертой (*miş kethib*) — гласные знаки (*qames*), или точнѣе замѣняющія ихъ въ еврейскомъ языкѣ точки. Все, что Христосъ почитаетъ существенною частью писаннаго закона, разсуждаетъ далѣе Герардъ, имѣетъ и одинаковую древность съ нимъ, а слѣдовательно и гласные знаки. Твердость и неизбежность Божественнаго закона и св. Писанія зависятъ, конечно, отъ Божественнаго авторства, а такъ какъ эти свойства Господь усваиваетъ и буквамъ, то очевидно, что и онѣ Божественнаго происхожденія, что авторъ ихъ есть самъ Богъ, начертавшій нѣкогда законъ на каменныхъ скрижаляхъ.

2. Самые свойства гласныхъ знаковъ библейскаго текста (*punctorum natura et conditio*) доказываютъ ихъ глубокую древность. Совершенно невѣроятно, чтобы гласные знаки, составляющіе душу и духъ всякаго языка, были опущены, при первоначальномъ составленіи св. книгъ.

3. Чрезъ это возникла бы опасность двусмысленности и неопредѣленности (*ambiguitatis et incertitudinis periculum*), а все, что дѣлаетъ содержаніе св. Писанія двусмысленнымъ, не можетъ быть ему приписано.

4. Господь желалъ, чтобы Слово его было ясно (*Scripturae perspicuitas*), вразумительно и понятно для людей.

5. Самое совершенство св. Писанія (*Scripturae perfectio*) противорѣчитъ мысли о позднѣйшемъ происхожденіи гласныхъ знаковъ, такъ какъ никакихъ убавленій и прибавленій въ немъ не могло быть допущено.

6. Если бы библейская пунктуация была позднѣе самаго текста, то изъ этого слѣдовало бы (*consecutio absurdorum*), что самое пониманіе св. Писанія въ продолженіе нѣсколькихъ вѣковъ было не вполне вѣрное, что чрезъ человѣческую перемѣну Слово Божіе получило большую, чѣмъ прежде, достовѣрность, что сами пророки писали свои книги безъ гласныхъ знаковъ, что не все Писаніе боговдохновенно и т. п.

Конечно, доводы Герарда о древности гласныхъ знаковъ далеко не убѣдительны, а самые мнѣнія его не основаны на твердыхъ историческихъ данныхъ. Напротивъ, исторія ветхозавѣтнаго канона предлагаетъ неоспоримыя доказательства

того, что древне-еврейскій способъ письма не допускалъ употребленія гласныхъ знаковъ, подобныхъ позднѣйшей пунктуаціи. Все св. Писаніе состояло изъ непрерывнаго ряда согласныхъ и только изъ трехъ гласныхъ знаковъ, когорые только помѣщались въ текстѣ.

### III.

Представителемъ третьяго періода развитія лютеранской догмы былъ Андрей Квенштедтъ (1683). Его богословская система была простымъ воспроизведеніемъ взглядовъ Лютера, Хемниція и Герарда. Главное его сочиненіе „*Theologia didactico-polemica*“ имѣетъ схематическій планъ и схоластическую форму.

Св. Писаніе, по опредѣленію Квенштедта, есть изложенное письменно чрезъ пророковъ въ Вѣтхѣмъ Заѣтъѣ и чрезъ евангелистовъ и апостоловъ въ Новѣмъ, по непосредственному внушенію и вдохновенію св. Духа, Слово Божіе, чрезъ которое грѣшныя люди научаются истинному знанію и почитанію Бога во Христѣ для вѣчной жизни <sup>1)</sup>. Изложенное въ св. Писаніи Божественное Откровеніе Квенштедтъ называетъ вѣрнѣйшимъ источникомъ богословскихъ знаній <sup>2)</sup>. Подобно Лютеру, Квенштедтъ отрицаетъ всякое значеніе св. Преданія и согласія ученія древнѣйшей Церкви и только св. Писаніе признаетъ единственнымъ основаніемъ вѣры <sup>3)</sup>. Одна Библія есть непогрѣшимый источникъ богословскихъ истинъ вообще <sup>4)</sup> и догматическихъ въ частности <sup>5)</sup>. Совершенно въ духѣ Герарда, онъ учитъ, что существо Слова Божія не измѣняется, будетъ

<sup>1)</sup> *Theologia didactico-polemica* I. cap. IV: *Sacra scriptura est verbum Dei, immediato Spiritus Sancti impulsu ac afflatu per prophetas literis consignatum.* Изданіе 1696 г.

<sup>2)</sup> *Theologia didactico-polemica*. I. 32. *Theologiae principium cognoscendi est divina revelatio sanctis literis comprehensa.*

<sup>3)</sup> *Ibidem*: Это—письменное Откровеніе, quo Deus sese humano generi per verbum suum patefecit ad salutarem ejusdem informationem.

<sup>4)</sup> *Ibidem*: *Quidquid Deus in verbo suo revelavit, id infallibiliter verum est et reverenter credendum et amplectendum.*

<sup>5)</sup> *Ibidem*: *Conclusiones theologicae nihil aliud, quam veritates idej, quae eliciuntur et deducuntur e verbo Dei.*

ли оно изложено письменно или устно <sup>1)</sup>. Устная проповѣдь и письменное начертаніе Божественнаго Откровенія одинаково имѣють авторомъ св. Духа. „Какъ въ произношеніи, или проповѣди“, говоритъ Квенштедтъ, „пророки и апостолы были устами св. Духа, такъ при написаніи они были руками и тростями Его“ <sup>2)</sup>. Этотъ параллелизмъ рѣчи (какъ-такъ, *uti ita*) показываетъ, что какъ при проповѣди, такъ и при написаніи верховная дѣятельность св. Духа происходила параллельно. Поэтому Квенштедтъ говоритъ: „*Spiritus Sanctus per eos ut dixit, ita scripsit*“. Собственный авторъ св. Писанія есть тріединный Богъ <sup>3)</sup>. Пророки же и апостолы были авторами въ несобственномъ смыслѣ (*per quamdam catachresin*), такъ какъ они были только секретарями св. Духа, диктовавшаго и внушавшаго имъ слова (*verba dictantis et inspirantis*). Господь не только побуждалъ св. писателей, чтобы они писали, но внушалъ имъ и то, что и какъ они должны были писать. Онъ сообщалъ имъ *предметы и слова*, а равно *порядокъ* предметовъ и словъ <sup>4)</sup>. Св. Духомъ были продиктованы именно слова оригинальнаго языка, на которомъ писали пророки и апостолы. Св. писатели не по произволу употребляли слова для выраженія тѣхъ откровеній, смыслъ которыхъ вдохновлялъ имъ св. Духъ <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Quenstedt I, cap. IV: Unum enim et idem Dei verbum est, quod prophetae et apostoli, per divinam inspirationem edocti, viva voce praedicarunt, et quod per literas et characteres in charta signarunt et expresserunt. Diversitas modi proponendi et communicandi, qui est vel scriptio, vel oralis traditio non infert diversitatem objecti vel material in verbo scripto et tradito contentae.

<sup>2)</sup> Quenstedt. I pag. 55: Uti autem os Dei faerunt in loquendo seu praedicando prophetae et apostoli, ita quoque manus fuerunt et calami Spiritus Sancti in scribendo.

<sup>3)</sup> Causa efficiens Scripturae s. est vel principalis, vel instrumentalis. Principalis est Deus unitrinus (2 Тим. III, 16); et quidem Pater (Евп. I, 1), Filius (Іоан. I, 18) et Spiritus sanctus (2 Цар. XXIII, 2) (Quenstedt; cap. IV, sectio I).

<sup>4)</sup> Est Deus s. scripturae causa efficiens principalis duplici ratione: 1) mandato antecedente; 2) inspiratione subsequente, sive jubendo, ut scribant sancti Dei homines, et inspirando scribenda. Quod primum, constat, s. scripturam esse a Deo, sacros scriptores ad scribendum peculiariter movente et impellente; quoad alterum, Deum non solum res, sed et verba, ordinemque tum rerum, tum verborum inspirasse (Quenstedt I, cap. IV).

<sup>5)</sup> Квенштедтъ совершенно согласенъ съ словами Вильгельма Лизера: „Omni-no dicimus, ipsa verba, quae in Codice biblico in lingua originali habentur, esse

Слово Божіе даровано для спасенія грѣшныхъ людей (*homines peccatores* <sup>1)</sup>), а потому облечено въ твердыя формы, чтобы природа его не могла измѣниться даже въ грѣшныхъ человѣческихъ рукахъ. Но это могло быть достигнуто не возвышеніемъ человѣческаго духа къ Богу, а лишь снисхожденіемъ къ нему упростаснаго Духа Божія. Служебными орудіями св. Духа при составленіи св. Писанія и были именно пророки въ Вѣтхомъ Завѣтѣ и апостолы въ Новомъ <sup>2)</sup>. Какъ тѣ, такъ и другіе выступали собственно въ значеніи простыхъ служителей (*ministri*) св. Духа и никакого участія въ авторствѣ Его не имѣли. Они были устами Бога (Лук. I, 68 и 70; Дѣян. I, 16), руками и копіистами Христа, секретарями, писцами, скорописцами, перьями св. Духа <sup>3)</sup>. Какъ верховный авторъ, св. Духъ вдохновлялъ и вновь сообщалъ св. писателямъ всѣ отдѣльныя истины безъ различія, были ли онѣ отъ природы извѣстны св. писателямъ или не извѣстны <sup>4)</sup>.

*Д. Леонардовъ.*

(Окончаніе будетъ).

a Spiritu Sancto individualiter dictata, non tantum sensum eorum, ut prophetis et apostolis liberum fuisset, ea, quorum sensum Spiritus Sanctus inspiraverat, pro libitu verbis exprimere (см. Quenstedt, Tom. I. pag. 74 и.).

<sup>1)</sup> Theol. didact. polem. Tom. I, pag. 53

<sup>2)</sup> Quenstedt, I, pag. 55: „Causa efficiens ministerialis s. scripturae sunt prophetae in vetere, et evangelistae et apostoli in novo Test., tam in perceptione, quam in relatione rerum revelatarum“.

<sup>3)</sup> Quenstedt I, pag. 55: Uti autem os Dei fuerunt in loquendo seu praedicando prophetae et apostoli, ita quoque manus fuerunt et calami Spiritus Sancti in scribendo; Spiritus Sanctus enim per eos ut dixit, ita scripsit. Neque enim alius vocis ore prolatae, alius scriptae fons est; unde enim Dei amanuenses, Christi manus et Spiritus Sancti tabelliones sive notarii et actuarii dicuntur.

<sup>4)</sup> I. A. Quenstedt. Theologia didactico-polemica, cap. IV; sect. II. p. 67. „Omnia et singulae res quae in S. Scriptura continentur, sive illae fuerint S. Scriptoribus naturaliter prorsus incognitae, sive naturaliter quidem cognoscibiles, actu tamen incognitae sive denique, non tantum naturaliter cognoscibiles, sed etiam actu ipso notae, vel aliunde, vel per experientiam, et sensum ministerium non solum per assistentiam et directionem divinam, infallibilem literis consignatae sunt, sed singulari Spiritus S. suggestioni, inspirationi, et dictamini acceptae ferendae sunt. Omnia enim, quae scribenda erant a Spiritu S. Sacris Scriptoribus in actu isto scribendi suggesta, et intellectui eorum quasi in calamus dictitata sunt, ut his et non aliis circumstantiis, hoc, et non alio modo, aut ordine scriberentur.“



---

## Свидѣтельства объ исполненіи пророчества Іисуса Христа о разрушеніи Іерусалима, сохранившіяся въ исторіи Іосифа Флавія.

Разрушеніе Іерусалима было однимъ изъ величайшихъ историческихъ событій: имъ съ поразительною силою исполнился судъ Божій надъ Іудеями, предвозвѣщенный Іисусомъ Христомъ. Однако это событіе, само по себѣ представлявшее величайшее несчастье въ жизни Іудейскаго народа, послѣдовало только послѣ цѣлаго ряда другихъ бѣдствій, которыя какъ-бы были предназначены Божественнымъ Промысломъ къ отягченію участи Іудеевъ. Однимъ изъ предвѣстниковъ такихъ бѣдствій было появленіе въ средѣ Іудеевъ лжемессій и лжепророковъ. Не напрасно Господь, предвозвѣщая паденіе Іерусалима, прежде всего предостерегалъ учениковъ отъ обольщенія какимъ-нибудь лжемессіею: *берегитесь, чтобы кто не прельстилъ васъ, ибо многіе ирѣйдутъ подѣ именемъ Моимъ и будутъ говорить: я Христосъ, и многіихъ прельстятъ* (Матѣ. XXIV, 4. 5). Предостереженіе это имѣло значеніе не только нравственное, но, какъ показали послѣдующія обстоятельства, оно имѣло отношеніе и къ политической будущности Іудеевъ. Такое событіе, какъ появленіе лжепророковъ и лжемессій, могло, конечно, быть чисто религіознымъ фактомъ въ другихъ государствахъ, но никакъ не въ Іудеѣ. Съ самаго своего начала царство израильское было теокротическимъ. Въ силу этого отношенія между религіозной и политической жизнью въ немъ было несравненно тѣснѣе, нежели гдѣ-бы то ни было. Исторія подтверждаетъ прямую зависимость политической жизни народа

еврейскаго отъ жизни религіозной. Первая не освящалась и подтверждалась только религіей,—она въ своемъ основаніи какъ-бы отождествлялась съ ней.—Потому всякое болѣе или менѣе значительное событіе въ религіозной жизни народа еврейскаго производило соотвѣтствующія слѣдствія въ жизни политической. Это засвидѣтельствовала вся исторія евреевъ. Ихъ государство было теократическимъ въ истинномъ и полномъ смыслѣ этого слова. Появленіе лжепророковъ было поэтому далеко не постороннимъ событіемъ для государственнаго организма. Лжепророки, будучи противниками истиннаго Бога, царя еврейскаго народа, дѣйствовали такъ-же разрушительно на государство этого народа, какъ анархисты дѣйствуютъ на современные государства: умноженіе ихъ указывало на то, что государственный организмъ начинаетъ разлагаться. Это явленіе мы замѣчаемъ во времена предшествовавшія вавилонскому плѣну. Это же, по пророчеству Спасителя, должно было послѣдовать и предъ разрушеніемъ Іерусалима, когда теократія будетъ окончательно ниспровергнута, а съ нею вмѣстѣ погибнетъ и самое государство. Появленіе лжепророковъ выразительно признается Господомъ одною изъ болѣзней. (Мѡ. XXIV, 8). Эта-то болѣзнь и должна была предварить рядъ послѣднихъ величайшихъ бѣдствій въ жизни Іудейскаго народа: *Многіе придутъ подъ именемъ Моимъ, говоря, что это я; и это время близко* (Лук. XXI, 8). *И многіе лжепророки возстанутъ и прельстятъ многихъ* (Мѡ. XXIV, 11).

Такъ предсказываетъ Христосъ, и такъ было на дѣлѣ. Флавій не говоритъ ясно о ложныхъ мессіяхъ, да и вообще о Мессіи онъ упоминаетъ рѣдко и не ясно. Но зато онъ свидѣтельствуетъ о появленіи многихъ лжепророковъ и говоритъ объ этомъ не однажды.

Въ правленіе Феликса (52—60) образовалось сборище злодѣевъ, удерживающихся отъ убійства, но по намѣреніямъ еще болѣе нечестивыхъ (*απειθεῖς*); эта партія не менѣе разрушала благополучіе города, чѣмъ разбойники; потому что эти люди были развратителями и обманщиками: подъ предлогомъ религіи они производили беспорядки и волненія въ городѣ, подучая народъ къ возмущеніямъ; они выводили его въ пустыню,

общая тамъ показать ему знаменіе отъ Бога къ свободѣ. Феликсъ, пославъ противъ нихъ вооруженную конницу и пѣхоту, многое множество ихъ перебилъ. Еще большій вредъ причинилъ іудеямъ какой то лжепророкъ египтянинъ; прибывши въ страну и будучи заклинателемъ, онъ пріобрѣлъ себѣ вѣру, какъ пророку, собралъ до 30,000 человекъ, обманывая ихъ. Проведя ихъ чрезъ пустыню на гору, которая называется Елеонской, убѣдилъ отсюда подойти къ Іерусалиму и, прогнавъ римскій гарнизонъ, захватить власть надъ народомъ; онъ пользовался копьеносцами, сошедшимися для этого. Феликсъ предупредилъ его нападеніе и, встрѣтивъ съ вооруженными римлянами, которымъ помогало множество іудеевъ, вступилъ въ сраженіе. Египтянинъ съ немногими бѣжалъ. Весьма многіе, бывшіе съ нимъ, связаны и заключены въ оковы. Остальная толпа разсѣялась по своимъ странамъ <sup>1)</sup>.

Въ Іерусалимѣ уже не задолго до его разрушенія сгорѣлъ портикъ храма, и множество народа погибло въ пламени. „Причиной этой гибели былъ одинъ лжепророкъ, который въ это время объявилъ въ городѣ, что Богъ повелѣваетъ гражданамъ пойти въ храмъ, гдѣ они получаютъ знаменіе ко спасенію. Тогда много пророковъ, подосланныхъ тиранами, возвѣщали народу, чтобы онъ ожидалъ Божіей помощи для того, чтобы меньше народа убѣгло и чтобы тѣхъ, которые уже потеряли страхъ предъ стражею, удержала надежда, ибо въ несчастіи человекъ легко вѣритъ“ <sup>2)</sup>.

Такъ мы видимъ, что появленіе лжепророковъ въ Іудеѣ могло быть опаснымъ не только для чистоты вѣры, но и для благосостоянія. Народъ, привыкшій въ тяжкія времена пользоваться наставленіями истинныхъ пророковъ, легко поддавался обольщенію различныхъ обманщиковъ и по ихъ волѣ готовъ былъ на всякое безуміе, ожидая помощи свыше. Въ этомъ случаѣ его не могли остановить никакія увѣщанія, ничто, кромѣ оружія.

<sup>1)</sup> „Flavii Iosephi opera“ Edit. Coloniae sumptibus Maurittii Georgii Weidmanni anno 1691 (на греч. и лат. яз.). Pag. 796 G.—797 C. Рус. пер. СПб. 1786 кн. II гл. XIII §§ 4, 5. (7. I стр. 220—221).

<sup>2)</sup> Fl. Ios. Pag. 960, А. В. Рус. пер. Кн. VI, гл. V, § 2. (Т. II, стр. 225).

Также услышите о войнахъ и о военныхъ слухахъ (Лук. „и смятеніяхъ“—*αχαρατασίας*). Смотрите не ужасайтесь, ибо надлежитъ всему тому быть, но не это еще конецъ. Ибо возстанетъ народъ на народъ и царство на царство; и будутъ глады, моры и землетрясенія по мѣстамъ (Мр. „и смятенія“; Лук. „и ужасныя явленія, и великія знаменія съ неба“). Все же это начало болѣзней (Мѡ. XXIV 6—8; Мр. XIII, 7, 8; Лук. XXI, 9—11). Иисусъ Христосъ опредѣленно и обстоятельно предугадываетъ болѣзни, которыя должны были поразить погибающую страну: начнутся здѣсь и тамъ безпорядки и возмущенія; міръ и единомыслие падутъ, и возстанутъ другъ на друга цѣлыя области; по тѣсной связи нравственнаго міра съ физическимъ и въ послѣднемъ произойдутъ необычныя—болѣзненные явленія, служація вѣрными знаменіями грядущихъ бѣдствій; то въ одномъ, то въ другомъ мѣстѣ обнаружатся: голодъ, моровыя язвы, землетрясенія, ужасныя явленія и знаменія съ неба. Но сами по себѣ эти явленія не должны казаться удивительными: это первые симптомы болѣзни, посланной на страну, какъ бы начало раздвоенія. Зрѣлище, которое впоследствии представляла погибающая Іудея, до такой степени оправдало это сравненіе, что Іосифъ пользуется тѣмъ же образомъ больного организма, описывая бѣдствія своего народа: „Когда они (мятежники, возбужденные лжепророками), были усмирены, тогда снова, какъ бы въ заболѣвающимъ тѣлѣ, воспалилась другая часть“<sup>1)</sup>.

Въ своей рѣчи Христосъ разумѣетъ, конечно, войны въ Іудеѣ и сопредѣленныхъ съ нею странахъ, потому что о войнахъ въ болѣе отдаленныхъ государствахъ до Іудеи могли долетать лишь неясныя слухи, такъ что эти войны едва ли имѣли какое нибудь значеніе для апостоловъ и послѣдователей Христа, къ которымъ обращена Его рѣчь. Такъ называемая Іудейская война, о которой пишетъ Флавій, началась въ Галилеѣ во времена Гессія Флора (назначенъ прокураторомъ въ 65 г.), но это была война внѣшняя—съ Римомъ. Между тѣмъ Іудею уже давно истощали внутреннія междоусобія, мятежи и разбои.

Предводитель разбойниковъ Елеазаръ „втеченіе 20 лѣтъ ра-

<sup>1)</sup> Рус. пер. кн. II гл. XIII, § 6. (Т. I, стр. 221).

зорялъ страну, пока Феликсъ не поймалъ его и не казнилъ множество его сообщниковъ <sup>1)</sup>).

Во времена того же Феликса „заклинатели и разбойники, сошедшись, многихъ побуждали къ возстанію и обольщали надеждой на свободу, угрожая смертью повинующимся римской власти и напоминая тѣмъ, которые добровольно избираютъ рабство, что они силою будутъ избавлены отъ него. Разсѣявшись толпами по странѣ, они разграбили дома знатныхъ и разрушали ихъ, а села сжигали, такъ что безуміемъ ихъ наполнена была вся Іудея. И эта война съ каждымъ днемъ усиливалась“ <sup>2)</sup>).

Въ самомъ Іерусалимѣ „явился другой родъ разбойниковъ, называемыхъ сикаріями, убивавшихъ людей днемъ и среди города; особенно же въ праздники, смѣшавшись съ толпой и скрывая подъ одеждой небольшіе кинжалы, они поражали ими своихъ враговъ. Когда же послѣдніе падали, они вмѣстѣ съ другими жаловались на злодѣяніе, благодаря чему оставались внѣ подозрѣнія и долго скрывались. Первымъ убитъ былъ ими первосвященникъ Іонафанъ. Послѣ же него они каждодневно многихъ убивали, и страхъ угнеталъ городъ болѣе, чѣмъ самыя бѣдствія. Всѣ, какъ бы среди войны, каждую минуту ждали смерти. Осматривались, не приближается ли кто издали, и не могли довѣрять даже своимъ друзьямъ, пока, не смотря на подозрѣнія и охрану, все же были убиваемы. Съ такою ужасною хитростію совершали свои злодѣянія разбойники“ <sup>3)</sup>).

Эти безпорядки крайне волновали умы и развращали народъ. Между тѣмъ римскіе прокураторы, которые должны были бы водворять миръ въ странѣ, часто сами усиливали волненіе своимъ корыстолюбіемъ и насиліями. Вотъ какъ описываетъ Флавій правленіе Альбина: „онъ не пренебрегалъ ни какимъ видомъ злодѣяній. Онъ не только воровалъ и грабилъ имущество каждаго и не только весь народъ обременялъ по-

<sup>1)</sup> Ios. Fl. p. 796, E. P. n. Kn. II, гл. XIII, § 2. (Т. I, стр. 220).

<sup>2)</sup> Ibid. p. 797, C. D. P. n. Kn. II, гл. XIII, § 6. (Т. I, стр. 221).

<sup>3)</sup> Ios. Fl. p. 796, E.—S. P. n. Kn. II, гл. 13, § 3. При Феликсѣ же „другое возмущеніе (ταραχή) возникло около Кесаріи“: возстали другъ на друга іудеи и сиріане и начали драться („народъ на народъ“,—ср. Мр. ΔIII, 8). Феликсъ избиваетъ много тѣхъ и другихъ. Ibid. 797 D—G.

дателями, но даже тѣхъ, которыхъ градоначальники ловили за грабежи и которыхъ высшіе правители содержали подъ стражей, освобождалъ, получивши отъ ихъ родственниковъ деньги. И только тотъ, кто не давалъ, оставался въ темницѣ, какъ вреднѣйшій. Въ то время возрасла въ Іерусалимѣ дерзость тѣхъ, которые желали мятежей. И богатѣйшіе изъ нихъ присоединялись къ Альбину, чтобы пользоваться безопасностью въ мятежахъ. И изъ народа партія, не пользовавшаяся достаточнымъ спокойствіемъ, присоединилась къ сообщникамъ Альбина. Каждый изъ негодаевъ, окруженъ былъ своей шайкой, а онъ (Альбинъ) возвышался надъ скопищемъ, какъ начальникъ разбойниковъ и тиранъ и пользовался своими копьями для разграбленія мирныхъ гражданъ. Такъ выходило, что тѣ, дома которыхъ опустошались, молчали, а не испытывавшіе несчастій, чтобы не потерпѣть того же, льстили достойнымъ наказанія. Вообще же свобода рѣчи отнята была у всѣхъ. И было тогда господство многихъ, и сѣмена будущаго плѣна посѣяны были уже съ того времени“.

„Но хотя таковъ былъ Альбинъ, преемникъ его Гессій Флоръ доказалъ, что въ сравненіи съ нимъ и его предшественникъ былъ весьма хорошъ. Тотъ вредилъ, по крайней мѣрѣ, скрытно и обманомъ, а Гессій производилъ свои злодѣянія явно, какъ бы для прославленія. Посланный какъ бы не для управленія страной, а полагая для наказанія преступниковъ, онъ не пренебрегъ ни грабежами, ни мученіями всякаго рода. Въ дѣлахъ, требовавшихъ милосердія, онъ былъ жесточайшимъ, въ постыдныхъ—безстыднѣйшимъ. Никто болѣе его не показывалъ презрѣнія къ истинѣ и никто не изобрѣлъ болѣе хитрыхъ способовъ злодѣянія. Ему казалось мало получать пошлину съ каждаго, онъ грабилъ цѣлые города сразу и губилъ множество народа, не объявивъ только вслухъ всей страны, что всѣмъ позволено грабить, если только онъ будетъ получать часть добычи. Наконецъ произошло то, что отъ его жадности разорилась вся страна, такъ что многіе, покинувъ дома отцовъ, высилялись въ чужія страны“<sup>1)</sup>. Его то жестокости, по словамъ Флавія, и побудили народъ

<sup>1)</sup> Іос. п. р. 798, А—F. Р. п. Кн. II, гл. 14, §§ 1, 2. (Т. I, стр. 222—223).

къ войнѣ, которой онъ желалъ, чтобы скрыть свои злодѣяства. Эта война началась въ 12 годъ царствованія Нерона; замѣчательно, что она съ начала до конца носитъ одинъ и тотъ же характеръ: тѣ же безразсудныя возстанія іудеевъ противъ римлянъ и тѣ же ужасныя, кровавыя усмиренія ихъ со стороны послѣднихъ; тѣ же междоусобія съ рѣзней въ средѣ самихъ жителей Палестины. Это было начало болѣзни, которая до конца оставалась тою же. Приведемъ здѣсь нѣкоторые факты и цифры изъ исторіи этой войны, о которыхъ повѣствуетъ Флавій.

Во времена Флора въ Кесаріи и Іерусалимѣ избито 6,300 іудеевъ <sup>1)</sup>. Съ Сиріи—болѣе 20,000 <sup>2)</sup>. Въ отвѣтъ на это разсвирѣпѣвшіе іудеи опустошаютъ, разрушаютъ и жгутъ Филадельфію, Гевонитиду, Геразу, Пеллу, Скиеополь, Иппонъ, Гавланитиду, Севастію, Аскалонъ, побивая ихъ жителей, при чемъ и сами погибаютъ во множествѣ. „Ужасное сматеніе (*ταραχή*—ср. Мар. XIII, 8) было во всей Сиріи“, говоритъ Флавій. Въ одномъ Скиеополѣ избито до 13,000 іудеевъ; имѣнія разграблены <sup>3)</sup>. Въ Аскалонѣ убито 2,500 ч., въ Птолемандѣ—2000 <sup>4)</sup>. Между іудеями разсѣянія также начались мятежи. Въ Александріи избито до 50,000 человекъ <sup>5)</sup>. Въ Іуппіи до 8,400 <sup>6)</sup>. Въ Галилеѣ правильную войну съ іудеями начинаетъ Кестій Галлъ, избивая до 2,000 ч. и подступивъ къ Іерусалиму, но неудачно <sup>7)</sup>. Между тѣмъ въ Дамаскѣ побито до 10,000 іудеевъ <sup>8)</sup>. Іудеи нападаютъ на Аскалонъ, при чемъ убито ихъ сначала 10,000, а потомъ 8,000 <sup>9)</sup>. Кестія Галла смѣняетъ Веспасіанъ, который началъ систематическое нападеніе на галилейскіе города. Беретъ Гадару, избиваетъ ея жителей и пожигаетъ окрестныя села и города <sup>10)</sup>.

<sup>1)</sup> Ios. Fl. p. 799, A. P. K. Кн. II, гл. 14, § 9. (Т. I, стр. 226).

<sup>2)</sup> Ibid. p. 813, §—814, Д. Р. п. Кн. II, гл. 18, §§ 1, 2. (Т. I, стр. 245).

<sup>3)</sup> I. F. p. 814, B.—S. P. п. Кн. II, гл. XVIII, § 3.

<sup>4)</sup> Ibid. 815, E. P. п. Ib. § 5.

<sup>5)</sup> Ib. 816, B—817, B. P. п. Ib. § 8 (стр. 249).

<sup>6)</sup> 817, C.—818, A. P. п. Ib. § 10 (стр. 250).

<sup>7)</sup> Въ греч.—„свыше 1000“, а въ лат. „свыше 2000“. Ibid. 818, C, Д. Р. п. § 11 и гл. XIX. (251 и л.).

<sup>8)</sup> Ibid. 822, A. B. P. п. гл. XX, § 2 (стр. 256).

<sup>9)</sup> Ibid. 831, S. 832. P. п. Кн. III, гл. II, § 2, 3 (стр. 8—9).

<sup>10)</sup> Ios. Flp. 838 F.—G. P. п. Кн. III, гл. VII, § 1. (Т. II стр. 21).

Береть Яфу, побиваетъ до 15,000 жителей, до 2,400 беретъ въ плѣнъ <sup>1)</sup>; избиваетъ до 11,600 самарянъ <sup>2)</sup>; беретъ Иотапаты, побиваетъ 40,000 ж., а 1,200 ж. беретъ въ плѣнъ <sup>3)</sup>; въ Иупіи избиваетъ 4,200 ж. <sup>4)</sup>; беретъ Тарихею, а потомъ Гамалу и побиваетъ ихъ жителей. Въ Гамалѣ до 4,000 побито, а до 5,000 найдено мертвыми бросившихся съ валовъ, и никто не спасся, кромѣ 2 женщинъ; не щадили даже младенцевъ <sup>5)</sup>. Веспасіанъ далѣе осаждаетъ Гискалу, но жители убѣгаютъ въ Іерусалимъ; при этомъ до 6,000 ихъ задерживаютъ и убиваютъ, а около 3,000 женщинъ и дѣтей отводятъ въ плѣнъ <sup>6)</sup>.

„Такимъ образомъ Галилея вся была взята, для чего требовалось отъ римлянъ пролить много поту“ <sup>7)</sup>. Таковы цифры и факты, краснорѣчивые сами по себѣ. Но у Флавія нѣтъ недостатка и въ описаніи поразительныхъ частныхъ, которыя мы позволяемъ себѣ здѣсь воспроизвести съ возможною точностію.

„Видны были города, полные непогребенныхъ труповъ... И вся провинція полна была невыразимыми бѣдствіями. Но угрожала опасность еще большихъ злодѣяній, нежели тѣ, которыя были совершены“ <sup>8)</sup>.

„Напавши на Скиеополь, они (іудеи) и къ іудеямъ, жившимъ тамъ, относились, какъ къ врагамъ. А послѣдніе, соединившись со скиеопольцами и изъ-за выгоды, презирая родство, сражались съ иноплемениками противъ іудеевъ. Однако ихъ готовность къ войнѣ показалась подозрительною. Наконецъ скиеопольцы, боясь, чтобы іудеи не напали на городъ ночью и не извинили измѣну соотечественниковъ большою ихъ нуждой, объявили имъ, чтобы, если хотятъ утвердить согласіе между ними и показать вѣрность иноплеменикамъ, вошли со всѣми своими дѣтьми въ лѣсъ. Когда же тѣ исполнили приказаніе,

1) Ib. p. 848, G. P. n. kn. III, гл. VII, § 31 (ч. II, стр. 38).

2) Ib. p. 849, Л. P. n. Ib. § 32 (стр. 39).

3) Ib. p. 850; E; P. n. Ib. § 36 (стр. 41).

4) Ib. 855 Si; P. n. Ib. гл. IX, § 3 (стр. 50).

5) Ib., p. 868, A; P. n. Kn. IV, гл. I, § 10 (стр. 75).

6) Ios. fl. p. 870. B. C. P. n. Kn. III, гл. II, § 5 (стр. 78).

7) Ib. E. P. n. Ibid (стр. 79).

8) Ios. fl. p. 814, C. D. P. n. Kn. II, гл. XVIII, § 2. (Т. I, стр. 245—246).



ничего не подозрѣвая, то въ продолженіе двухъ дней скиеопольцы были спокойны, а въ третью ночь лазутчики напали на нихъ, когда одни не ожидали, а другіе спали, и вдругъ всѣхъ перебили числомъ 13,000 <sup>1)</sup>.

„Кестій направился къ Завулону, сильнѣйшему городу Галилеи... Нашедши его оставленнымъ жителями, но полнымъ всякихъ вещей, позволилъ солдатамъ грабить ихъ, а самый городъ зажечь, хотя и удивлялся красотѣ его,.. затѣмъ, совершивши пѣшій обходъ, опустошилъ все, что попадалось на встрѣчу и, зажегши лежащія вокругъ города села, возвратился въ Птолеманду“ <sup>2)</sup>.

„Флоръ закричалъ солдатамъ, чтобы они грабили торговую площадь, находившуюся въ верхней части города, и повсюду избивали встрѣчныхъ. А они, побуждаемые собственнымъ корыстолюбіемъ и вмѣстѣ властью предводителя, разграбили не только то мѣсто, на которое были посланы, но, бѣгая во всѣ дома, убивали живущихъ. Началось бѣгство по всѣмъ переулкамъ и избіеніе схваченныхъ; никакой видъ грабежа не былъ забытъ. Схвачены были даже многіе изъ знатныхъ и приведены для расправы къ Флору. Послѣ предварительныхъ истязаній онъ повѣсилъ ихъ на кресты. Наконецъ все число убитыхъ въ тотъ день съ малолѣтними и женщинами (потому что не щадили даже грудныхъ дѣтей) было около 3,600 человекъ“ <sup>3)</sup>.

„Множество мертвыхъ падало со стѣнъ <sup>4)</sup>; слышался ужаснѣйшій крикъ женщинъ; къ этому присоединялись стоны умирающихъ. По всему протяженію стѣны, у которой сражались, текла кровь, и на стѣну уже можно было влѣзть по кучамъ труповъ. Горное эхо вдвойнѣ увеличивало ужасъ. Въ ту ночь соединилось все, что только можетъ поразить зрѣніе или слухъ страхомъ“.

Городъ Яфы былъ окруженъ двойной стѣной. Когда римляне напали на него, много гражданъ вышло за стѣны для сраженія, но скоро они обращены были въ бѣгство и вошли за

<sup>1)</sup> Ios. fl. p. 814, E--F; P. n. Кн. II, гл. XVIII, § 3; (стр. 246).

<sup>2)</sup> Ib. 817, E--F; P. n. Ib. § 9 (стр. 250).

<sup>3)</sup> Ios. fl. p. 800, G.—801, A; P. n. Кн. II, гл. XIV, § 9 (стр. 226).

<sup>4)</sup> Ib. 845, E; P. n. Кн. III, гл. VII, § 23 (Т. II, стр. 32).

первую стѣну. Между тѣмъ граждане, находившіеся за второй стѣной, заперли ворота и не пускали ихъ въ городъ, тогда какъ выходъ изъ-за первой стѣны загороженъ былъ римлянами. „Многіе изъ заключенныхъ между двумя стѣнами, были пронзены мечами соотечественниковъ; безчисленное же множество убито римлянами; умиравшіе проклинали не римлянъ, но іудеевъ. Такъ погибли всѣ осажденные числомъ до 12,000 ч.“<sup>1)</sup>

Когда Іотапаты были взяты, „римляне, помня, что они перенесли во время осады, не заботились ни о пощадѣ, ни о жалости къ кому бы то ни было, но легко убивали народъ, выгнавши его изъ крѣпости въ долины, гдѣ неудобство мѣстности отнимало у сражающихся свободу сопротивляться. Связанные тѣснотою горныхъ дорогъ, они гибли отъ нападеній сверху воюющихъ“<sup>2)</sup>.

Все озеро (Генисаретское) казалось обограннымъ кровью и полнымъ трупами, потому что никто не спасся. Въ слѣдующіе же дни ужасный видъ представляла страна: берега полны были обломками кораблей и вмѣстѣ распухшими трупами; мертвецы, согрѣваясь и разлагаясь, такъ заражали воздухъ, что это событіе было не только прискорбно іудеямъ, но ненавистно и самимъ виновникамъ“<sup>3)</sup>.

Вотъ какую картину представляетъ это начало ужасной болѣзни. Казалось, іудеи потеряли всякое благоразуміе, по которому имъ слѣдовало бы покориться римлянамъ, а послѣдніе—всякія человѣческія чувства и всякое понятіе о состраданіи. Іудейская страна погибала невозвратно и съ ужасающей быстротой. Такая страшная картина производитъ однако же еще болѣе сильное впечатлѣніе, если присоединимъ къ ней описаніе ужасныхъ явленій въ мірѣ физическомъ, происходившихъ въ это же время. Голодъ, моръ, землетрясенія, ужасныя явленія и великія знаменія съ неба,—все, о чемъ предсказывалъ Христосъ, невольно заставляютъ ожидать еще большихъ бѣдствій. У Флавія, правда, можно находить не столько описаній этого рода, сколько изображеній ужасовъ войны, но и этого немногаго вполне достаточно.

<sup>1)</sup> Ios fl. p. 848, C—D; P. n. Кн. III, гл. VII, § 31 (стр. 37).

<sup>2)</sup> Ib. 850, B. P. n. Ib. § 34 (стр. 40).

<sup>3)</sup> Ibid. p. 862, A; P. n. Кн. III, гл. X. § 9 (стр. 60).

О голодѣ бывшемъ до войны, у него сохранилось только одно извѣстіе: „въ это время (послѣ смерти Ирода Агриппы, бывшей въ 44 г.) городъ (Іерусалимъ) терпѣлъ великій голодъ, и многіе погибали отъ недостатка пищи“<sup>1)</sup>. Незадолго до этого въ Вавилонѣ была страшная моровая язва (въ 42 или 43 г.). Уже совсѣмъ незадолго до разрушенія Іерусалима было землетрясеніе, которое ярко описываетъ Іосифъ: „ночью началась необыкновенная буря, сильный вѣтеръ съ ливнемъ, частыя молніи, страшные удары грома и ужасные стоны сотрясающейся земли. Всѣмъ явно было, что весь строй міра какъ бы обратился къ гибели людей и что эти знаменія предвѣщаютъ какія то великія событія“<sup>2)</sup>.

Еще до возстанія и первыхъ движеній войны начались и ужасныя явленія и великія знаменія съ неба. „Въ восьмой день мѣсяца апрѣля (65 г.), когда народъ собрался на праздникъ опрѣсноковъ, въ девятый (3-й) часъ ночи вокругъ жертвенника и храма возсіялъ такой свѣтъ, что, казалось, былъ яснѣйшій день, и это продолжалось до полудня: неопытные сочли это за доброе предзнаменованіе, но знающими Священное Писаніе тотчасъ истолковано согласно послѣдовавшимъ затѣмъ событіямъ. Восточныя двери внутри храма, хотя были мѣдныя и весьма тяжелыя и къ вечеру едва затворялись двадцатью человѣками, а запирались задвижками, окованными желѣзомъ и имѣли засовы, глубоко впущенные въ каменный порогъ, сдѣланный изъ одного камня, въ шестомъ (12-мъ) часу ночи оказались сами собою отворенными. Когда это послѣшино возвѣщено было стражами начальнику храма, онъ прибѣжалъ и едва могъ запереть ихъ. Въ праздникъ же, называемый пятидесятницею, ночью священники, по своему обычаю пришедши для совершенія службы, сначала услышали движеніе и какой-то шумъ, затѣмъ вдругъ услышали голосъ, говорящій: „переселимся отсюда!“ Еще страшнѣе этого было то, что нѣкто Іисусъ, сынъ Анана, плебей и крестьянинъ, за четыре года до начала

<sup>1)</sup> Ios. fl. (Antiquitatum) 686, D (Ibid); P.n. Dp. Кн. XX, гл. II, § 5 (7. III стр. 314).

<sup>2)</sup> Ios. fl. p. 881, A—B. P.n. Кн. IV, гл. IV, § 5 (стр. 94—95).

войны, при полномъ мирѣ и богатствѣ столицы, пришедши на праздникъ, въ который у народа есть обычай ставить палатки во славу Божию, вдругъ началъ кричать около храма: „голосъ съ востока, голосъ съ запада, голосъ съ четырехъ вѣтровъ, голосъ на Іерусалимъ и храмъ, голосъ на жениховъ и невѣстъ, голосъ на весь народъ!“—и крича это днемъ и ночью, онъ обходилъ по всѣмъ улицамъ города. Многіе изъ знаменитыхъ мужей, негодуя на дурное предсказаніе, схватываютъ его и жестоко бьютъ. Онъ же, не говоря ничего другого ни въ защиту себѣ, ни къ тѣмъ, которые его наказывали, не переставая кричалъ то же, что и прежде. Начальники, думая,—что и было справедливо,—что вдохновеніе этого человѣка было божественнымъ, ведутъ его къ римскому префекту, гдѣ истерзанный до костей ударами, онъ никого не умолялъ и не плакалъ; но какъ можно жалостнѣе настроить голосъ, на каждый ударъ отвѣчалъ: „горе, горе Іерусалиму!“ Когда Альбинъ спросилъ (ибо онъ былъ начальникомъ), кто онъ, или откуда родомъ, или зачѣмъ говоритъ это, онъ ничего не отвѣчалъ; онъ не переставалъ оплакивать городъ, пока Альбинъ, признавши его безумнымъ, не отпустилъ. А онъ до самого времени войны не приходилъ ни къ кому изъ гражданъ и никогда не видали его разговаривающимъ, но ежедневно, какъ бы провозглашая молитву, онъ жаловался: „горе, горе Іерусалиму!“ Онъ никого не умолялъ, когда его каждодневно истязали и не благодарилъ приносившихъ пищу. Для всѣхъ съ его стороны былъ одинъ отвѣтъ—печальное предсказаніе. Особенно кричалъ онъ въ праздничные дни, и, дѣлая это непрерывно, впродолженіе семи лѣтъ и пяти мѣсяцевъ, не охрипъ и не утомился пока во время осады, увидѣвъ на самомъ дѣлѣ исполненіе предсказаній, не успокоился. Обходя второй разъ по стѣнѣ, онъ самымъ громкимъ голосомъ кричалъ: „горе, горе городу, храму и народу!“ Наконецъ, прибавилъ: горе и мнѣ!“—и камень, брошенный изъ метательнаго снаряда, тотчасъ убилъ его“ <sup>1)</sup>.

О небесныхъ знаменіяхъ, предъуказывавшихъ страшныя событія, говорится такъ: „надъ городомъ стала звѣзда па подо-

<sup>1)</sup> Іос. II. 960, С—961, Е; Р. п. Кв. VI, гл. V, § 3. (7. II, стр. 225—227).

біе меча и продолжала стоять втеченіе цѣлаго года... немного дней спустя послѣ праздника (опрѣсноковъ) въ двадцать первый день мѣсяца мая явилось видѣніе, выходящее изъ границъ вѣроятія. Можетъ быть то, о чемъ я намѣренъ говорить, сочли бы за басню, если бы не были еще живы очевидцы, и не послѣдовали несчастія, соотвѣтствующія предзнаменованіямъ.—Предъ заходомъ солнца видны были носящіяся надъ всей странной колесницы и вооруженныя войска, мчащіяся по облакамъ и осаждающія города“<sup>1)</sup>.

Господь предвозвѣщалъ: *тогда будутъ предавать васъ на мученія и убивать васъ.* (Матѣ. XXIV, 9). Іосифъ Флавій упоминаетъ объ убіеніи Іакова, брата Господня, считая это дѣломъ незаконнымъ: „Ананъ созываетъ“ (въ 62 г.) „собраніе судей и, поставивши предъ ними брата Іисуса, называемаго Христомъ, по имени Іакова, и нѣкоторыхъ другихъ, обвинивъ ихъ въ беззаконіи, предалъ побіенію камнями. Считавшіеся справедливыми изъ жителей города, и строгіе исполнители законовъ негодовали на это и тайно послали къ царю, прося его предписать Анану не дѣлать болѣе подобнаго. Ибо и это онъ сдѣлалъ незаконно“<sup>2)</sup>.

Послѣ покоренія Галилеи, римляне направились къ Іерусалиму, разоряя по пути іудейскіе города, каждый изъ которыхъ, по словамъ историка, страдалъ отъ междоусобій; насколько они успѣвали отдохнуть отъ римлянъ, настолько же губили себя собственноручно, такъ какъ между любителями войны и желающими мира было жаркое состязаніе. Уже давно разгорѣлась вражда разномыслящихъ сначала между домами, потомъ повздорили между собою самыя близкіе люди; и каждый, соединясь съ сочувствующими, открыто бунтовалъ, набравши шайку. Такимъ образомъ у всѣхъ былъ раздоръ. Любители приключеній и войны превосходили старыхъ и умѣренныхъ молодостью и смѣлостью. Туземцы отправлялись на грабежи сначала по-одиночкѣ; потомъ вмѣстѣ начали разбойничать, сходясь шайками, такъ что во всякомъ видѣ жесто-

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Іос. Fl. p. 698, В (Antiquitatum); Р. н. Древн. Кн. XX, гл. IX, § 1 (7 III, стр. 334).

кости и несправедливости своей нисколько не уступали римлянамъ, и, терпѣвшимъ опустошеніе, раззореніе отъ римлянъ казалось это болѣе легкимъ. А стражи городовъ, отчасти потому, что имъ не хотѣлось утомляться, отчасти по ненависти къ народу, или не подавали никакой, или же подавали очень мало помощи терпѣвшимъ, пока наконецъ начальники разбойничьихъ отрядовъ, собравшись отовсюду въ союзъ для грабежа и образовавши строй, не ворвались въ Іерусалимъ <sup>1)</sup>.

Всѣ обстоятельства какъ бы сами собой стекаются къ тому, чтобы усилить ужасы войны и увеличить ту скорбь, подобной которой не было и не будетъ, по словамъ Спасителя (Мѡ. XXIV, 21). Самый Іерусалимъ, еще до приближенія къ нему римлянъ, являлся уже не живымъ организмомъ, а какъ бы разлагающимся трупомъ, въ которомъ не было цѣлаго, не гнѣющаго мѣста. Самые злые и самые безумные разбойники, о которыхъ мы сейчасъ упоминали, воцарились въ городѣ подъ именемъ зилотовъ (ревнителѣй), которые не признавали ничего священнаго и никакихъ правъ, кромѣ права сильнаго. Власть была въ ихъ рукахъ. Священнымъ чиномъ они распоряжались, какъ хотѣли. Въ довершеніе всѣхъ золъ они сами раздѣлились на партіи и начали междоусобную войну, которая рѣшительно обезсилила городъ. Наступившій голодъ истребилъ громадное большинство жителей, и столица страны представлялась теперь трупомъ уже не въ переносномъ, а въ буквальномъ смыслѣ этого слова: она была полна червей и смрада. Вотъ бѣглый очеркъ того, что ниже мы увидимъ въ выдержкахъ изъ Флавія.

*Когда же увидите мерзость запустѣнія, реченную чрезъ пророка Даніила, стоящую на святомъ мѣстѣ, тогда находящіеся въ Іудеѣ да бѣгутъ въ горы* (Мѡ. XXIV, 15—16; Мр. XIII, 14). Пророчество Даніила, на которое указываетъ здѣсь Христосъ, имѣетъ слѣдующій видъ: „*въ половинѣ седмины прекратится жертва и приношеніе, и на криль (святилища) будетъ мерзость запустѣнія...*“ (Дан. IX, 27).

Эта мерзость запустѣнія наступила не сразу, а постепенно, хотя и быстро. Съ воцареніемъ зилотовъ въ городѣ всякія

<sup>1)</sup> Ios. Fl. p. 871, C—E. P. n. Кн. IV, гл. III, §§ 2—3 (7 II, стр. 80).

мерзости начинаютъ производиться сначала внѣ храма. „Городъ никѣмъ не управлялся, и по отечественному обычаю туземцы всѣ находились безъ надзора: тогда въ особенности всѣ полагали, что стекающіеся сюда приходятъ по благорасположенію для помощи. А это помимо междоусобія впоследствии потрясло городъ тѣмъ, что праздная и бесполезная толпа истребляла провизію, которой могло бы хватить для сражающихся, и приготовила имъ кромѣ войны еще мятежъ и голодъ. И другіе разбойники, сошедши туда съ полей и соединившись съ гораздо болѣе свирѣпыми, которые были въ городѣ (зилотами), совершали всякія жестокости; грабежами и воровствомъ не ограничилось ихъ неистовство, но дошли и до убійства, убивая не тайно, не ночью, не какихъ нибудь людей, но при свѣтѣ, открыто, знатнѣйшихъ... Большой страхъ овладѣлъ народомъ, и каждый заботился о собственномъ спасеніи, какъ бы государство было взято въ плѣнъ“ <sup>1)</sup>. Чтобы лучше захватить власть въ свои руки, зилоты призываютъ идумеевъ. Граждане заперлись и не хотѣли впускать послѣднихъ, но зилоты, пользуясь бурею, подпиливаютъ городскія ворота и вводятъ идумеевъ <sup>2)</sup>. „Идумеи никого не щадили, потому что отъ природы были очень жестоки въ убійствѣ, а непогодю еще болѣе возбуждались, такъ что считали за враговъ тѣхъ, которые запирались, относясь съ ненавистью какъ къ умоляющимъ, такъ и къ защищающимся, и многихъ, которые напоминали о родствѣ и умоляли побояться общаго святилища, они пронзали мечами. Некуда было бѣжать и не было надежды на спасеніе. Собравшіеся въ одно мѣсто испытывали болѣе мученій, нежели стѣсненные силою, такъ какъ мѣста для отступленія не было, а убійцы не прекращали убійствъ. Не зная что дѣлать, они низвергались въ городъ, при чемъ, несчастные подвергались болѣе жестокой смерти, чѣмъ та, которой избѣгли. Внѣшній храмъ наполнился кровью. Днемъ оказалось 8.500 мертвыхъ. Но этимъ не удовлетворенъ былъ гнѣвъ

<sup>1)</sup> Ios. Fl. p. 871, E.—872, A; P. II. Кн. IV, гл. III, §§ 3—4 (стр. 80—81). Послѣднихъ словъ (послѣ многоточія) почему-то нѣтъ въ русскомъ переводѣ, хотя они есть—я въ греческомъ и въ латинскомъ.

<sup>2)</sup> Ibid. 881, F—882, C; Кн. IV, гл. IV, § 6—гл. V, § 1 (стр. 95—96).

идумеевъ: обратившись на городъ, они грабили всѣ дома и, кого находили случайно, предавали смерти“ <sup>1)</sup>).

„Какъ зилоты, такъ и идумеи, по разнымъ мѣстамъ, напавши на народъ, избивали его, какъ стадо негодныхъ животныхъ. Чернь въ каждомъ мѣстѣ хваталась и умерщвлялась; знатныхъ же и юношей, схвативши, они заключали въ темницу въ надеждѣ, что нѣкоторые присоединятся къ нимъ, боясь быть убитыми. Но это ни на одного не дѣйствовало: всѣ предпочитали смерть, только бы не участвовать въ нечестивыхъ заговорахъ противъ общаго отечества. Передъ убіеніемъ, они претерпѣвали самыя тяжкія бичеванія, терзаемые ранами и пытками. Когда тѣло уже не переносило мукъ, они наконецъ удостоивались меча. Кого взяли днемъ, того ночью отводили подъ стражу; если кому случалось тамъ умереть, вытащивши оттуда, выбрасывали, чтобы было мѣсто другимъ связаннымъ. На народъ напалъ такой страхъ, что никто не осмѣливался ни плакать, ни хоронить своихъ мертвецовъ; но у заключенныхъ были скрыты даже слезы; и чтобы кто изъ непріателей не увидалъ, они и стонали озираясь кругомъ... Такимъ образомъ погибло 12,000 знатныхъ“ <sup>2)</sup>).

Наконецъ зилоты хитростью удалили идумеевъ, которые дѣлались лишними и даже опасными для нихъ самихъ, и сами продолжали избіеніе гражданъ. „Бѣгство было затруднительно, потому что всѣ выходы заняты были сторожами, и если кто по какой нибудь причинѣ былъ захваченъ, или желалъ итти къ римлянамъ, того убивали. Кто давалъ имъ деньги, тотъ уходилъ невредимымъ, а кто не давалъ, считался измѣнникомъ. Когда же богатые купили право бѣжать, оставалось убивать только бѣдныхъ. На всѣхъ дорогахъ кучами лежало безчисленное множество мертвыхъ, и многіе изъ желавшихъ бѣжать, скорѣе предпочитали умереть въ городѣ, потому что умереть въ отечествѣ казалось сноснѣе, благодаря надеждѣ на погребеніе. А они дошли до такой жестокости, что не предавали землѣ ни въ городѣ, ни на дорогахъ. Но какъ бы согласившись, вмѣстѣ съ отеческими законами нарушать и права

<sup>1)</sup> Ios. II. p. 882, C—E; P. II. Кн. VI, гл. V, §§ 1—2 (стр. 97).

<sup>2)</sup> Ios. II. p. 883, C—F; P. II. Кн. IV, гл. V, § 3 (стр. 98—99).



природы и оскверняютъ религію своею несправедливостію къ людямъ, оставляли ихъ разлагаться подъ лучами солнца. И погрѣбающимъ тѣла своихъ ближнихъ угрожала та же смертная казнь, какъ и перебѣжчикамъ, и тотъ, кто хоронилъ другого, тотчасъ самъ лишался погребенія. Короче сказать, ни одно доброе расположеніе не погибало такъ сильно въ этой рѣзні, какъ состраданіе. Негодяи смѣялись надъ тѣмъ, что казалось достойнымъ сожалѣнія, переноса гнѣвъ съ живыхъ на мертвыхъ и съ мертвыхъ на живыхъ. По мѣрѣ возрастанія ужаса мертвые, какъ получившіе покой, казались болѣе счастливыми<sup>1)</sup>.

Вотъ, теперь то и настало время, когда мерзость запустѣнія проникла въ храмъ. Зилоты (ревнители), назвавъ себя какъ бы въ насмѣшку этимъ именемъ, начинаютъ непрерывный рядъ ужасныхъ кощунствъ. „Всякія человѣческія права оскорблялись ими, осмѣивалось даже божественное, и надъ пророческими предсказаніями они смѣялись, какъ надъ простонародными баснями. Въ то время, какъ они презирали многія постановленія предковъ о добродѣтели и порокахъ, оправдали тѣмъ вполнѣ то, что давно было предсказано о концѣ отечества. Ибо передавалось нѣкоторое сказаніе, что тогда наконецъ городъ будетъ взятъ, а святилище сожжено по закону войны, когда начнется мятежъ, и храмъ Божій осквернятъ. Зилоты, вѣря этому предсказанію, явились его исполнителями“<sup>2)</sup>.

*Никомій Казанскій.*

(Продолженіе будетъ).

1) Ios. Fl. p. 886, D—G; P. n. Kn. IV, гл. VI, § 3 (стр. 103—104).

2) Ios. Fl. p. 887, A; P. n. Ibid. (стр. 104).

---

## Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви въ сѣверо-западномъ краѣ.

(Продолженіе \*).

### ГЛАВА II-я.

**Мѣры, принятыя графомъ М. Н. Муравьевымъ къ возвышенію православной церкви въ сѣверо-западномъ краѣ.**

Состояніе западно-русской церкви въ началѣ 60-хъ годовъ. Православное з.-р. духовенство. Заботы гр. М. Н. Муравьева объ его образованіи, экономическомъ и социальномъ положеніи. Мѣры къ очищенію православнаго ритуала отъ остатковъ латинства и къ возстановленію истоваго православія. Разбирательства и массовыя возвращенія въ православіе. Церковно-строительное дѣло. Заботы Муравьева о благолѣтіи храмовъ и богослуженія. Отношеніе его къ старообрядцамъ. Сужденіе о „миссіонерствѣ“ чиновниковъ. Заключеніе.

Продолжительная и упорная латино-польская пропаганда положила свой неизгладимый отпечатокъ на фізіономію с.-з. края. Пріѣхавшимъ съ М. Н. Муравьевымъ въ 1863 г. русскимъ чиновникамъ край представлялся страной католическаго и польскаго. Ихъ официальные докладныя записки и меммуары наглядно представляютъ намъ какъ ихъ поражало на первыхъ порахъ множество р.-к. каплицъ, придорожныхъ крестовъ и католическихъ статуй (особенно Матки Боски, Яна Непомуцена), богатство и великолѣпіе костеловъ и бѣдность православныхъ церквей: ветхія, тѣсныя, онѣ какъ будто доживали свой вѣкъ. Даже болѣе новыя изъ нихъ (что было рѣдкость) имѣли архитектуру уніатскихъ церквей, близкую къ костеламъ, съ фронтонами и колоколами на коромы-

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 14.

слахъ. Не смотря на то, что со времени возсоединенія униатовъ прошло уже почти четверть вѣка, православное сельское населеніе не оставило усвоенныхъ имъ униатскихъ привычекъ, благодаря которымъ пріѣзжіе великоруссы смѣшивали ихъ съ католиками. При встрѣчахъ крестьяне, вмѣсто обычнаго привѣтствія „здравствуйте“, говорили: „нѣхъ бендзе похваленъ Іезусъ Христъ“, въ церквахъ ложились „кшижемъ“, ползали на колѣнахъ, пѣли католическія каптычки, послѣ православной обѣдни шли въ костелъ слушать „казанія“ (проповѣди) ксендза, а въ торжественные дни вмѣстѣ съ католиками участвовали въ костельныхъ процессіяхъ, носили хоругви, кресты и т. п. <sup>1)</sup>).

Такое смѣшеніе церковной обрядности у православныхъ западноруссовъ, при ея значеніи въ религіозномъ самосознаніи простолюдика, не мало содѣйствовало успѣхамъ латино-польской пропаганды и частымъ совращеніямъ въ латинство. Всѣ усилія церковной власти къ возвышенію и укрѣпленію православія не достигали желательныхъ результатовъ и населеніе продолжало окатоличиваться, ополячиваться и отдаляться отъ Россіи. Такъ какъ латинская пропаганда подъ покровомъ религіи преслѣдовала политическія задачи и велась совмѣстно лицами духовными и свѣтскими, то и успѣшная борьба съ ней могла быть на той-же почвѣ и дружнымъ дѣйствіемъ духовной и свѣтской власти и русскаго общества. Такую совмѣстную борьбу и велъ съ латино-польской пропагандой М. Н. Муравьевъ, но принятія имъ противъ нея мѣры не составляли сами по себѣ цѣль, а лишь средство къ возрожденію, возвышенію и укрѣпленію православія, какъ древнѣйшей и господствующей религіи въ краѣ, что по старинной связи тамъ религіи съ политикой должно было привести къ укрѣпленію русскаго элемента, а послѣдствіемъ этого должно быть прочное умиротвореніе края и сліяніе его съ Россіей. Такъ на это дѣло и смотрѣлъ М. Н. Муравьевъ. Исходя изъ того убѣжденія, что „православіе въ здѣшнемъ краѣ есть зна-

<sup>1)</sup> Изъ донесеній чиновниковъ, посланныхъ М. Н. Муравьевымъ для всесторонняго обозрѣнія края въ 1864 и 1865 г.г. А. В. Г. Г. 1864 г. № 1343; 1865 г. № 1354.

мя русскаго начала и народной жизни“, безъ утвержденія котораго не мыслимо здѣсь прочное владычество Россіи и что „одну изъ главныхъ связей, соединяющихъ народъ въ едино въ гражданской его жизни, составляютъ твердыя и религіозныя вѣрованія“<sup>1)</sup>, онъ рядомъ административныхъ мѣръ стремится возвысить и расширить въ краѣ православную церковь и при содѣйствіи духовной власти построить ее такъ, чтобы она даже въ своихъ частныхъ проявленіяхъ ничѣмъ не отличалась отъ великорусской церкви съ ея истовымъ православіемъ. Что-же представляла западно-русская православная церковь въ то время, какъ сдѣлалась предметомъ заботъ М. Н. Муравьева?

Почти при полномъ отсутствіи въ краѣ православнаго дворянства, чиновничества, купечества и мѣщанства представителями православнаго исповѣданія являлись крестьяне и духовенство. Но во первыхъ, кромѣ указанной неустойчивости въ различеніи латинства и православія, благодаря неразвитости религіознаго сознанія, переходу въ унию и возвращенію изъ нея, привился нѣкоторый религіозный индиферентизмъ: „русской вѣры“ держались по традиціи, по свойственному бѣлоруссу упорству, хотя и поддавались перемѣнѣ вѣры при обѣщаніи выгодъ и увѣренійхъ, что скоро „опять все будетъ Польша“, слѣдовательно, необходимо будетъ быть католикомъ. Вызванное освобожденіемъ отъ крѣпостной зависимости пробужденіе личнаго и національнаго самосознанія способствовало поднятію самосознанія и религіознаго: появилось тяготѣніе къ православію, къ построенію храмовъ. Но чтобы это движеніе могло окрѣпнуть и православіе среди сельскаго населенія могло распространиться и освободиться отъ наростовъ латинства, требовалось содѣйствіе православнаго духовенства, которое одно въ исторической вѣковой борьбѣ сумѣло охранить народъ отъ окончательнаго поглощенія латинствомъ и должно было, по мысли Муравьева, возродить его къ новой церковно-гражданской жизни. Но готово-ли оно было само къ этой высокой миссіи?

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1863 г. № 884. Изъ писемъ М. Н. Муравьева къ П. Н. Батюшкову и изъ отношеній его къ Оберъ-Пр. Ахматову. Тамъ-же 1864 № 1513.

По статистическимъ даннымъ, разбросаннымъ въ различныхъ архивныхъ бумагахъ, всѣхъ православныхъ священнослужителей въ краѣ при 6.772,866 православныхъ (63, 54% всего населенія) въ 1864 году насчитывалось 1751, по 3868 душъ на одного приходскаго священника, тогда какъ въ то же время на каждаго ксендза приходилось по 3622 пасомыхъ. Если прибавить къ этому, что православное духовенство по образованію и въ нравственномъ отношеніи превосходило католическое, то преимущество и сила должны быть на его сторонѣ; однако, ксендзовство осиливало его, ежегодно привлекая къ себѣ овецъ православной паствы. Замѣчался также въ русскомъ духовенствѣ недостатокъ національной устойчивости, подчиненіе польскому влиянію, напр., въ семейномъ быту его былъ очень употребителенъ польскій языкъ, имъ щеголялъ особенно женскій полъ, въ большинствѣ не прошедшій русской школы; говорить на языкѣ бѣлорусскомъ считалось даже неприличнымъ, недостойнымъ образованнаго общества. Это очень возмущало прибывшихъ русскихъ людей, особенно когда приходилось слышать польскую рѣчь изъ устъ самихъ архіереевъ. Когда въ 1864 г. Архіепископъ Витебскій на одномъ официальномъ обѣдѣ очень ужъ разговорился съ польскими дамами на ихъ языкѣ, то мѣстный губернаторъ постарался прекратить этотъ разговоръ <sup>1)</sup>. Не менѣе возмущала русскихъ чиновниковъ приверженность нѣкоторыхъ православныхъ священниковъ къ уніатскимъ обрядамъ: ношеніе сутаны, совершеніе крестныхъ ходовъ по уніатскому обряду и проч. При общей человѣческой слабости видѣть золотой вѣкъ въ прошломъ, нѣкоторыя духовныя лица, даже изъ начальствующихъ, явно высказывали сожалѣніе о прелестяхъ потерянной уніи <sup>2)</sup>. Помимо

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1326, л. 13.

<sup>2)</sup> Въ письмѣ одного русскаго патріота 1864 г. разсказывается, какъ по приказанію ректора Полодской дух. семинаріи Анатоля Станкевича въ ученическіе залы и классы были повѣшены портреты уніатскихъ дѣятелей: Терлецкаго, Поцѣя, Гребницкаго и др. Восхваляя предъ учениками ихъ достоинства и, указывая на нихъ своими украшенными перстнями пальцами, ректоръ приговаривалъ со вздохомъ: „вотъ то были владыки, настоящіе крушны“. Портреты эти въ 1865 г. по распоряженію начальника края были убраны изъ Семинаріи. А. В. Г. Г. 1864 г. № 1326; 1865 г. № 1458.

этой слабости, западно-русское духовенство на пріѣзжихъ производило впечатлѣніе сословія инертнаго, безъ инициативы и энергіи.

## II.

Но было-бы несправедливо судить и дѣлать заключеніе о православномъ з.-рускомъ духовенствѣ на основаніи впечатлѣній и мнѣній о немъ, составленныхъ пріѣзжими чиновниками, и считать его бесполезнымъ балластомъ западно-русскаго народа. Великорусскіе чиновники пріѣзжали въ с.-з. край съ очень сбивчивыми познаніями объ его историческомъ прошломъ и въ большинствѣ съ предвзятымъ представленіемъ, что они тамъ найдутъ ополяченный народъ и духовенство, о которомъ судили по его внѣшнимъ проявленіямъ, не задавая себѣ труда вникнуть въ обстоятельства и условія создавшія его *modus vivendi*. Дѣйствительно, оно не избѣжало общаго въ краѣ усвоенія польскаго элемента. Русскимъ языкомъ оно владѣло хорошо, такъ какъ на немъ тогда уже преподавались науки въ Семинаріяхъ <sup>1)</sup>; но вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо было знаніе и польскаго языка, на которомъ говорило большинство населенія и администраціи края, на которомъ одномъ можно было объясняться съ помѣщиками. Послѣдніе до возстанія владѣли не только всею землею и всею обрабатывающею и добывающею промышленностью края, но держали въ своихъ рукахъ и всю власть, такъ какъ должности административныя, судебныя и исполнительныя принадлежали почти исключительно

<sup>1)</sup> См. оправдательное письмо з.-русскаго духовенства въ газету „День“ по поводу обличеній его послѣдней въ пристрастіи къ полонизму. Вѣстникъ З. Россіи 1864 г. кн. 7. Еще болѣе сильную отповѣдь противъ обвиненій з.-русскаго духовенства въ ополяченіи мы находимъ въ письмѣ (А. В. Г. Г. 1864 г. № 1616) одного пинскаго священника: „Если-бы, писалъ онъ Арх. минскому Михаилу, смѣшавъ все латинство, полонизмъ и іезуитизмъ, усилъ кто-либо составить вещество подобное водѣ или воздуху и погрузилъ въ оное православнаго духовнаго на всю жизнь, то и тогда онъ не только не пропитался-бы оной мѣзгой, но по выходѣ изъ нея предсталъ бы на судъ Божій чистымъ, здоровымъ, русскимъ, православнымъ... Подозрѣвать духовенство послѣ этого ополяченнымъ можно было только тогда, когда-бы полонизмъ прививался къ душѣ человека, подобно тому какъ чума сообщается тѣлу, т. е. мимо нашей воли, а доколѣ для сего требуется разумное убѣжденіе, участіе ума и сердца, ополяченіе православнаго духовенства рѣшительно невозможно“.

имъ, какъ по выборамъ, такъ и по назначенію отъ правительства. При такомъ положеніи всякій помѣщикъ въ приходѣ представлялъ собою силу, часто всемогущую, ес иногда не смѣла послушаться и епархіальная православная власть, а тѣмъ болѣе бѣдный сельскій священникъ, поставленный при своемъ жалкомъ обезпеченіи (о чемъ рѣчь ниже) въ матеріальную зависимость отъ пана, враждебнаго всему русскому и православному и не допускавшаго другого языка въ разговорѣ, кромѣ польскаго. Въмѣстѣ съ тѣмъ тотъ-же панъ, его управляющій и дворня („ржондцы“, „оффиціалисты“) представляли единственное въ селѣ культурное общество, болѣе близкое по развитію и соотвѣтствующее духовенству, чѣмъ простой народъ, что также заставляло искать знакомствъ и близости съ нимъ; особенно замѣтно это было со стороны лицъ женскаго пола, вообще легко подчиняющихся культурному блеску. Послѣдствіемъ этого, кромѣ употребленія польскаго языка со стороны православнаго духовенства, было подражаніе помѣщикъ въ устройствѣ всего домашняго быта, на сколько это позволяли его средства <sup>1)</sup>).

Вліяніе польскаго общества было-бы несомнѣнно ослаблено, если-бы православное духовенство имѣло лучшее служебное положеніе. Въ то время, когда вслѣдствіе близкой связи полонизма и католицизма и солидарности ихъ задачъ, ксендзь былъ близокъ къ пану, былъ всегдашнимъ его желаннымъ гостемъ и при этомъ всегда находилъ защиту не только у своего духовнаго начальства, но и у единовѣрнаго гражданскаго, православный пастырь былъ одинокъ; его даже не всегда рѣшалась защищать епархіальная власть, болѣе готовая удовлетворить жалобу помѣщика на священника, чѣмъ помочь послѣднему выйдти изъ зависимости и приниженнаго положенія. Наконецъ, какъ вѣрно замѣчалъ въ своей закладной запискѣ (1864 г.) одинъ современный дѣятель с.-з. края, вынесшій изъ продолжительнаго знакомства съ сельскимъ духовенствомъ высокое понятіе о немъ, „православное духовное на-

<sup>1)</sup> Подробности объ этомъ культурномъ воздѣйствіи поляка—пана на з.-р. духовенство см. въ статьѣ Шугаевского: „православное и католическое духовенство въ з. краѣ Россіи“. Вѣра и Разумъ. 1887 г. № 8, стр. 719—723.

чальство было деспотично и усердному беззащитному священнику входить съ полезнымъ представленіемъ, не подвергаясь строгому наказанію, было не безопасно“ <sup>1)</sup>).

Понятно, что при такомъ положеніи невозможна была со стороны духовенства ни инициатива, ни самостоятельность, почему оно и представлялось съ перваго взгляда инертнымъ и бесполезнымъ, а для выходцевъ изъ внутреннихъ губерній даже прямо измѣнникомъ православію и русской народности. Но прежде всего усвоеніе чужого языка и внѣшнихъ условій жизни, конечно, не было еще измѣной всему родному: самые ревностные наши патріоты владѣли иностранными языками и жили по-европейски. Нѣкоторые изслѣдователи находятъ даже, что подражаніе з.-русскаго духовенства польскому панству было полезно, потому что способствовало привитію европейской культуры, опрятности въ обстановкѣ, улучшенію хозяйства и семейныхъ отношеній, которыя становились деликатнѣе, мягче и сдержаннѣе, чѣмъ у великорусскаго духовенства, а вмѣстѣ съ этимъ исчезала кулачная расправа и физическое насиліе <sup>2)</sup>. Худо было, что вмѣстѣ съ обстановкой при польскомъ вліяніи къ духовенству прививались и дурныя стороны польской національности: притворство, хитрость, лукавство. Прививалась эта нравственная черта, благодаря постоянному лавированію между требованіями епархіальной власти, преданной православію и русскому дѣлу, и матеріальной зависимостью отъ враждебнаго этому помѣщика. По неволѣ приходилось хитрить, угождать тому и другому. Примѣръ подобной дѣятельности былъ постоянно предъ глазами въ лицѣ лживой русской администраціи изъ поляковъ, также всегда краснорѣчиво доносившей начальству о благополучномъ обстояніи русскаго дѣла въ краѣ и въ тайнѣ подготовлявшей революцію. Но и эти черты духовенства не заглушали въ немъ православія и національнаго самосознанія. Послѣднее проявилось во всей силѣ при первомъ пробужденіи русскаго національнаго движенія начала 60-хъ годовъ, вызваннаго русскими реформами и явными стремленіями польской партіи включить

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1545.

<sup>2)</sup> Шугаевскій. Православное и католическое духовенство въ западномъ краѣ Россіи. Вѣра и Разумъ. 1887 г., № 8, стр. 722.



с.-з. край въ польскія владѣнія. Духъ древняго з.-русскаго духовенства, вынесшаго въ исторіи всю тяжесть иновѣрныхъ гоненій и не измѣнившаго своей вѣрѣ и народности, въ это время проявился во всей силѣ, доказавъ энергію и правоспособность духовенства къ идейной, не только церковной, но и гражданской дѣятельности. Отъ мѣстныхъ іерарховъ: Антонія Зубко, и Михаила Голубовича поступаютъ проекты объ организаціи „западно-русскаго миссіонерскаго братства <sup>1)</sup>), съ задачами не столько религіозными, сколько политическими. Сельское духовенство призываетъ освобожденныхъ и почувствовавшихъ себя сынами Россіи крестьянъ къ построенію школъ и православныхъ храмовъ, въ противовѣсъ усиленной постройки костеловъ. Когда вспыхнуло возстаніе, духовенство Литовской епархіи на лъстивое воззваніе революціоннаго жонда отозвалось энергичнымъ негодованіемъ на его дѣйствія и въ своемъ посланіи открыто высказало свою непоколебимую вѣрность и единодушіе со всею Россіей до готовности пролить за нее кровь. Также отвѣтили и воспитанники Литовской Дух. Семинаріи на призывъ жонда въ свои шайки, вмѣсто которыхъ двое поступили волонтерами въ дѣйствующую противъ мятежниковъ армію. Приспомянутныя имена священниковъ—мучениковъ Рапацкаго, Конопасевича, Прокоповича, повѣщенныхъ за преданность Россіи и православію, служатъ яснымъ доказательствомъ, какъ сильно было въ з.-русскомъ духовенствѣ чувство долга и какъ оно сумѣло выразить его на дѣлѣ. Но кромѣ мучениковъ, тоже духовенство имѣло своихъ исповѣдниковъ. Мартирологъ ихъ включаетъ десятки страницъ и именъ въ мѣстномъ епархіальномъ органѣ <sup>2)</sup>. Можно сказать, что изъ мирнаго населенія с.-з. края большій процентъ пострадавшихъ отъ мятежниковъ принадлежалъ духовнымъ лицамъ. „Рѣдкій изъ духовенства, писалъ митрополитъ Іосифъ въ отчетѣ 1863 г., не потерпѣлъ отъ стѣснительныхъ обстоятельствъ времени весьма многое, не понесъ важныхъ

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. №№ 1461 и 1795.

<sup>2)</sup> Лит. Епарх. Вѣдомости 1863. Въ особомъ отдѣлѣ: „страданія православнаго духовенства Литовской епархіи отъ польскихъ мятежниковъ“ перечислены имена этихъ страдальцевъ изъ духовенства, но далеко не всѣ, значительное добавленіе къ нимъ находимъ въ архивѣ Вилен. Ген.-Губернаторства.

убытковъ и разоренія отъ насильственныхъ поборовъ и грабежей, многіе также пострадали отъ побоевъ и истязаній“<sup>1)</sup>. Каждая шайка съ приходомъ въ православное село прежде всего искала священника и старалась заставить его ласками или истязаніями привлечь въ мятежъ крестьянъ, привести ихъ къ присягѣ на вѣрность народному жонду, какъ это дѣлали ксендзы. Когда два священника, видя предъ собою дуло пистолета, подъ угрозою смерти подписали присягу жонду, то, кромѣ церковной епитеміи, поднять былъ вопросъ о переводѣ ихъ изъ приходовъ<sup>2)</sup>. Такое отношеніе епархіальной власти и большій процентъ пострадавшихъ отъ мятежниковъ духовныхъ лицъ показываютъ, что національные и нравственные устои з.-русского духовенства были тверды, что оно дѣйствительно было „единственнымъ вѣрнымъ сословіемъ“, какъ выражался впоследствии о немъ М. Н. Муравьевъ. Обращеніе за содѣйствіемъ къ нему мятежниковъ, очень хорошо понимавшихъ положеніе дѣлъ въ краѣ, говоритъ за его сильное вліяніе на народъ. Сохранившіеся донесенія гражданскаго и духовнаго начальства свидѣтельствуютъ, что это свое вліяніе западно-русское духовенство въ мятежные годы (1863—1864) проявило очень умѣло и съ необычайнымъ патріотизмомъ. Напримѣръ, въ Новогрудкѣ—родинѣ вдохновителя мятежниковъ—поэта А. Мицкевича, благодаря предшествующей сильной агитаціи жонда, ожидались необычныя проявленія сочувствія возстанію. Среди русскихъ явилось колебаніе, другихъ охватилъ страхъ и уныніе. Тогда благочинный соборный священникъ І. Чудновскій, уважаемый окрестнымъ населеніемъ за примѣрную жизнь, своими краснорѣчивыми проповѣдями ободрилъ, разсѣялъ страхъ въ однихъ, напомнилъ священныя обязанности къ Богу и Государю другимъ, а для лучшей охраны православія торжественно возстановилъ древнее св.—Николаевское братство, при которомъ вскорѣ явилось училище съ обученіемъ церковно-славянскому языку и образовался хоръ. Начатое Новогрудскимъ Братствомъ патріотическое движеніе захватило окрестное населеніе и тѣмъ парализовало дѣятельность ксендзовъ и шляхты. Все благочиніе, по приглашенію

1) Кириловичъ. Жизнь І. Сѣмашки. 1897 г. стр. 425.

2) Тамъ-же стр. 410—411.

того же о. Чудновскаго, соборне съѣхалось въ городъ и торжественно дало подписку объ изгнаніи польскаго языка въ своихъ семьяхъ <sup>1)</sup>. Въ томъ-же 1863 г. свящ. А. Андрушкевичъ словомъ и примѣромъ возбудилъ такой патріотическій духъ въ своихъ прихожанахъ, что они захватили и перевязали цѣлую шайку мятежниковъ <sup>2)</sup>. Въ началѣ 1864 г. Епископъ Минскій Михаилъ доносилъ М. Н. Муравьеву, что 16 благочинныхъ и священниковъ его епархіи „при постоянномъ усердномъ служеніи Царю и Отечеству особенную выказали дѣятельность во время мятежа возбужденіемъ въ простомъ народѣ русскаго патріотизма“ <sup>3)</sup>. Много, конечно, подобныхъ проявленій вліянія православныхъ пастырей осталось безъ извѣстнымъ и несомнѣнно многимъ обязано ему то явленіе, что въ шайкахъ мятежниковъ православные крестьяне представляли большую рѣдкость. Надо принять еще во вниманіе, что такой русскій патріотизмъ со стороны духовенства проявлялся открыто въ то время, когда за всякое его обнаруженіе можно было ждать петлю отъ мятежной шайки или кинжальнаго удара изъ за-угла жандарма—вѣшателя.

### III.

Изъ послѣдующихъ нѣкоторыхъ донесеній мировыхъ посредниковъ мы еще разъ будемъ въ состояніи убѣдиться, что западно-русское духовенство не только во время мятежа, но и послѣ него являлось сословіемъ дѣятельнымъ, вліятельнымъ и, не смотря на нѣкоторое тяготивіе къ польскому панству, оно стояло ближе къ народу, чѣмъ ксендзовство, считавшее себя по своему шляхетскому происхожденію аристократіей и презиравшее простой народъ. Послѣ объявленія воли, когда дѣйствіями пановъ и полякующей администраціи была произведена неправильная замѣна земли и даны такіа толкованія уставныхъ грамотъ, что крестьяне оказались въ гораздо худшемъ положеніи, чѣмъ прежде, то обманутые въ своихъ лучшихъ ожиданіяхъ, они въ про-

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1631. Подобное же постановленіе сдѣлало духовенство Брагинскаго благочинія.

<sup>2)</sup> А. В. Г. Г. 1863 г. № 884. Донесеніе воинскаго начальника. Священникъ А. Андрушкевичъ получилъ отъ М. Н. Муравьева въ награду большую серебрянную медаль съ надписью: „за усердіе“.

<sup>3)</sup> Тамъ-же. № 1631.

долженіи двухъ лѣтъ угрожали общимъ мятежемъ, отъ котораго они, по свидѣтельству минскаго губернатора, были удержаны православнымъ духовенствомъ. Оно, не смотря на угрозы помѣщиковъ, жертвуя своими интересами, увѣщевало подождать повѣрочныхъ комиссій и новаго манифеста. Правда, въ архивныхъ бумагахъ мы встрѣчаемъ случаи индифферентнаго отношенія къ своей пастыѣ, къ своему долгу, когда нѣкоторые священники вырывали изъ православныхъ метрическихъ листы, за деньги признавали своихъ пасомыхъ католиками и т. п., но въѣдъ подобныя исключенія, какъ факты отрицательные, можно встрѣтить въ каждомъ сословіи и во всякое время. Важно большинство, совокупность духовенства, а о немъ-то даже такой знатокъ края, какъ М. Н. Муравьевъ имѣлъ высокое понятіе, считая его „единственнымъ и самымъ полезнымъ и успѣшнымъ дѣятелемъ и вліятелемъ на массу западно-русскаго православнаго населенія“ <sup>1)</sup>, самымъ „вѣрнымъ и надежнымъ русскимъ элементомъ, могущимъ служить твердымъ оплотомъ противъ всякихъ враждебныхъ покушеній на возобновленіе политическихъ волненій въ краѣ“ <sup>2)</sup>. Исходя изъ такого понятія, онъ неоднократно высказывалъ убѣжденіе, что „православіе и русская народность не иначе могутъ быть водворены на прочномъ основаніи въ краѣ, какъ съ содѣйствія православнаго духовенства“ <sup>3)</sup>. Такое высокое понятіе о значеніи въ с.-з. краѣ духовенства М. Н. Муравьевъ доказалъ на дѣлѣ тѣмъ, что вручилъ ему одному дѣло народнаго образованія и постоянно оказывалъ довѣріе и уваженіе. Къ митрополиту Іосифу Сѣмашкѣ онъ питалъ глубокое почтеніе; цѣнилъ его совѣтъ и былъ всегда въ хорошихъ отношеніяхъ. Иначе и не могло быть, такъ какъ оба дѣятеля работали рука объ руку на одной нивѣ, поддерживая другъ друга <sup>4)</sup>. Возсоединеніе униатовъ, давшее церкви православной болѣе двухъ миллио-

<sup>1)</sup> Изъ отношенія М. Н. Муравьева къ Оберъ-Прокурору А. И. Ахматову. А. В. Г. Г. 1864 г. № 1380. Также наша статья: „иерейска М. Н. Муравьева объ улучшеніи матеріальнаго быта з.-русскаго духовенства“. Лит. Еп. Вѣд. 1900 г. № 1.

<sup>2)</sup> Оттуда-же.

<sup>3)</sup> А. В. Г. Г. 1865 г. № 1354.

<sup>4)</sup> Какъ видно изъ „записокъ М. Н. Муравьева“ (Русская Старина 1882 г. № 12, стр. 630) онъ въ бытность гродненскимъ губернаторомъ (1831—1835) дѣятельно помогалъ І. Сѣмашкѣ въ приготовленіяхъ къ возсоединенію: они совокупными силами возстановляли въ униатскихъ церквахъ древніе иконостасы, вводили православную литургію, (напр. въ Гродненской Коложской церкви) и т. п.

новъ бѣлоруссовъ, нанесло первый и самый сильный ударъ полонизму, приготовило почву, въ которую можно было съ успѣхомъ бросать русскія сѣмена. Самое возстаніе при уніи несомнѣнно было-бы интенсивнѣе, такъ какъ унія вдохновлялась тѣмъ-же полонизмомъ, во имя котораго ея приверженцы и брались за оружіе въ 1831 г. Это хорошо сознавалъ М. Н. Муравьевъ и краснорѣчиво высказалъ въ своемъ письмѣ къ Оберъ-Прокурору отъ 25 марта 1864 г., ходатайствуя, чтобы въ день двадцатипятилѣтія воссоединенія уніатовъ ея маститый виновникъ „былъ взысканъ царскимъ вниманіемъ и милостію“ <sup>1)</sup>. Въ другой разъ, когда 11-го апрѣля того-же года къ Муравьеву явились депутаты изъ Литовскихъ семинаристовъ съ благодарностью за деньги, ассигнованныя на ремонтъ семинарскаго зданія, то онъ увѣщевалъ ихъ подражать митрополиту, положившему здѣсь твердое начало русской народности возвращеніемъ уніатовъ въ нѣдра православія. „Это—великая его заслуга, добавилъ онъ, отечество за это ему благодарно. Вы также должны помнить это“ <sup>2)</sup>.

## IV.

Питая глубокое уваженіе къ з.-русскому духовенству, имѣя высокое понятіе о его исторической миссіи, Муравьевъ однако считалъ его при настоящихъ условіяхъ непригоднымъ къ ея выполнению. Онъ былъ крѣпко увѣренъ, что „если-бы православное духовенство въ здѣшнемъ краѣ получило надлежащее образованіе, соотвѣтственное потребности страны и обстоятельствамъ, въ которыхъ оно находится, и при томъ дано было ему самостоятельное положеніе и семейный бытъ онаго былъ огражденъ отъ вліянія на оный польскаго элемента, то невозможно было бы повтореніе современныхъ грустныхъ событій“ <sup>3)</sup>. Поставить духовенство на такую высоту, на которой оно дѣйствительно явилось бы главнымъ дѣятелемъ намѣченного обрушенія края какъ необходимаго условія для его умиротворенія и дальнѣйшаго неразрывнаго единенія съ Россіей,—это Му-

<sup>1)</sup> Кириановичъ. Жизнь м. І. Сѣмашки. 1897 г., стр. 427.

<sup>2)</sup> Тамъ-же. Стр. 429.

<sup>3)</sup> Изъ письма М. Н. Муравьева къ Оберъ-Прокурору А. П. Ахматову. А. В. Г. Г. 1864 г. № 1513.

равьевъ считалъ главнѣйшею своею задачею, безъ выполненія которой онъ считалъ немислимымъ осуществленіе его административной программы.

Судя по приведенному отрывку изъ его письма къ Оберъ-Прокурору, видно, что онъ, во-первыхъ, считалъ не достаточнымъ современное образованіе православнаго духовенства. Дѣйствительно, изъ 1751-го приходскихъ священниковъ с.-з. края въ 1864 году только 15 были съ академическимъ образованіемъ и около 500 было не кончившихъ полного курса Семинаріи. Въ вильнскомъ обществѣ бродила тогда мысль о высшемъ учебномъ заведеніи. Муравьевъ въ видахъ особенностей религіознаго и политическаго состоянія края нашелъ, что для Вильны болѣе полезно открытіе духовной академіи. Получивъ одобреніе своего проекта отъ м. Іосифа, онъ внесъ его въ западный комитетъ, откуда онъ по Высочайшемъ одобреніи поступилъ на разсмотрѣніе особой комиссіи (въ Вильнѣ), также его одобрившей. Приведенію въ исполненіе проекта Муравьева воспрепятствовало скорое удаленіе начальника края изъ Вильны и несочувствіе такихъ лицъ, какъ митр. Филаретъ <sup>1)</sup>).

Не успѣвъ въ облегченіи духовенству доступа къ высшему богословскому образованію, начальникъ края приложилъ свои заботы къ существующимъ духовно-учебнымъ заведеніямъ. Такъ, на ремонтъ Литовской Дух. Семинаріи было имъ отпущено изъ казенныхъ суммъ 60,000 рублей; въ Андреевскомъ духовномъ училищѣ была отремонтирована Церковь и обращена въ теплую <sup>2)</sup>). Для привлеченія хорошихъ учителей изъ внутреннихъ губерній Муравьевъ исходатайствовалъ имъ чрезъ Западный Комитетъ 50% прибавки къ годовому жалованью. Въ 1863 г. онъ сдѣлалъ заявленіе въ тотъ-же Комитетъ о необходимости увеличить число мужскихъ и женскихъ духовныхъ учебныхъ заведеній <sup>3)</sup>). Заявленіе это, переданное Оберъ-Прокурору, ускорило открытіе епархіальныхъ женскихъ училищъ въ губернскихъ городахъ. Но ихъ было недостаточно, почему духовенство было принуждено или вовсе не давать

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1348.

<sup>2)</sup> Тамъ-же. 1864 г. №№ 1293 и 1303. Съ большимъ участіемъ отнесся Муравьевъ и къ Слудскому дух. Училищу. Тамъ-же 1864. № 1415.

<sup>3)</sup> Русская Старина. 1884 г. № 6, стр. 577.

образованія своимъ дочерямъ или отдавать ихъ въ частныя пансіоны, содержимыя лицами иновѣрными. Изъ оффиціального отчета г. попечителя виленскаго уч. округа за 1864 г. видно, что въ 18 пансіонахъ округа обучалось въ этомъ году 86 дочерей православнаго духовенства, изъ нихъ 30—въ католическихъ и 11 въ лютеранскихъ <sup>1)</sup>. Понятно, что по выходѣ изъ этихъ заведеній, гдѣ преподаваніе шло на польскомъ языкѣ, дѣвицы вносили съ собою въ семьи тотъ польскій элементъ, который такъ не нравился великоруссамъ и объ искорененіи котораго такъ заботился начальникъ края. Бесѣды по этому поводу съ митр. Іосифомъ вызвали со стороны послѣдняго распоряженіе, „чтобы поступающіе во священники не соединялись бракомъ съ дѣвицами чуждыми русскому православному образованію“. Продолжая мысль митрополита, Муравьевъ отъ себя предложилъ Архіепископамъ Вологодскому и Минскому распространить эту мѣру въ виду ея важности въ своихъ епархіяхъ, на что оба Архіепископа изъявили свое полное согласіе и сдѣлали соотвѣтствующее распоряженіе, но при этомъ просили начальника края оказать имъ содѣйствіе въ устройствѣ женскихъ духовныхъ училищъ <sup>2)</sup>. На это Муравьевъ оказалъ содѣйствіе во-первыхъ учрежденіемъ такого училища въ Новогрудкѣ, во-вторыхъ, въ 1864 г., по его распоряженію, былъ упраздненъ Несвижскій Бенедиктинскій монастырь св. креста и предположено учредить училище для причетническихъ дочерей Минской епархіи, съ переводомъ туда Волпанскаго женскаго монастыря <sup>3)</sup> и съ ассигнованіемъ 9,000 р. на устройство ж. д. училища въ Наригахъ <sup>4)</sup> и 18,000 руб. на устройство церкви при Минскомъ епархіальномъ училищѣ <sup>5)</sup>. Въ томъ-же 1864 г. по мысли митрополита начальникъ края подалъ докладную записку на имя Государыни Императрицы о необходимости и важности открытія въ Вильнѣ православной женской Маріинской обители и при ней пріюта для воспитанія сиротъ православнаго духовенства <sup>6)</sup>. Благодаря отпущенной имъ-же самимъ суммѣ, обитель эта съ пріютомъ была открыта. Кромѣ того, имъ предполагалось открытіе женска-

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1865. № 1692.

<sup>2)</sup> Тамъ-же № 1538.

<sup>3)</sup> Тамъ-же 1864 г. № 1362.

<sup>4)</sup> Вѣстникъ З. Россіи 1864 г. кн. 1, стр. 101

<sup>5)</sup> Тамъ и А. В. Г. Г. 1864, № 1332.

<sup>6)</sup> А. В. Г. Г. 1864, № 1365.

го духовнаго училища въ г. Слонимѣ. Вышедшія изъ этихъ училищъ воспитанницы принесли въ семьи з.-русскаго духовенства русскій языкъ и русскія понятія, что вмѣстѣ съ другими мѣрами, принятыми начальникомъ края, содѣйствовало болѣе быстрому изгнанію польскаго языка изъ употребленія въ домашнемъ быту западно-русскаго духовенства.

## V.

Улучшеніе матеріальнаго быта з.-русскаго духовенства составляло главную заботу М. Н. Муравьева. По положенію 1842 г. источниками содержанія для духовенства служили: 1) казенное жалованье; 2) земельные надѣлы; 3) обработка изъ нихъ 10 десятинъ священнику прихожанами; 4) доставка отъ нихъ-же руги; 5) приходскія помѣщенія съ ремонтомъ и отопленіемъ ихъ отъ прихожанъ и 6) доходы съ нихъ-же. Но такъ какъ прихожане находились въ крѣпостной зависимости, то перечисленныя повинности ихъ „натурой“ относились ближайшимъ образомъ къ помѣщикамъ, по своему вѣроисповѣданію вовсе не расположеннымъ благодѣтельствовать православному духовенству, какъ наиболѣе надежному хранителю русскихъ началъ. Это обстоятельство, а также неполнота положенія, упустившаго изъ виду указаніе мѣръ къ его исполненію, повели къ тому, что въ продолженіе 20-ти лѣтъ ни одинъ пунктъ не былъ приведенъ въ исполненіе, благодаря чему матеріальное положеніе духовенства было очень печально. Жалованье отъ казны раздѣлялось на семь классовъ (по числу прихожанъ въ приходѣ), при чемъ священникъ получалъ 100—180 руб. въ годъ, дьяконъ 80, дьячекъ по 42 руб., пономари по 32 и просфирни по 24 рубля. Но это жалованье уменьшалось, если были мѣстныя средства содержанія, въ чемъ-бы они ни состояли, въ аннуатѣ, въ процентахъ или въ излишкѣ земли. Кромѣ того, до 1863 года изъ того-же жалованья продолжали вычитать процентъ, назначенный еще въ 1845 году за оставшіяся по мѣстамъ во владѣніи духовенства казенныя населенныя имѣнія, которыя въ 1864 г. уже были переданы въ управленіе Государственныхъ имуществъ. Этотъ вычетъ къ 1846 г. равнялся 25,921 руб. 93 коп. съ одной Литовской епархіи <sup>1)</sup>).

Тамъ-же. 1864 г. № 1380.



Нормальный надѣлъ земли (36 десятинъ, или немногимъ больше) имѣли около 60% церквей въ краѣ, остальные имѣли меньше, а нѣкоторыя (около 5%) вовсе не имѣли, въ нихъ причту доставлялась отъ прихожанъ и помѣщиковъ руга хлѣбомъ. Такъ какъ церковная земля отводилась самими помѣщиками и при посредствѣ единовѣрныхъ имъ чиновниковъ, то обыкновенно отводились участки неудобные для обработки, отдаленные и черезполосные. Замѣнявшая землю руга выдавалась неаккуратно, не добросовѣстно, „лишь бы сбыть съ рукъ“: одному священнику дали совсѣмъ гнилое сѣно, другому, прибывшему изъ внутреннихъ губерній, фанатичка—помѣщица дала такой муки, отъ которой въ одинъ день онъ потерялъ всѣхъ свиней <sup>1)</sup>. Также неаккуратно и несвоевременно производилась уборка 10 десятинъ священнику крестьянами, и безъ того обремененными помѣщиками. Определенная по положенію 1842 г. замѣна этой натуральной повинности денежнымъ вознагражденіемъ въ началѣ шестидесятыхъ годовъ по причинѣ возвышенія цѣны свободнаго труда, была далеко недостаточна для найма рабочихъ. Сносныя помѣщенія были для меньшей половины причтовъ, большинство же православныхъ священниковъ ютились въ сырыхъ и холодныхъ помѣщеніяхъ, въ еврейскихъ корчмахъ и курныхъ крестьянскихъ избахъ <sup>2)</sup>. Ремонтъ и отопленіе церковныхъ строеній исправно производились лишь въ одной трети всѣхъ приходовъ, въ остальныхъ не производились никогда или перестали производиться съ прекращеніемъ крѣпостной зависимости, когда помѣщики, лишенные крестьянъ, сочли себя въ правѣ прекратить всѣ свои обязательства по отношенію къ православному духовенству. Наконецъ, что касается доходовъ отъ требъ, то они прямо были ничтожны, такъ какъ православныхъ помѣщиковъ почти не было, а крестьяне были разорены помѣщиками и настолько забиты и неразвиты, что не сознавали необходимости помогать своимъ пастырямъ. Къ тому же взиманіе даяній или платы за совершеніе духовныхъ требъ запрещено было опредѣленіемъ Св. Синода въ 1842 г. <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Тамъ-же. 1865 г. № 1961.

<sup>2)</sup> Тамъ-же. 1864 г. № 1564.

<sup>3)</sup> Тамъ-же. 1864 г. №№ 1900, 1380.

Таково было по истинѣ печальное матеріальное обезпеченіе православнаго духовенства въ с.-з. краѣ до М. Н. Муравьева. Наиболѣе неприглядная сторона его заключалась въ натуральныхъ повинностяхъ, создававшихъ зависимость духовенства отъ помѣщиковъ и прихожанъ и ведшихъ къ приниженности его общественнаго положенія и униженію самой религіи. При неопредѣленности положенія 1842 г. многое въ созданныхъ имъ отношеніяхъ было неумовимо для преслѣдованія по формѣ закона, почему всѣ жалобы и просьбы духовенства вели лишь къ безплодной канцелярской волокитѣ <sup>1)</sup>. Не находя защиты ни въ законѣ, ни у епархіальнаго и гражданскаго начальства, духовенство принуждено было ладить съ помѣщикомъ—католикомъ, говорить на его языкѣ, не проявлять ревности къ православію, унижаться, стоять въ передней помѣщика, а иногда „падать до ногъ“ <sup>2)</sup>. Все это не могло не повліять на пониженіе авторитета пастыря среди пасомыхъ, парализовать его нравственное на нихъ вліяніе. Къ тому-же извѣстно, какъ народъ смотритъ на налоги, особенно частные, и какое питаетъ чувство къ его виновникамъ. Не говоря уже о неизбежныхъ, недоимкахъ и возмутительныхъ сценахъ ихъ сбора, мѣстныя свѣтскія власти по нерасположенности къ православію, всегда внушали православному населенію, что этотъ сборъ для ихъ-же „русскаго попа“, что русское духовенство не имѣетъ милости къ прихожанамъ, что съ католиковъ для пробоща такихъ сборовъ не дѣлаютъ. Сравненіе бѣднаго, приниженнаго православнаго духовенства съ обезпеченнымъ и уважаемымъ латинскимъ напрашивалось само и не могло не говорить о превосходствѣ послѣдняго. Ближайшимъ выводомъ изъ этого сравненія было заключеніе, что православіе дѣйствительно есть „вѣра хлопская“, худшая латинства, а практическимъ результатомъ—переходъ въ католи-

<sup>1)</sup> Напримѣръ, свщ. Сильвестровъ хлопоталъ о постройкѣ ему отъ помѣщицы помѣщенія, но не имѣлъ успѣха, равно какъ и ея просьбы о его перемѣщеніи. Тогда онъ выстроилъ домъ на свои деньги, которые ему присуждено было изыскать съ помѣщицы. Дѣло затнулось: съ 1851 г. по 1865 г. священникъ подалъ до 50 прошеній и получалъ удовлетвореніе лишь по распоряженію М. Н. Муравьева. А. В. Г. Г. 1865 г. № 1961.

<sup>2)</sup> Тамъ-же. 1864 г. № 1380.

цизмъ <sup>1)</sup>. Хотя въ другихъ случаяхъ бѣдность духовенства сближала его съ народомъ, но создаваемое ею приниженное общественное положеніе не давало возможности стать на высотѣ новаго его призванія—быть возродителемъ русской народности въ с.-з. краѣ, чего отъ него желалъ М. Н. Муравьевъ.

За необходимость обезпеченія духовенства отъ казны онъ высказался еще въ извѣстной запискѣ 1833 г., затѣмъ, будучи министромъ Государственныхъ имуществъ, онъ въ 1859 г. распорядился производить постройки для духовенства въ казенныхъ имѣніяхъ с.-з. края, но рѣшительно за это взялся послѣ усмиренія мятежа. Уже въ концѣ 1863 г. онъ исхода тайствовалъ изъ государственнаго казначейства 42.000 руб. для вспоможенія тѣмъ духовнымъ лицамъ, которые пострадали отъ мятежниковъ <sup>2)</sup>. Затѣмъ, узнавъ отъ призванныхъ къ дѣятельности губернскихъ комитетовъ по обезпеченію православнаго духовенства о нуждахъ послѣдняго и способахъ ихъ устраненія <sup>3)</sup>, онъ началъ хлопотать о выдачѣ изъ палаты государственныхъ имуществъ Литовской епархіи вышespoименованнаго долга въ 25,921 руб. <sup>4)</sup>, лично сдѣлалъ докладъ Государю Императору о необходимости обезпеченія духовенства, лично-же и письменно объ этомъ ходатайствуетъ предъ Оберъ-Прокуроромъ Свят. Синода кн. А. П. Ахматовымъ <sup>5)</sup>. 24 февраля 1864 г. онъ ему писалъ: „при настоящемъ положеніи (духовенства с.-западнаго края) всѣ усилія Правительства утвердить въ этомъ краѣ на прочныхъ основаніяхъ русскую народную жизнь никогда не

<sup>1)</sup> Въ архивѣ Лит. дух. консисторіи встрѣчается нѣсколько дѣлъ о переходѣ въ латинство цѣлыхъ приходовъ, при чемъ прихожане мотивировали это поборами духовенства.

<sup>2)</sup> Кроме того, семь священниковъ особенно пострадавшихъ были награждены отдѣльно М. Н. Муравьевымъ. Вдовѣ свящ. Рапацкаго съ пятью дѣтьми онъ изъ своихъ суммъ пожертвовалъ 1000 руб., 120 руб. собралъ по подпискѣ и 200 руб. выхлопоталъ у Оберъ-Прокурора въ ежегодную пенсію. А. В. Г. Г. 1864 г. № 1372.

<sup>3)</sup> Всѣ комитеты (открыты были 18 іюля 1863 г.) единогласно отзывались, что единственно радикальною и дѣйствительною мѣрою для обезпеченія духовенства будетъ увеличеніе его жалованья отъ казны вѣсто натуральныхъ повинностей отъ прихожанъ. А. В. Г. Г. 1864 г. №№ 1300, 315, 1380.

<sup>4)</sup> Тамъ-же. 1864 г. №№ 1287, 1380.

<sup>5)</sup> Наша статья: „Переписка гр. М. Н. Муравьева объ улучшеніи матеріальнаго быта з.-р. духовенства. Лит. Еп. Вѣд. 1900 г. № 1.

приведутъ къ желательнымъ результатамъ, пока не приняты будутъ мѣры посредствомъ улучшенія быта нашего духовенства къ укрѣпленію, поддержанію и расширенію въ странѣ Православія, которое одно здѣсь можетъ служить прочною основою владычества Россіи и развитія въ русскомъ духѣ" <sup>1)</sup>. Доводы настойчиваго въ своихъ планахъ начальника края имѣли полный успѣхъ: 22 апрѣля 1864 г. послѣдовало Высочайшее соизволеніе о безвозмездномъ отпускѣ казеннаго лѣса для построекъ и отопленія домовъ священнослужителей въ селеніяхъ казенныхъ, и временнообязанныхъ крестьянъ <sup>2)</sup>, а чрезъ мѣсяцъ (въ маѣ) кн. А. П. Ахматовъ извѣщалъ Муравьева, что 25 мая послѣдовало Высочайшее утвержденіе журнальнаго постановленія Западнаго Комитета <sup>3)</sup> о назначеніи 400.000 руб. на возвышеніе оклада православнаго духовенства, такъ что жалованіе ему возрасло почти вдвое. За это Митрополитъ Іосифъ лично съ духовенствомъ приносилъ благодарность Государю въ бытность его въ Вильнѣ, а 25 іюля особымъ циркуляромъ, призывая духовенство къ благодарственнымъ молитвамъ за Государя и къ усиленію своей дѣятельности, онъ добавлялъ: „надѣюсь, что духовенство Литовской епархіи въ сердечныхъ молитвахъ своихъ не забудетъ г. главнаго начальника здѣшняго края М. Н. Муравьева, котораго теплое сочувствіе къ потребностямъ духовенства было поводомъ всеподданнѣйшаго предствительства къ Государю Императору о всемилостивѣйшемъ удовлетвореніи сихъ потребностей" <sup>4)</sup>. Въ августѣ того-же года по представленіи Муравьева Государственный Совѣтъ разрѣшилъ отдать въ распоряженіе нѣкоторыхъ церквей прилежающія къ нимъ фермы и фольварки для устройства на нихъ со временемъ школъ. Благодаря этому, въ пользованіе духовенства отошло много угодій и оброчныхъ статей (мельницы, рыбныя ловли, сѣнокосы и проч.), главнымъ образомъ изъ конфискованныхъ помѣщичьихъ и

<sup>1)</sup> Тамъ-же.

<sup>2)</sup> А. В. Г. Г. 1863 г. № 831, 1566. По планамъ архит. Чагина для священника полагается жилой домъ (3 комнаты) съ кухней, амбаръ, сарай, хлѣвы и гумно. Для причетника и просфирни изба (съ 1 комнатою), сарай, амбаръ. Судя по доставленнымъ свѣдѣніямъ, постройки были производимы почти во всякомъ селѣ.

<sup>3)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1380.

<sup>4)</sup> Тамъ-же 1864 № 1380.

ксендзовскихъ имѣній. Вмеѣстѣ съ тѣмъ путемъ строгихъ судебныхъ разслѣдованій начали возвращаться къ духовенству забранныя помѣщиками и ксендзами въ предшествующіе годы церковныя земли <sup>1)</sup>. Для возвращенія ихъ церквамъ и монастырямъ г. Вильны въ 1864 г. была учреждена Муравьевымъ особая комиссія, которая, основываясь на достовѣрныхъ документахъ, отобрала отъ разныхъ лицъ незаконно присвоенныя ими земельныя участки, поступившіе съ тѣхъ поръ во владѣніе виленскаго православнаго духовенства <sup>2)</sup>. Въ томъ-же году начальникъ края узнавъ, что „церковныя земли православныхъ причтовъ, а нерѣдко и самыя усадьбы, находятся далеко отъ церквей, что было сдѣлано съ умысломъ помѣщиками во вредъ православію“, сдѣлалъ циркулярное распоряженіе о перемежеваніи такъ, чтобы „если вся земля не можетъ быть прирѣзана близъ церквей, то во всякомъ случаѣ усадьба съ нѣкоторымъ количествомъ огородовъ для священно церковнослужителей должна быть непременно отведена близъ самыхъ храмовъ“ <sup>3)</sup>.

Всѣ эти административныя распоряженія создали вполне достаточно для своего времени обезпеченіе духовенства, положили конецъ его матеріальной зависимости отъ прихожанъ и помѣщиковъ, что развязало ему руки, укрѣпило его нравственное вліяніе. Но для поднятія духовенства на должную высоту вліятельнаго сословія одного матеріальнаго обезпеченія было недостаточно, требовалось улучшеніе его соціального положенія, признанія его авторитета со стороны гражданской администраціи и солидарность послѣдней въ достиженіи общегосударственныхъ цѣлей и задачъ. Не такъ было на дѣлѣ. До-муравьевскіе чиновники унижали и тѣснили православное духовенство, потому что видѣли въ немъ врага,—тормазъ ополченія и окатоличенія края. Новые чиновники (мировые посредники, воинскіе начальники, исправники и проч.), какъ мы сказали, ошибочно видѣли въ немъ ополченное сословіе, а его бѣдность и отсутствіе внѣшняго лоска, гостепріимства, такъ развитаго у ксендзовъ, заставляли ихъ сторониться и не вступать съ ни-

<sup>1)</sup> Тамъ-же 1864 г. № 1460; 1865 г. № 1354 и др.

<sup>2)</sup> Вилен. Губ. Вѣдомости. 1864 г. № 41.

<sup>3)</sup> Циркуляръ 10 октября 1864 г. Цыловъ. Сборникъ.

ми въ близкія отношенія. Архіепископъ Антоній Зубко съ горечью рассказываетъ, какъ одинъ мировой посредникъ по ошибкѣ въѣхалъ на дворъ сельскаго священника и, узнавъ объ этомъ, тотчасъ-же приказалъ повернуть назадъ и уѣхалъ, не повидавшись съ хозяиномъ <sup>1)</sup>. Понятно, такое отношеніе роняло авторитетъ духовенства въ глазахъ народа. Другой епископъ въ томъ-же 1864 г. писалъ: „мировые посредники вмѣсто того, чтобы съ своей стороны способствовать возвышенію достоинствъ и значенія духовенства, своимъ обращеніемъ и несправедливыми доносами, отказомъ въ законныхъ требованіяхъ, стараются унижить его“ <sup>2)</sup>. Особенно не нравилось мировымъ посредникамъ рѣшительное вліяніе нѣкоторыхъ священниковъ на мірскіе сходы. Пріѣхавъ въ „польскій край“, какимъ представлялись имъ западныя губерніи, они, чувствуя себя „обрусителями“, проникнутые сознаниемъ величія своей миссіи, хотѣли быть единоличными распорядителями судьбы крестьянскаго сословія, почему проявляли въ своихъ дѣйствіяхъ къ священникамъ „кромѣ заносчивости и высокомеріе“ <sup>3)</sup>. Одинъ посредникъ, пріѣхавъ въ волостное правленіе, въ которомъ была школа, тотчасъ-же разогналъ учениковъ, приказалъ вынести столы и очистить комнату подъ его квартиру на 3 дня, что повело къ столкновенію съ священникомъ. Въ другой школѣ военный начальникъ въ присутствіи жандарма, мирового посредника и нѣсколькихъ крестьянъ началъ учить священника методикѣ, запрещая обученіе славянской грамотѣ. По поводу происшедшей тогда ссоры онъ въ своемъ объясненіи начальнику края писалъ, что такого запрещенія онъ не дѣлалъ, „а мы говорили объ томъ, что славянская азбука детей сбиваетъ съ толку, что слѣдуетъ учить ихъ по новой методѣ“ <sup>4)</sup>. Со стороны военныхъ и гражданскихъ начальниковъ иногда допускались по отношенію къ духовенству и храму еще болѣе дерзкія выходки, доходившія до того, что одинъ штабсъ-капитанъ, самовольно облачившись

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1461.

<sup>2)</sup> Тамъ-же. Отношеніе Еп. Брестскаго Игнатія. 1865 г. № 1422.

<sup>3)</sup> Оттуда-же.

<sup>4)</sup> Тамъ-же. 1865 г. № 1354. Изъ подлиннаго объясненія Капитана лейтенанта Вольшого съ соблюденіемъ его орфографіи.

въ стихарь, говорилъ народу въ Церкви проповѣди <sup>1)</sup>. Муравьевъ, строго наказывая подобныя проявленія чиновническаго самоуправства, и старался всѣми мѣрами искоренить, уничтожить образовавшуюся ненормальность въ отношеніяхъ между гражданскими и духовными дѣятелями. Убѣжденный, что „дѣло православія и русской народности только тогда могутъ быть водворены въ краѣ на прочномъ основаніи, когда русскіе дѣятели сохранятъ между собою полное согласіе и братское единеніе“, онъ неоднократно дѣлалъ строгія предписанія и внушенія (черезъ губернаторовъ) мировымъ посредникамъ, чтобы „не выѣшивались въ неподлежащія имъ дѣла“ <sup>2)</sup>, чтобы вмѣсто ссоръ и непріязненныхъ отношеній къ православному духовенству старались сблизиться съ нимъ для общей пользы, „ибо должны уразумѣть, что православіе и русская народность не иначе могутъ быть водворены на прочномъ основаніи въ краѣ, какъ съ содѣйствія православнаго духовенства, а потому мировые посредники обязаны общими силами стремиться къ достиженію указанной цѣли“ <sup>3)</sup>. Послѣ этого циркуляра всѣ возникавшія недоразумѣнія и ссоры гражданскихъ чиновниковъ съ духовными лицами Муравьевъ разсматривалъ самъ и, питая большое довѣріе къ духовенству, онъ строго взыскивалъ съ чиновниковъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ духовенства онъ требовалъ миролюбія, строгаго отношенія къ пастырскому долгу и соотвѣтствующей сану нравственной жизни.

При общемъ охватившемъ з.-русское общество желаніи видѣть въ краѣ истовое православіе, начальнику края отъ мѣстныхъ обывателей, случайныхъ пріѣзжихъ и чиновниковъ поступало много докладныхъ записокъ и писемъ, раскрывавшихъ нестроенія церковной жизни, нравственности духовенства и мирянъ: въ одномъ селѣ священникъ ведетъ нетрезвую жизнь, въ другомъ—крестить черезъ обливаніе, въ третьемъ—не отправляетъ положенныхъ службъ и т. п. <sup>4)</sup>. Въ подобныхъ случаяхъ Муравьевъ всегда о замѣченныхъ нравственныхъ

<sup>1)</sup> Кипріановичъ. Жизнь І. Сѣмашки. 2-е изд., стр. 450.

<sup>2)</sup> Эти слова циркуляра относились и къ духовенству. А. В. Г. Р. 1865 г. № 1354.

<sup>3)</sup> Тамъ-же.

<sup>4)</sup> Тамъ-же. 1864 г. № 1512; 1865 г. №№ 1481, 1711 и др.

проступкахъ и отступленіяхъ отъ практики православной Церкви сообщалъ мѣстному Преосвященному, который считалъ своимъ долгомъ по тщательномъ разслѣдованіи извѣстить о принятыхъ имъ мѣрахъ. Такое вниманіе гражданской власти въ дѣлахъ Церкви заставляло облагодѣтельствованное духовенство подтягиваться, относиться усерднѣе къ своимъ обязанностямъ <sup>1)</sup>. Особенно возмущало пріѣзжихъ русскихъ людей употребленіе духовными лицами польскаго языка и ношеніе нѣкоторыми изъ нихъ сутаны. Относительно перваго не безъ вліянія начальника края западно-русскимъ Архіереямъ были чрезъ духовныя Консисторіи объявлены распоряженія объ изыятіи изъ употребленія въ семейномъ быту польскаго языка <sup>2)</sup>. и это уже при Муравьевѣ дало хорошіе результаты. Гораздо легче духовенство простилось съ сутаной. Въ 1864 г. упорными защитниками ея явились два священника (Лисицынъ и Бродовскій), которые, не смотря на всѣ мѣры митрополита и начальника края, отказались оставить свою одежду и удалились за штатъ <sup>3)</sup>. Наконецъ, съ цѣлю болѣе сильнаго воздѣйствія на духовенство въ дѣлѣ отученія его отъ усвоенныхъ отступленій и скорѣйшаго подведенія его въ одинъ уровень съ духовенствомъ великорусскимъ, Муравьевъ внесъ въ Западный Комитетъ проектъ о вызовѣ въ с.-западный край священниковъ изъ великорусскихъ губерній. Комитетъ согласился съ благотворностью съ этой мѣры и начались сношенія по этому вопросу съ Оберъ-Прокуроромъ; но противъ этого былъ митрополитъ Іосифъ, ссылавшійся на прежніе неудобные опыты подобнаго вызова. Онъ проектировалъ вызвать нѣсколько человекъ изъ окончившихъ курсъ въ великорусскихъ семинаріяхъ, опредѣлить ихъ первоначально въ надзиратели духовныхъ училищъ, чтобы они ознакомились съ обстоятельствами мѣстной жизни,

<sup>1)</sup> Особенную ревность нѣкоторые священники и ихъ жены проявили по отношенію къ народному образованію, къ занятіямъ въ школахъ, за что неоднократно получали награды отъ начальника края. Тамъ-же 1864 г. № 1545.

<sup>2)</sup> Напр., арх. Полоцкій строго наказывалъ епархіальному духовенству, „чтобы всѣ сваящ.-ц. служители съ своими семействами для успѣшнѣйшаго достиженія высокой цѣли благотворнаго преобразованія русскаго народа, всѣ сами возненавидѣли польскій языкъ и все польское, и поставили себѣ священнымъ долгомъ никогда не говорить по польски и изгнать вонъ изъ семействъ языкъ польскій и все польское“. А. В. Г. Г. 1864 г. № 1616.

<sup>3)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1326.



а потомъ приняли священный санъ <sup>1)</sup>. Также оказался неудобнымъ проектированный начальникомъ края совмѣстно съ митрополитомъ вызовъ монаховъ изъ великорусскихъ монастырей въ Сурдескій, „дабы они могли здѣсь завести и соблюдать безъ стѣсненія весь уставъ и чинъ богослуженія русскаго православнаго иночества, а впослѣдствіи еще восполнили имѣющіеся нѣкоторые недостатки въ другихъ монастыряхъ“. Судя по отвѣту на это м. Филарета, желающихъ и подходящихъ для этого лицъ не оказалось <sup>2)</sup>.

## VII.

Принятые подъ вліяніемъ начальника края мѣры къ искорененію въ духовенствѣ старыхъ привычекъ и отступленій, привитыхъ во время уніи, еще болѣе были необходимы въ народѣ. Только при освобожденіи народа отъ усвоенныхъ имъ нѣкоторыхъ обрядностей уніи и латинства возможно было, по мысли Муравьева, сліяніе его съ Россіей. „Твердыя религіозныя вѣрованія, писалъ онъ въ 1863 г., П. Н. Батюшкову, составляютъ одну изъ главныхъ связей, связующихъ народъ во едино въ гражданской его жизни. Въ этомъ смыслѣ для единовѣрнаго народа, независимо отъ единства религіозно-нравственнаго убѣжденія, необходимо и единство наружной обрядности, освященной обычаемъ и временемъ, сохраненіе и поддержаніе которой особенно сильно дѣйствуетъ на простой народъ“ <sup>3)</sup>. Церковно-обрядовыхъ разностей въ западно-русскомъ народѣ было столько, что приѣзжіе, какъ мы говорили, не отличали православныхъ отъ католиковъ. Напримѣръ, крестьяне посѣщали костелы, гдѣ употребляли нѣкоторыя католическія формы богопочтенія, молились по польскимъ молитвенникамъ. По этому поводу начальникъ края чрезъ виленскаго губернатора просилъ Митрополита Іосифа усугубить мѣры къ искорененію этихъ остатковъ уніи. Съ своей стороны онъ предлагалъ соувратителей къ посѣщенію костеловъ и употребленію молитвенниковъ облагать штрафомъ въ 25—50 руб., а на посѣти-

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1347. Такихъ воспитанниковъ было вызвано въ 1864 г. изъ Тверской епархіи 7 человекъ и Новгородской 5.

<sup>2)</sup> Тамъ же 1864, № 1473.

<sup>3)</sup> А. В. Г. Г. 1863 г. № 884.

телей оказать прежде всего воздѣйствіе духовное и только послѣ троекратнаго обличенія и упорства доносить гражданской власти. „Такъ какъ недуги паствы, писалъ Муравьевъ, и хромающіе на обѣ ноги прихожане извѣстны пастырямъ лучше и вѣрнѣе, чѣмъ кому-либо изъ среды гражданской, то вызываемая и желательная въ семъ случаѣ дѣятельность приходского духовенства должна предшествовать предъ полицейскою, которой приличнѣе принять видъ содѣйствія и внѣшняго огражденія православной Церкви“ <sup>1)</sup>. Другимъ епархіальнымъ архіереямъ с.-з. края Муравьевъ писалъ болѣе рѣшительно, прося сдѣлать немедленно распоряженія, чтобы приходскіе священники запретили своимъ пасомымъ посѣщать костелы и слушать тамъ проповѣди, а предлагали-бы послѣднія въ своихъ церквахъ. Польскіе молитвенники онъ считалъ возможнымъ вытѣснить изъ употребленія въ народѣ путемъ распространенія молитвослововъ на русскомъ и славянскомъ языкахъ, для чего проектировалъ заказать ихъ въ большемъ количествѣ; но Митр. Іосифъ не одобрилъ этой мѣры, потому что для нея при безграмотности народа не было твердой почвы <sup>2)</sup>.

Испытавшій продолжительное на себѣ вліяніе л.-польскаго ксендзовства, народъ нуждался не только въ отрицательныхъ мѣрахъ, запрещеніяхъ привычекъ, но и перевоспитанія въ духѣ православной церкви и привитіи чисто православнаго ритуала. Это также служило предметомъ заботы начальника края. Еще въ 1863 году ему было сообщено о несоблюденіи народомъ православнаго обычая носить наперстные кресты, что не принято было у католиковъ и уніатовъ и что очень смущало православныхъ пріѣзжихъ. Поговоривъ по этому поводу съ Митрополитомъ Іосифомъ, Муравьевъ съ его благословенія рѣшилъ при содѣйствіи духовенства привить этотъ православный обычай. На это доброе дѣло на первый разъ изъ контрибуціонныхъ суммъ было имъ назначено 5000 руб. и при посредствѣ П. И. Батюшкова по рисунку академика Солнцева на московскихъ фабрикахъ было изготовлено 500.000 крестиковъ изъ мѣди и латуни для безвозмездной раздачи народу. Мысль начальника края нашла полное сочувствіе при

<sup>1)</sup> Виленскія Губернскія Вѣдомости. 1864 г. № 37.

<sup>2)</sup> Кипріановичъ. Жизнь митр. Іосифа Сѣлашки. 1897 г., стр. 442.

Дворѣ: Государыня Императрица пожертвовала 1000 серебрянныхъ крестиковъ съ тѣмъ, чтобы они были возложены на перваго крещаемаго младенца въ каждомъ приходѣ. Кроме того, благодаря стараніямъ того-же П. Н. Батюшкова, Великая Княгиня Александра Петровна пожертвовала отъ себя 10.000 крестиковъ и купецъ Комисаровъ прислалъ сразу ихъ 1 миллионъ. Послѣ торжественнаго освященія крестиковъ въ праздникъ, они возлагались на присутствующихъ прихожанъ, при чемъ священники объяснили значеніе ношенія крестиковъ для христіанина. Такимъ образомъ, благодаря М. Н. Муравьеву, уже въ 1864 году почти всѣ православные крестьяне с.-з. края имѣли на себѣ крестики <sup>1)</sup>.

Въ томъ-же году „въ видахъ ознакомленія православныхъ крестьянъ съ русскими святынями и сообщенія имъ свѣдѣній о тѣхъ ревнителяхъ христіанства, которые сопричислены православною церковью къ лику святыхъ угодниковъ“ <sup>2)</sup>, начальникъ края заказалъ въ Москвѣ 100.000 лубочныхъ картинъ религиозно-нравственнаго содержанія и просилъ Митрополита Іосифа оказать содѣйствіе—распространить ихъ въ народѣ путемъ устройства складовъ при церквахъ и дешевой продажи (отъ 3 до 12 коп.). Къ этому вскорѣ присоединены были также картины, „которыя, по мнѣнію Муравьева, могли способствовать къ утвержденію въ народѣ чувства преданности престолу и отечеству“. Ими были снабжены всѣ народныя школы, а затѣмъ при посредствѣ священниковъ онѣ очень быстро были раскуплены народомъ изъ складовъ. Данный начальникомъ края толчекъ скоро сообщился и духовенству: многіе священники начали открывать у себя церковныя лавочки и склады для продажи доступныхъ для народа по цѣнѣ книгъ рел.-нр. содержанія, а также букварей, портретовъ Государя, крестиковъ и иконъ <sup>3)</sup>, благодаря чему самый внутренній видъ крестьянскихъ хатъ по немногу началъ походить на великорусскія избы.

*А. Милосидовъ.*

(Окончаніе будетъ).

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1863 г. № 884.

<sup>2)</sup> Тамъ-же. 1864 г. № 5080. Изъ отношенія М. Н. Муравьева къ митр. Іосифу.

<sup>3)</sup> А. В. Г. Г. 1865 г. № 1714.

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.

Πίστει νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣаемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Августа 1900 года.  
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ*.

---

## ЗНАЧЕНІЕ СОВѢСТИ

### ВЪ РЕЛИГІОЗНО-ПРАВСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВѢКА.

Развитіе человѣчества, какъ свидѣтельствуемъ исторія, всегда шло съ извѣстною постепенностью. Высшія истины разума, составляющія славу человѣчества, пріобрѣтались часто съ значительными усиліями. Это общее явленіе до нѣкоторой степени подтверждается частнымъ психологическимъ опытомъ. Нерѣдко извѣстная истина возникаетъ въ умѣ человѣка какъ темное предчувствіе, или какъ мгновенное вдохновеніе, мелькнувшее въ неясныхъ и неопредѣленныхъ образахъ ума, но потомъ она мало по малу возводится въ опредѣленное отчетливое общее понятіе. Многое такимъ путемъ уже приведено къ ясному сознанію и сдѣлалось незыблемымъ достояніемъ человѣческаго духа. Многое же существуетъ еще въ смыслѣ проблемъ, или задачъ, требующихъ и ждущихъ положительнаго рѣшенія. Но къ числу таковыхъ, постепенно выясняемыхъ истинъ, принадлежатъ такія, которыя по самому существу своему имѣютъ непосредственное вліяніе на жизнь и дѣятельность человѣка, и потому выясненіе ихъ имѣетъ особенное значеніе. Къ числу таковыхъ жизненныхъ и глубокихъ задачъ, уразумѣть которыя все еще стремится человѣкъ, принадлежитъ и вопросъ о томъ, что такое совѣсть въ насъ, откуда она, и какъ понимать ея откровенія?

Что есть въ человѣкѣ какой-то невидимый хранитель его духовно-нравственной личности, бдительный стражъ его намѣреній, справедливый судія его поступковъ, это уже замѣчено было и языческою древностію. Языческая религія содержала

вѣру въ карающую Немезиду, неусыпно надзирающую за дѣлами боговъ и людей. Языческая философія устами величайшаго своего представителя ясно говоритъ намъ о голосѣ совѣсти въ человѣкѣ. Во мнѣ живетъ какой-то демонъ, говорилъ Сократъ <sup>1)</sup> всякій разъ, когда я хочу что нибудь предпринять, я слышу голосъ его, совѣтующій мнѣ одно дѣлать, а другого избѣгать. Великій философъ язычества не могъ объяснить этого голоса иначе, какъ только назвавъ его голосомъ демона. И съ своей точки зрѣнія онъ былъ правъ, потому что это дѣйствительно есть сверхчеловѣческій голосъ въ природѣ человѣка. Немного сдѣлано для уясненія этого понятія и средневѣковой наукою. Въ господствовавшихъ тогда въ наукѣ философскихъ направленіяхъ, извѣстныхъ подъ именами номинализма и реализма, было только положено первое основаніе къ научному выясненію этого понятія, давшему болѣе широкіе результаты въ новыхъ направленіяхъ философской мысли извѣстныхъ подъ именами эмпиризма и идеализма.

Отцемъ эмпиризма считается Бэконъ. Онъ выставилъ новый, невѣдомый дотождѣ, великій принципъ—неограниченное методическое изслѣдованіе природы съ цѣлю господства надъ нею, и далъ указанія, какъ достигнуть этой цѣли. „Если вы хотите надежнаго знанія, сказалъ онъ, обратитесь отъ словъ къ самымъ вещамъ и заставьте природу отвѣчать на ваши вопросы; дѣлайте открытія. Только въ открытіяхъ, величіе и прогрессъ человѣчества“ <sup>2)</sup>).

Направленіе это, продолженное многими выдающимися учеными всѣхъ цивилизованныхъ странъ и народовъ, развило въ наши дни сложную систему міросозерцанія въ лицѣ Герберта Спенсера. И религія отъ дикаго фетишизма до разработанной теологіи нашихъ дней съ своимъ смутнымъ предчувствіемъ, и наука отъ временъ Протигора и до Канта съ своимъ все уясняющимся познаніемъ удостовѣряютъ, что та реальность, которая скрыта подъ формами явленій, должна оставаться навѣки непостижимою. Слѣдовательно, все наше знаніе относительно и состоитъ въ ростѣ обобщенія. Самымъ всеоб-

<sup>1)</sup> Xenoph. Memor. IV, 3, 12, Memor. IV, 8, 5. Plat. Apol. 12. Plat. Apol. 31, d.

<sup>2)</sup> Фалькенбергъ. Исторія новой философіи. С.-Пет. 1898 г. стр. 61.

щимъ фактомъ является повторяющійся въ безконечномъ измѣненіи двойной процессъ—развитія и разложенія (evolution und dissolution). Первый процессъ состоитъ въ расширеніи движенія, а второй—въ изчезновеніи движенія. Самою же всеобщою аксіомою, безусловною истиною остается—постоянство силы. Съ эволюціей связана интеграція вещества (соглашеніе въ одно цѣлое) съ диссолюціей, дезинтеграціей вещества (уничтоженіе связи). Какъ эволюція, такъ и диссолюція выступаютъ сообща и представляютъ исторію всякаго воспринимаемаго существованія. Путемъ эволюціи образуется все какъ неорганическое, такъ и органическое. Этому же закону подлежитъ и человѣкъ. Имъ же управляются и соціальные организмы—человѣческія общества. Путемъ эволюціи вырабатывается религія, философія, нравственность, языкъ, науки, искусство, промышленность; тамъ, гдѣ движеніе вещества достигаетъ своей границы, начинается противоположный процессъ—диссолюція. И эти перемежающіяся эпохи развитія и разложенія слѣдуютъ одна за другою въ безконечность. Какова же бываетъ нравственность, вырабатываемая въ этомъ круговоротѣ эволюціи? Вотъ схема эволюціонной морали. Всѣ поступки человѣка опредѣляются его стремленіемъ къ развитію и счастію. Поставленный въ окружающую его среду, помимо его воли, человѣкъ въ интересахъ своихъ и въ интересахъ своего рода долженъ приспособляться къ этой средѣ. Путемъ этого приспособленія развиваются въ человѣкѣ инстинкты и склонности, наиболѣе благопріятствующія счастливой и широкой жизни при данныхъ условіяхъ. Тѣ поступки, которые соотвѣтствуютъ цѣлямъ счастія и удобства жизни, и суть поступки нравственные <sup>1)</sup>. Не трудно замѣтить, что въ основѣ этой нравственности лежитъ эгоизмъ, личное благополучіе временной жизни. Тѣмъ не менѣе есть въ этой морали и ученіе о совѣсти, которая одобряетъ поступки цѣлесообразные и осуждаетъ все нецѣлесообразное. Чей же слышится при этомъ

<sup>1)</sup> Основныя положенія философіи Спенсера приводятся нами, между прочимъ по изложенію ихъ въ „Исторіи новой философіи Ибервергъ—Тейнце. Русскій переводъ Колубовскаго“. Стр. 481—483. А также по Фалькенбергу—стр. 512—514.



голосъ? Откуда онъ? Совѣсть, по этому воззрѣнію, есть наше я, не идеальное я, ибо такового не существуетъ, но эмпирическое я, составившееся частію изъ особенностей нашего организма, отчасти же изъ вліяній времени (вѣка, цивилизаціи). Что согласуется съ этимъ эмпирическимъ я въ его цѣлостности, то добро, противоположное же—зло. Когда это эмпирическое я порицаетъ себя самого или одобряетъ, то въ этомъ одобреніи или порицаніи и выражается дѣйствіе совѣсти. Прежде всего совѣсть, по этому представленію, имѣетъ мѣсто только въ сферѣ чисто житейской и не имѣетъ никакого отношенія къ религіозной сторонѣ духовной жизни человѣка, потому что религія, стремящаяся познать непостижимое, есть простое недоразумѣніе.

Это эмпирическое понятіе совѣсти, присвояющее себѣ только одному достоинство научнаго знанія, такъ какъ оно только одно будто-бы основывается на опытѣ, рѣзко противорѣчитъ самому ясному опыту. Безспорный опытъ свидѣлствуетъ, что совѣсть возстаётъ не только противъ отдѣльныхъ, мимолетныхъ наклонностей, но указываетъ намъ и на то, что все наше эмпирическое я находится въ состояніи совершенно различномъ отъ того, въ какомъ оно должно быть, и совѣсть непрестанно беспокоитъ это эмпирическое я, въ его мірской гармоніи съ самимъ собою. Затѣмъ, какъ я вообще могу отдаться отдѣльнымъ, мимолетнымъ образамъ дѣйствія, которыя я не могу одобрить самъ, если, какъ учатъ эмпирики, я имѣю только одну природу, именно природу чувствъ, и притомъ лишь временную, если я представляю собою только развитое, умное животное? Если у меня одна природа, то я никогда не могу достигнуть того, чтобы исправлять и критиковать себя, я всегда буду пребывать въ гармоніи съ самимъ собою <sup>1)</sup>. Формула совѣсти эмпиризма: дѣлай, что хочешь, если только сохранишь гармонію съ твоимъ я, взятымъ въ томъ видѣ, въ какомъ оно есть въ данную минуту, потому что оно установлено на время, и можетъ быть примѣнено къ себѣ всякимъ человѣкомъ, самой сомнительной нравственности.

<sup>1)</sup> Христіанское ученіе о нравственности Мартенсена. Переводъ Лапухина, томъ первый § 117.

Думать такъ о совѣсти, значить отрицать совѣсть и изъ этого великаго понятія дѣлать пустой звукъ. Очевидно, такое понятіе о совѣсти узаконяетъ на произволь личной (индивидуальной) совѣсти.

Рядомъ съ эмпиризмомъ господствуетъ въ новѣйшей философіи и другое направленіе мысли, противоположное первому—это идеализмъ. Тотъ узелъ, изъ котораго развились системы новѣйшаго идеализма, есть философія Канта.

Если въ эмпиризмѣ духъ объясняется изъ природы, то у Канта, наоборотъ, природа объясняется изъ духа, какъ его произведение, потому что всякая закономерность происходитъ изъ духа, духъ же есть проявленіе воли. Духъ—законодатель природы, воля сущность духа и ключъ къ истинной дѣйствительности.

Среди новѣйшаго натуралистическаго настроенія времени Кантъ все еще стоитъ возвышаясь надъ нимъ подобно тому, какъ нѣкогда Платонъ стоялъ высоко надъ уровнемъ общезаинтереснаго міросозерцанія. Кантъ какъ будто-бы чужой среди этого натурализма; онъ пророкъ будущаго. Но онъ счастливѣе Платона, ибо онъ нашелъ учениковъ, которые продолжали и продолжаютъ его направленіе: мораль Фихте и Шеллинга и развитіе Гегеля и всѣ системы многочисленныхъ послѣдователей этихъ философовъ коренятся въ Кантовскомъ ученіи о практическомъ разумѣ.

Правда и Кантъ, подобно эмпиризму, выходитъ изъ положенія, что вещи сами въ себѣ непознаваемы. Но въ противоположность послѣднему, онъ предполагаетъ въ человѣкѣ разумъ независимый отъ вещей, существующій и дѣйствующій a priori! Итакъ человѣкъ прежде всего есть мыслящее существо, но въ то же время онъ есть и волящее существо. Разумомъ человѣкъ стремится къ познанію, насколько это доступно ему, волею же онъ стремится къ дѣятельности. По какимъ же мотивамъ и въ какихъ цѣляхъ можетъ дѣйствовать человѣческая воля? Такъ какъ человѣкъ не есть только мыслящее существо, но и существо чувственное, посему воля его можетъ опредѣляться и матеріальными основаніями—чувственными влеченіями, каковы влеченія къ счастію, эвдемонизму. Но такая воля

не есть добрая воля, и дѣйствія ея не суть дѣйствія нравственныя. Воля бываетъ доброю только тогда, когда исполняетъ лишь то, что предписываетъ ей разумъ. Человѣкъ, какъ разумное существо, или вещь въ себѣ, даетъ самому себѣ, какъ нравственному существу, законъ. Въ этомъ заключается начало долга. Долгъ есть сознаніе необходимости дѣйствія изъ уваженія къ закону. Тотъ законъ, который предписывается разумомъ для дѣятельности воли, и есть законъ нравственный.

Итакъ нравственный законъ не зависимъ отъ достигаемой цѣли, равнымъ образомъ не терпитъ никакого прироста и не нарушается въ своей обязательности отъ того, повинуются ли ему люди, или нѣтъ. Онъ имѣетъ абсолютное значеніе. Добро, которое предписываетъ намъ дѣлать нравственный законъ, самоцѣльно, добро само по себѣ абсолютно цѣнно и никакое злоупотребленіе имъ, какъ таковымъ, невозможно. Двѣ вещи наполняютъ душу мою, говоритъ Кантъ, все новымъ и новымъ возрастающимъ удивленіемъ и благоговѣніемъ, и тѣмъ больше, чѣмъ чаще и продолжительнѣе занято ими размышленіе—звѣздное небо надо много и нравственный законъ во мнѣ,—первое потому что его необыкновенная обширность приводитъ меня отъ однихъ міровъ къ другимъ, отъ системъ къ системамъ, [вслѣдствіе чего я, какъ чувственное существо, чувствую себя какъ бы уничтоженнымъ, ничтожной пылинкой въ великой вселенной,—предъ вторымъ потому, что онъ возвышаетъ меня надъ всею областью чувства и вплетаетъ меня въ невидимый міръ, въ которомъ я имѣю безконечное и вѣчное достоинство при свободномъ разумѣ.

Морально дѣйствуетъ только тотъ, кто, не прислушиваясь къ выгодѣ и склонности, принимаетъ законъ въ убѣжденіе и исполняетъ долгъ, потому что онъ долгъ. Долгъ восклицаетъ Кантъ, ты высокое и великое слово, не содержащее ничего такого, чтобы имѣло общее благоволеніе, или старалось войти въ милость у насъ, а хочешь подчиненія; тѣмъ не менѣе ты не двигаешь воли силой, или угрозой, вызывающей отвращеніе, а полагаешь только законъ, который самъ по себѣ находитъ доступъ къ душѣ и даже, противъ нашей воли, принуждаетъ къ почтенію и благоговѣнію, предъ которымъ смолкаютъ

всѣ склонности, хотя онѣ втайнѣ и возмущаются противъ него,—какое происхожденіе достойнѣе тебя, и гдѣ намъ найти корень твоей высокой родословной?

Всеобщность и необходимость заповѣди долга доказываетъ, что долгъ происходитъ не изъ другаго мѣста, а именно изъ самаго разума. Кто выводитъ нравственный законъ изъ Божьяго произволенія, тотъ дѣлаетъ его условнымъ и подчиняетъ его неизмѣнности Божіей воли. Кто видитъ источникъ нравственнаго законодательства въ стремленіи къ благополучію, тотъ подчиняетъ волю закону чувственности. Практическій разумъ получаетъ законъ не отъ Бога и не изъ природныхъ влеченій, а черпаетъ его изъ своихъ собственныхъ глубинъ, человѣкъ обязываетъ самъ себя. Итакъ воля наша вполне самостоятельна, она автономна. Самая основная формула закона дѣятельности воли гласитъ: дѣйствуй такъ, чтобы правило твоей воли во всякое время точно также могло имѣть значеніе принципа всеобщаго законодательства. Если ты сомнѣваешься относительно моральности дѣйствія, то задай себѣ вопросъ: что было бы съ человѣчествомъ, если бы каждый пожелалъ дѣйствовать потому же правилу? Напримѣръ, еслибы никто не могъ повѣрить слову другаго, или рассчитывать на чужую помощь, развѣ возможна была бы вообще общественная жизнь? <sup>1)</sup>.

Система автономной нравственности понимаетъ совѣсть только какъ знаніе человѣкомъ самого себя, что, конечно, есть одна изъ существенныхъ сторонъ дѣла. Голосъ совѣсти поэтому разсматривается въ ней, какъ исходящій изъ собственного существа человѣка. Совѣсть есть идеальное существо, или идеальный человѣкъ въ насъ, который заявляетъ о себѣ здѣсь или повелѣніемъ, или порицаніемъ. Идеальное требуетъ всеобщаго обязательства, которое чрезъ посредство совѣсти возстаетъ и противъ тѣхъ представленій, которыя возникаютъ изъ эгоизма, изъ страстей и пожеланій. Онъ требуетъ един-

<sup>1)</sup> Пособіями при изложеніи нравственно-философскихъ воззрѣній Канта служили для насъ: 1) Критика практическаго разума и основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ, полный переводъ съ примѣчаніями и приложеніемъ краткаго очерка практической философіи Н. Смирнова. С.-Пет. 1879 г. 2) Прологомена ко всякой будущей метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ науки. Пер. В. Соловьева. Москва 1889 г. 3) Исторія новой философіи. Ибервергъ Гейнце Стр. 210—264.

ства и гармоніи съ собою въ нравственной жизни личности. Въ наказующей совѣсти мы видимъ реакцію всего идеальнаго человѣка противъ эгоизма, страстей и пожеланій. Совѣсть отсюда есть блюститель воли, приставникъ и охранитель единства въ жизни личности, каковое единство и возможно только тогда, когда личность въ каждомъ пунктѣ своей жизни свободно подчиняется требованіямъ идеала и своего вѣчнаго существа. Автономный идеализмъ отличается серьезностію и глубиною. И Кантъ для всѣхъ поколѣній будетъ выступать въ качествѣ великаго свидѣтеля реальности міра идеальнаго и противникомъ отрицателей его.

Но какъ бы ни истинно было то, что нравственный законъ есть вѣчный законъ нашего собственнаго бытія, и что человѣкъ въ своей совѣсти постигаетъ себя въ глубочайшемъ единствѣ своего бытія, однако же автономическое объясненіе совѣсти есть только полубъясненіе.

Эта совѣсть, прежде всего, не имѣетъ никакого отношенія къ сферѣ религіозной, потому что вся религія, по Канту, сводится на нравственное сознаніе. Заискиваніе у Бога посредствомъ религіозныхъ дѣйствій, предписанныхъ уставами и отличающихся отъ нравственныхъ заповѣдей, по Канту, есть не что иное, какъ идолопоклонство.

Среди всѣхъ поколѣній народовъ, какъ бы ни было несовершенно ихъ понятіе о Богѣ, совѣсть всегда считалась не просто голосомъ человѣческимъ, но и голосомъ Бога. Если что не можетъ быть объяснено изъ нашего идеальнаго существа, такъ это именно величественная идея долга, или заповѣдь: ты долженъ. Наше идеальное бытіе можетъ проявляться само по себѣ только какъ внутреннее и высшее стремленіе природы. Ея ощущенія въ состояніи грѣха могутъ проявляться какъ томленія и болѣзненный вопль чистаго и благороднаго существа при недостойномъ обращеніи. Но она не имѣетъ способности выразить тотъ величественный повелительный характеръ (императивъ), который предполагаетъ силу, господствующую не внутри только человѣка, но и надъ нимъ <sup>1)</sup>.

Голосъ совѣсти наполнялъ душу Канта благоговѣніемъ. Но такое же благоговѣніе возбуждало въ немъ и звѣздное небо.

<sup>1)</sup> Христ. учен. о нравствен. Мартенса. Т. I, стр. 117.

А что такое звѣздное небо по Канту? Это есть только представленіе, созданное формами нашего чувственного воззрѣнія. Кантовскій идеализмъ отнимаетъ подлинную дѣйствительность не только у видимаго міра, но и у міра душевнаго. Душа не есть субстанція. Существуетъ только сложная совокупность явленій внутренняго чувства. Если въ этомъ механизмѣ находимъ мы пружину—совѣсть, то и она такъ же мало выводитъ насъ изъ области личныхъ субъективныхъ представленій. Посему значеніе голоса совѣсти остается какъ-бы только въ-роятнымъ—проблемматичнымъ. Главное же то, что совѣсть въ системѣ этихъ воззрѣній есть дѣло человѣческое, и какъ все человѣческое, она не можетъ имѣть безусловнаго значенія. Слѣдовательно, и здѣсь дается широкій просторъ произволу индивидуальной совѣсти.

## II.

Въ духѣ этихъ двухъ, указанныхъ нами, главнѣйшихъ теченій мысли разсматривается вопросъ о совѣсти и большинствомъ нашихъ ученыхъ и публицистовъ, а равно и нашимъ свѣтски образованнымъ обществомъ. Ибо не можемъ же мы утверждать, что мы выработали новое, самобытное философское міросозерцаніе, съ точки зрѣнія котораго мы могли бы смотрѣть на данный вопросъ. Такимъ образомъ тотъ, кто не стоитъ въ этомъ святомъ дѣлѣ подъ руководствомъ истинъ богооткровенныхъ, тотъ долженъ разсматривать его съ точки зрѣнія этой западной науки. Другихъ путей нѣтъ. При этомъ однако же, какъ нѣкоторую особенность, свойственную исключительно нашему просвѣщенію и нашему обществу, нужно отмѣтить то, что совѣсть разсматривается у насъ преимущественно въ отношеніи къ сферѣ религіозной и церковной въ вопросахъ вѣры и церкви. Таково по преимуществу современное направленіе нашего общества.

А такъ какъ другимъ изъ знаменій времени, которому служить наше просвѣщеніе и котораго жаждетъ наше образованіе, есть требованіе свободы, эмансипація во всѣхъ сферахъ мысли и жизни, то неудивительно если въ сужденіяхъ нашей печати и во мнѣніи свѣтски образованныхъ людей преобладаютъ требованія полной свободы индивидуальной совѣсти въ

дѣлѣ вѣры и ея обнаруженіи, безусловной свободы въ исповѣданіи вѣры,—свободы, граничащей съ таковымъ же произволомъ.

Такъ въ одномъ каноническомъ опытѣ изслѣдованія вопроса о свободѣ совѣсти въ области исторіи Церкви и Государства, мы читаемъ, между прочимъ, такіа разсужденія о совѣсти <sup>1)</sup>. Совѣсть повѣлеждаетъ человѣкомъ. Но сама совѣсть, по самой природѣ своей, неспособна подчиняться повелѣніямъ. Это свойство совѣсти можно формулировать такъ: совѣсть есть начало самоопредѣляющееся и независимое ни отъ вліяній отъ внѣ, ни даже отъ воли субъекта обладающаго совѣстію. Поэтому не отъ насъ зависитъ убѣдиться въ чемъ либо потому только, что мы хотѣли бы этого. Несмотря на всѣ усилія, наша совѣсть можетъ отказаться увѣровать въ то, во что мы хотѣли бы увѣровать. То же самое и по отношенію къ чужой совѣсти. Мы напрасно старались бы построить цѣлое зданіе посылокъ и доказательствъ для того, чтобы возбудить въ комъ либо вѣру въ то, во что мы пожелали бы: если вѣра не является непосредственно—все будетъ напрасно... Религіозная совѣсть вслѣдствіе этого является началомъ до нѣкоторой степени неизмѣняемымъ человѣческой свободѣ, какъ бы глубоко ни были ея (совѣсти) заблужденія и какъ бы ни были суевѣрны ея обнаруженія... На это свойство совѣсти издавна указывали, какъ на основаніе того, почему заблужденіе въ области религіи, если только это заблужденіе дѣйствительно есть заблужденіе совѣсти, должно заслуживать (не наказанія, а) всякой награды со стороны людей... А вотъ разсужденіе другого автора <sup>2)</sup>. Вопросъ о вѣротерпимости имѣетъ совершенно опредѣленный смыслъ... Дѣло идетъ о признаніи за чужими религіозными убѣжденіями всѣхъ тѣхъ правъ на свободное проявленіе, какія мы признаемъ и требуемъ для своей собственной вѣры... Этотъ принципъ равноправности исповѣданій, сдѣлавшійся закономъ во всѣхъ другихъ образованныхъ странахъ, еще не вошелъ, какъ извѣстно, ни въ наше законодательство, ни въ правила нашей администраціи. Весьма широкое, иногда даже покровительственное отношеніе государства къ извѣстнымъ признан-

<sup>1)</sup> О свободѣ совѣсти. Опытъ изслѣдованія вопроса въ области исторіи церкви и государства съ I по IX в. В. Кипарисовъ. Выпускъ первый. Москва. 1883 г. стр. 14—18.

<sup>2)</sup> В. Соловьевъ. Споръ о справедливости. Вѣстникъ Европы, мартъ 1894 г.

нымъ культамъ въ ихъ statu quo, нисколько не распространяется у насъ на самую существенную сторону религіи, именно на дѣйствительное личное убѣжденіе въ дѣлѣ вѣры,—проявляется ли оно одиночно, или же въ образованіи новыхъ вѣроисповѣдныхъ группъ, или, наконецъ, въ стремленіи старыхъ къ живому развитію ихъ силъ. За личнымъ религіознымъ убѣжденіемъ не признается никакихъ правъ на существованіе во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда это убѣжденіе сталкивается такъ или иначе съ матеріальнымъ фактомъ рожденія въ господствующей вѣроисповѣдной средѣ...

Въ какомъ же духѣ развивающимся желалъ бы авторъ видѣть наше законодательство по вопросамъ вѣры? Справедливость требуетъ, говорить онъ, чтобы мы не дѣлали другимъ того, чего не желаемъ себѣ; такъ какъ мы не можемъ желать стѣсненій и ограниченій для исповѣданія нашей вѣры, то не должны подвергать таковымъ и чужую вѣру.

Не смотря на сдержанный тонъ приведенныхъ нами словъ, свойственный серьезному ученому и мыслителю, значеніе ихъ слишкомъ прозрачно, чтобы нуждаться въ комментаріяхъ.

Приведемъ разсужденіе еще одного образованнаго юриста <sup>1)</sup>. Каждому образованному человѣку вѣдомо, говоритъ онъ, что общая постановка преступленій противъ вѣры въ нашемъ уложеніи о наказаніяхъ принадлежитъ къ самымъ несовершеннымъ и отсталымъ. Въ основѣ этого отдѣла положены начала, созданныя въ отдаленные вѣка—начала нетерпимости, исключительнаго прозелитизма господствующей церкви, начала, давно отмѣненные въ западно-христіанскомъ законодательствѣ, но тормозящія развитіе русскаго народа, какъ въ гражданскомъ, такъ и въ религіозномъ отношеніи. Мыслящій умъ не можетъ не поразиться тою запутанностію положеній, которыми регламентируются въ нашемъ законодательствѣ преступленія противъ вѣры.. Въ этомъ отдѣлѣ замѣчаются непоследовательность, невыдержанность началъ, господствующая въ нѣкоторыхъ пунктахъ не только суровость закона, но и полный произволъ властей... Законы, относящіеся до преступленій противъ вѣры и нарушенія религіознаго порядка, отличаются замѣчательнымъ обиліемъ. Въ общей суммѣ они одни равняются половинѣ статей любого европей-

<sup>1)</sup> О преступленіяхъ противъ вѣры. Наблюдатель, за 1882 г. октябрь.



скаго уголовного кодекса... Уже на самыхъ первыхъ порахъ своего существованія, еще будучи гонимою, христіанская религія стала держаться ученія абсолютной ортодоксіи, что она только единая истинная религія, что внѣ ея нѣтъ спасенія, что о семъ спасеніи долженъ заботиться всякій, и что спасти душу человѣческую путемъ хотя бы насильственного присоединенія обязанъ каждый вѣрующій. Отсюда духъ прозелитизма. Но пока христіанская вѣра была гонима, она, отстаивая свое существованіе, отстаивала и начала вѣротерпимости и доказывала, кромѣ того, что христіане люди самые мирные. Когда же христіанская вѣра была объявлена господствующею, дѣйствія церковной іерархіи измѣнились. Воспитанная въ гоненіяхъ, она усвоила себѣ не идеи вѣротерпимости, которыя во время гоненій были ей благопріятны, а идеи абсолютной ортодоксіи монополярнаго прозелитизма. Признавая христіанскую вѣру единою истинною религіею, а всѣ остальные—заблужденіемъ, христіанская церковь признала себя вправе противодѣйствовать всему тому, что являлось отступленіемъ отъ ея догматовъ и могло способствовать всему тому, что содѣйствовало ея распространенію въ массахъ. На этихъ началахъ построена была система преступленій противъ вѣры въ законодательствѣ христіанскихъ народовъ... Изобразивъ затѣмъ въ самыхъ мрачныхъ чертахъ церковное законодательство среднихъ вѣковъ, авторъ продолжаетъ: только въ новое время на Западѣ возникли новыя начала—вѣротерпимость, свобода вѣроисповѣданія и сознаніе недосагаемости величія Божественнаго Существа для оскорбленія человѣкомъ. Уголовные кодексы Западныхъ народовъ отказались во 1) отъ идеи абсолютной ортодоксіи, положивъ правиломъ, что ни одна религіозная община не должна препятствовать общинѣ другаго вѣроисповѣданія, во 2) они предоставили право каждой сектѣ всенародно проповѣдывать свое богослуженіе и исповѣдывать свою вѣру, въ 3) они предоставили каждому вѣроисповѣданію право принимать въ свои нѣдра иновѣрцевъ и конкурировать въ привлеченіи послѣдователей, въ 4) они отказались отъ мысли мстить за оскорбленіе Божества... Обозрѣвъ далѣе наше дѣйствующее Законодательство относительно преступленій противъ вѣры, авторъ говоритъ: легко убѣдиться, что оно принадле-

жить къ старой формациі и по типу своему вполне сходно съ тѣмъ состояніемъ права, которое во всей Европѣ существовало до новѣйшаго времени, и которое было отмѣнено только въ нынѣшнемъ столѣтіи... Нужно ли доказывать, какъ настоятельно необходимо измѣнить въ нашемъ Законодательствѣ общую постановку преступленій противъ вѣры и уподобить наше уголовное законодательство Западно-европейскому? Того требуетъ справедливость, того требуетъ человеколюбіе. Того требуютъ: необходимость умиротворенія страстей; просвѣтительныя и прогрессивныя идеи вѣка, при помощи которыхъ только и возможно развитіе благосостоянія и безопасности въ обществѣ. Того требуетъ народная честь, несущая до сихъ поръ обвиненіе въ невѣротерпимости. Но довольно этихъ либеральныхъ умствованій...

Представимъ себѣ, что если бы какимъ либо чудомъ эти вожделѣнія свободы совѣсти осуществились, какой бы результатъ получился отъ сего? Прежде всего померкло бы въ нашемъ сознаніи то высокое понятіе, которое служитъ основаніемъ нравственно религіозной жизни человѣчества—понятіе о единой, святой, соборной и апостольской церкви. Этого результата, кажется, достаточно, чтобы не искать другихъ. Но что надобно сказать о распространеніи лжи, обмана, фанатизма, эксплуатаціи подъ покровомъ религіозной свободы совѣсти?

### III.

Итакъ гдѣ же искать намъ истиннаго понятія о совѣсти? Мы не можемъ отказываться отъ объясненія этого высокаго понятія. Совѣсть есть мѣрило нашей нравственной личности. Измѣнить требованіямъ совѣсти значитъ измѣнить своему человѣческому достоинству <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Въ русской литературѣ серьезныхъ научныхъ изслѣдованій по вопросу о свободѣ совѣсти не много. Замѣчательн. изъ нихъ: 1) Слово о Свободѣ Совѣсти. Москва. 1875 г. 2) о Свободѣ Совѣсти. Христ. Чтен. 1864 г. т. III. ст. пр. Іоанна Ел. Смоленскаго; 3) Статьи о Свободѣ Совѣсти Алсакова и Лебедева въ Бесѣдѣ 1871—2 гг.; 4) Сочиненія Хомякова, т. II. Москва; 5) Статья г. Тернера въ IV т. „Сборника Государств. Знаній; 6) О Свободѣ Совѣсти В. Кипарисова. Москва. 1883 г.; 7) Профессоръ Кургановъ. Отношеніе между церковью и гражд. властью въ Визант. Имперіи; 8) Сюда же нужно отнести и новѣйшее изслѣдованіе В. Кипарисова, о Церковной дисциплинѣ“.

Въ понятіи совѣсти необходимо различать двѣ стороны: сторону субъективную, формальную и сторону объективную, положительную. По первой своей сторонѣ совѣсть есть одно изъ проявленій нашего духа, одна изъ формъ сознанія, по другой же своей сторонѣ она есть воля Божія о человѣкѣ. Съ этихъ двухъ сторонъ мы и должны рассмотреть ее. Глубокая тайна жизни человѣческой лежитъ открытою передъ всѣми, но она, подобно сокровищу, скрытому на селѣ, должна быть найдена. Она есть та жемчужина, которая должна быть отыскана, и за которую человѣкъ долженъ отдать все, что имѣетъ.

Господь, создавши человѣка, назначилъ опредѣленную цѣль его бытія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и указалъ путь, по которому должно человѣку идти къ предопредѣленной цѣли. Цѣль эта—жизнь вѣчная въ единеніи съ Богомъ въ союзѣ любви, а путь—постепенное усовершенствованіе, уподобленіе совершенствамъ Божественнымъ. Да вси едино будутъ: яко же ты, Отче, во мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, да и тѣи въ насъ едино будутъ. (Іоан. 17, 21). Будити совершеніи, яко же Отецъ вашъ Небесный совершенъ есть. (Мѡ. 5, 48). Святи будете яко Азъ святъ есть. (І Петр. 1, 15). Итакъ для всѣхъ людей, всѣхъ временъ, однажды навсегда, начертаны правила дѣятельности, безусловныя и неизмѣнныя. Эта воля Божія о человѣкѣ, святая и совершенная и есть нравственный законъ. Нравственный законъ въ основѣ своей неизмѣненъ. Вѣчныя требованія богоподобія, святости и любви остаются одни и тѣже. Измѣняются только отдѣльныя обстоятельства. Нравственный законъ въ существѣ своемъ такъ же независимъ отъ людей, какъ законъ, которымъ управляется теченіе звѣздъ. Нравственный законъ говоритъ человѣку: ты долженъ, потому что такъ угодно воли Божіей.

Нравственный законъ вѣдомъ человѣку двумя путями. Прежде всего непосредственно, какъ запечатлѣнный самимъ Богомъ на сердцѣ человѣка при самомъ его сотвореніи. Это законъ нравственный естественный. Объ этомъ законѣ говоритъ Апостолъ Павелъ: язычники, не имѣющіе закона по природѣ законное дѣлаютъ,—не имѣя закона, они сами по себѣ законъ. Они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ. (Римл. 2, 14. 15).

Присутствіе этого закона въ душѣ человѣка открывается изъ того, что даже въ человѣкѣ падшемъ, согрѣшившемъ, всегда сохранялись ясныя его слѣды. Человѣкъ всегда оставался человѣкомъ, хотя и грѣшнымъ и немощнымъ. Въ немъ всегда жила потребность вѣры, всегда сохранялось чувство правды и на немъ основывающееся различіе добра и зла. Поэтому у человѣка въ состояніи паденія были религіи и религіозные культы. Правда, религіи эти были несовершенны и ложны. Но это ничего не опровергаетъ. Чтобы признавать камень, кусокъ дерева, или морскую раковину за бога, необходимо уже имѣть въ своемъ сознаніи понятіе о высшемъ Существовѣ. У человѣка въ состояніи паденія были обычаи, кодексы, права и писанные законы, опредѣляющіе его жизнь сообразно съ религіозно-нравственными требованіями. Языческая древность сохранила намъ многіе, достойные уваженія примѣры, высоконравственныхъ воззрѣній. Алкиной, радушно принимающій въ своемъ дворцѣ бездомнаго скитальца Одиссея, есть типъ великодушнаго, любвеобильнаго и гостепріимнаго человѣка.—Умирающій въ темницѣ 70 лѣтній старецъ Сократъ, есть образъ человѣка, который свое личное благо принесъ въ жертву отечественному закону, хотя и несправедливому. Антигона, рѣшившаяся предать погребенію своего брата, вопреки прямому запрещенію, опредѣлявшему за то смертную казнь, исполнила правило, по которому Бога нужно слушаться болѣе, чѣмъ человѣка.

Правда, человѣчество шло не впередъ, а скорѣе назадъ! Жало грѣха пожирало все благое въ человѣкѣ. Его воля слабѣла подъ напоромъ чувственности, религіозные культы переходили въ дикія оргіи, частная жизнь грубѣла въ предразсудкахъ. Жизнь государственная омрачалась рабствомъ, тиранией, войнами. Наука запутывалась въ противорѣчіяхъ. Однако же сила добра не заглушалась до конца въ сердцахъ человѣка. Въ благороднѣйшихъ сердцахъ возгоралось желаніе искупленія и оправданія свыше. Лучшіе изъ язычниковъ съ нетерпѣніемъ ждали помощи небесной. Величайшій умъ древности, Платонъ <sup>1)</sup> съ страстнымъ нетерпѣніемъ ждалъ появленія на землѣ величайшаго праведника, человѣка простосердечнаго, добраго

<sup>1)</sup> Платонъ. Политика. Перевода Карпова. Книг. II, 361. В. С. Д.

и благоразумнаго, который хочет не казаться, а быть добрымъ. Показности не будетъ въ немъ: вѣдь если бы онъ казался справедливымъ, то ему, кажущемуся такимъ, воздавали бы почести и награды; а тогда было бы неизвѣстно, ради ли справедливости онъ таковъ, или ради наградъ и почестей. Итакъ отнять у него все, кромѣ справедливости, и онъ, не дѣлая никакой неправды, прослышетъ въ высшей степени непрагеднымъ; онъ будетъ испытываемъ въ своей справедливости тѣмъ, что не трогается худою молвою и ея слѣдствіями; онъ останется неизмѣненъ до смерти, проводя, повидимому, жизнь несправедливую, а на самомъ дѣлѣ будучи справедливымъ. Такого человѣка будутъ бить, пытать и держать въ оковахъ, ему выжгутъ и выколютъ глаза и, наконецъ, испытавъ всѣ роды мученій, онъ пригвожденъ будетъ ко кресту.

И этотъ вѣщій голосъ язычника, а равно и многіе другіе доходящіе оттуда голоса, составляютъ неопровержимое доказательство того, что въ душѣ человѣка самимъ Богомъ заложенъ законъ его бытія, законъ нравственный, потому что никакія усилія злой воли не могли его заглушить.

Но Господь Богъ, какъ чадолюбивый Отецъ, не только даровалъ человѣку силы быть существомъ нравственнымъ и стремиться къ совершенству въ Богѣ, Онъ, кромѣ того, и воспитываетъ человѣка. Воспитаніе же предполагаетъ личное нравственное воздѣйствіе воспитателя на воспитываемаго. Такимъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ Бога на человѣка было Его Откровеніе. Первыя откровенія Бога человѣку были еще въ раю. Господь являлся первымъ людямъ, бесѣдовалъ съ ними и даровалъ имъ свои заповѣди. Таковы заповѣди о храненіи рая, о невкушеніи отъ древа познаніе добра и зла и вѣроятнo объ освященіи седьмого дня недѣли.

Послѣ же грѣхопаденія, когда силы человѣка ослабѣли, потребность въ законѣ Богооткровенномъ стала настоятельнѣе. И Господь чрезъ своихъ пророковъ даровалъ избранному своему народу положительный законъ. Сокращенно изложенный въ Божественномъ десятисловіи, Законъ этотъ обнимаетъ всѣ обязанности человѣка къ Богу и ближнему. Но Законъ, данный чрезъ пророковъ, самъ по себѣ совершенный, былъ только пѣстуномъ во Христа, только приготовлялъ человѣка къ

принятію другого, совершеннѣйшаго откровенія воли Божіей, даннаго чрезъ Христа.

Христость, предвозвѣщенный пророками и предметъ чаянія всего человѣческаго рода, и іудеевъ и язычниковъ, пришелъ, когда исполнилось полнота временъ. Совершенный Богъ пожилъ на землѣ, какъ совершенный человѣкъ. Онъ открылъ людямъ совершеннѣйшее вѣдѣніе о Богѣ—Пресвятой Троицѣ въ Себѣ Самой заключающей таинство любви, о Богѣ, любвеобильномъ Отцѣ всѣхъ; преподалъ возвышеннѣйшее ученіе нравственное, въ основѣ котораго лежитъ самоотверженная любовь. Онъ принесъ искупительную жертву за грѣхи міра. Удовлетворивъ правдѣ Божественной, Онъ возвратилъ человѣку сыновнее дерзновеніе передъ Богомъ, возбудилъ въ сердцѣ его надежду оправданія и спасенія, и поставилъ его на путь тѣснѣйшаго единенія съ Богомъ. Въ Себѣ Самомъ далъ Онъ образъ совершеннѣйшаго человѣка, исполнившаго во всемъ волю Божію и Законъ Его, образъ, къ которому нужно стремиться, и которому нужно не только подражать внѣшне, но и духомъ котораго нужно питаться, исполнять и жить нося его въ сердцѣ своемъ. Онъ основалъ церковь свою на землѣ, какъ общество людей, избранныхъ отъ міра. Въ нее, какъ въ нѣкоторую сокровищницу, въ полнотѣ положилъ все, что нужно для спасенія человѣка. Церкви своей ввѣрилъ Онъ ключи царства небснаго, водительство рода человѣческаго по пути спасенія. Въ ней установилъ таинства, освящающія человѣка, изливающія на него благодать Божію. Потому церковь Христова есть царство благодати, въ которомъ одномъ можетъ человѣкъ достигнуть мѣры совершенства въ познаніи Сына Божія и въ преспѣваніи духовномъ и тѣмъ приготовить себя къ откровенію царства славы. И никто внѣ церкви и помимо ея не можетъ воспользоваться плодами искупленія и достигнуть оправданія.

Изъ предложенныхъ сейчасъ разсужденій, съ одной стороны, усматривается, что законъ богооткровенный стоитъ въ гармоніи съ закономъ естественнымъ, служа ему раскрытіемъ и пополненіемъ. По истинѣ достойны похвалы тѣ, говорить св. Исидоръ, Пелузіотъ <sup>1)</sup> которые исполняютъ долгъ по внушенію естественнаго закона. Ибо сама природа носить въ

<sup>1)</sup> Исидоръ Пелузіотъ. Migne. ser. graec. 78. Lib. IV. 53. col. 1103.

себѣ точный и неповрежденный критерій добродѣтелей, на который указываетъ самъ Христосъ въ видахъ побужденія и поощренія, говоря: во всемъ, какъ хотите, чтобы съ вами поступали люди, такъ поступайте и вы съ ними; потомъ, показавши, что въ этомъ заключается правило всякаго благочестія, прибавилъ: въ этомъ законъ и пророки. Но послѣ того какъ человѣческая природа извратилась и почти забыла привычки добродѣтели, былъ данъ писанный законъ. Но такъ какъ и этотъ былъ нарушенъ преступленіями человѣка, то исправленіе человѣка поручено было пророкамъ. Но такъ какъ и эти также оказались немоцными (въ исполненіи этой задачи), говоря: врачевали мы Вавилонъ, но онъ не исцѣлился, то на землю пришелъ Тотъ, Который поселилъ въ природѣ человѣка сѣмена добродѣтели.

Изъ приведенныхъ же разсужденій, съ другой стороны, открывается, что законъ правды, принесенный Сыномъ Божиимъ, состоя въ гармоніи съ закономъ естественнымъ и съ закономъ ветхозавѣтнымъ, въ то же время есть и вѣчно—неизмѣнный законъ. *Не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ, или пророковъ*, говорилъ Господь, *не нарушить пришелъ Я, но исполнить* (Мѣ. 5. 17). И Онъ только исполнилъ законъ, освободивъ его отъ временныхъ формъ, въ которыхъ заключено его вѣчное значеніе. Онъ раскрылъ его духовную сущность, его внутреннее совершенство, во всей его необъятной глубинѣ, чистотѣ и истинѣ. Онъ провозгласилъ его, не только законами дѣлъ, но и закономъ сердца, научая этимъ лучшей праведности, чѣмъ праведность книжниковъ и фарисеевъ. (Мѣ. 5. 21, 22, 27, 28). Но объясняя законъ, какъ требованіе сердца, Христосъ въ то же время объясняетъ его, какъ требованіе святой воли Божіей, призывающей человѣка къ высшему порядку, высшему, чѣмъ всякій внѣшній порядокъ, и ставящій человѣка въ ближайшее отношеніе къ Отцу Небесному.

Свящ. Д. Оаворскій.

(Окончаніе будетъ).

## Вербальныя теоріі боговдохновенности Св. Писанія среди западныхъ богослововъ въ XVII вѣкѣ.

(Окончаніе \*).

Никто изъ лютеранскихъ богослововъ не высказывалъ столь крайнихъ сужденій о служебномъ значеніи св. писателей при боговдохновенной работѣ, какъ именно Квенштедтъ. Строго вращаясь въ кругѣ его идей, можно, напр., говорить: авторъ книги Бытія—св. Духъ, а Моисей—только Его скорописецъ (*actuarius*); или: авторъ посланія къ римлянамъ—св. Духъ, а ап. Павелъ былъ Его писцомъ (*notarius*) и т. п. Квенштедтъ пошелъ далѣе Герарда: послѣдній называлъ библейскихъ авторовъ только „писцами“, тогда какъ первый „скорописцами“ (*actuarii*), вся задача которыхъ исключительно ограничивалась быстрымъ записываніемъ того, что имъ дословно продиктовано подъ перо. Однако это не мѣшало Квенштедту почитать весьма высокимъ положеніе св. писателей. Хотя они были только скорописцами Бога, руками Христа, перьями св. Духа, все же величіе вдохновляющаго и диктующаго Господа бросало нѣкоторый отблескъ и на слугъ, писавшихъ подъ Его диктантъ (*dictando*) <sup>1)</sup>.

Послѣ схоластическихъ разсужденій о матеріи св. Писанія (*materia, ex qua*=буквы, слоги и слова; *circa quam*=божественное содержаніе, законъ и евангеліе съ Христомъ, какъ центромъ), а также о внутренней (*interna*) и внѣшней (*externa*) формѣ его, объ образѣ рѣчи и стилѣ, Квенштедтъ оп-

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1900 г. № 15.

<sup>1)</sup> Quenstedt. Theologia didact. polemica. I. pag. 76.



редѣляетъ цѣль (finis) св. Писанія. Цѣль эта есть распростра-  
неніе спасительнаго знанія о Богѣ, наученіе и исправленіе  
людей для вѣчнаго блаженства.

Разсуждая о значеніи земныхъ писателей, Герардъ подробно  
объясняетъ слова ап. Петра: „Никогда пророчество не было  
произносимо по волѣ человѣческой, но изрекали его святые  
Божіи человѣки, будучи движимы Духомъ Святымъ“ (2 Петр.  
I, 21). Это не значитъ, что св. Писатели писали безсозна-  
тельно и механически, безъ воли и противъ воли <sup>1)</sup>. Слова  
апостола имѣютъ только тотъ смыслъ, что св. книги были  
составлены не по человѣческому рѣшенію (humano suo ar-  
bitrio), не по ихъ естественной волѣ, даже не по волѣ воз-  
рожденнаго человѣка, расположеннаго къ благочестивымъ дѣ-  
ламъ, но по высшему побужденію, которое производилъ въ  
нихъ св. Духъ чрезвычайнымъ образомъ (extraordinario modo  
exagitat). Библейскіе писатели названы апостоломъ „святыми“  
именно потому, что были избраны самимъ Богомъ для проро-  
ческой и апостольской дѣятельности и говорили и писали отъ  
лица Бога и по Божественному внушенію (quod non a se ip-  
sis, sed a Spiritu S. locuti sint ac scripserint). Объ этихъ  
„святыхъ“ людяхъ апостолъ говоритъ, что они были движимы  
св. Духомъ (φερόμενοι, acti, moti, agitati a Spiritu Sancto).  
Это не значитъ, что св. писатели лишены были смысла и ра-  
зума, какъ энтузіасты, языческіе мантики и монтанистическіе  
пророки,—нѣтъ, св. писатели все писали съ полнымъ созна-  
ніемъ и пониманіемъ, по дару Духа Святаго, а не изъ соб-  
ственнаго духа (quia nihil ex suo sensu scripserunt, sed omnia  
Spiritus Sancti dictamine).

Божественное воздѣйствіе на св. писателей, при составле-  
ніи св. книгъ, было совершенно особенное и чрезвычайное  
(concursus specialissimus et extraordinarius). Оно отличается  
не только отъ всеобщаго и обыкновеннаго (concursus Dei ge-

<sup>1)</sup> Quenstedt Theolog. didactico—polemica. I, cap. 4, pag. I: „Non ac si citra  
et contra voluntatem suam, inscii ac inviti scripserint divini amanuenses; sponte  
enim volentes scientesque scripserunt, sed non pro humano suo arbitrio et na-  
turali sua voluntate, qua ad communia sua opera movetur homo, nec etiam vo-  
luntate regenita, qualis est illa, qua fideles moventur ad pietatis opera, sed ea,  
qua Spiritus Sanctus extraordinario modo exagitat“.

neralis et communis) содѣйствія Божія, но и отъ чрезвычайнаго и благодатнаго (concursum specialis seu graciosus), которыми Богъ помогаетъ всѣмъ вѣрующимъ и благочестиво настроеннымъ людямъ. Это высшее содѣйствіе состояло въ чрезвычайномъ внутреннемъ просвѣщеніи (interna illuminatio), въ особенномъ возбужденіи, внушеніи и вдохновеніи (peculiaris motus, instinctus, afflatus et impulsus) <sup>1)</sup>.

Подобно Герарду, Квенштедтъ отличаетъ внѣшнее повелѣніе о написаніи (mandatum Dei expressum seu externum) отъ внутренняго побужденія и внушенія (motus sive instinctus internus), которое соединялось съ вдохновеніемъ (cum suggestionem et inspirationem) св. Духа. Когда св. писатели не получали выразительное повелѣніе отъ Бога, тогда они имѣли внутреннее побужденіе и сокровенное поощреніе (excitatio) отъ Бога. Внутреннее побужденіе имѣло болѣе важное значеніе, чѣмъ внѣшнее повелѣніе (potior mandato), такъ какъ чрезъ повелѣніе Богъ только говорилъ къ людямъ, а чрезъ вдохновеніе Онъ говорилъ *въ* людяхъ и *чрезъ* людей. Внѣшніе случайные поводы къ написанію (occasiones fortuitae et accidentariae) Квенштедтъ отличаетъ отъ дарованныхъ Богомъ (a Deo subministratae). Хотя апостолы иногда писали по внѣшнимъ поводамъ, однако эти поводы вовсе не были случайны, а всегда подавались Богомъ въ связи съ внутренними побужденіями.

Предѣлы боговдохновенности св. писателей Квенштедтъ указываетъ весьма широкіе. Даже то, что возможно было знать естественнымъ путемъ <sup>2)</sup>, было составлено не только при непосредственной Божественной помощи и руководствѣ (per assistentiam et directionem divinam infallibilem), т. е. съ предохраненіемъ отъ ошибокъ, но и чрезъ особое наученіе, вдохновеніе и диктантъ св. Духа <sup>3)</sup>. Все содержаніе св. Писанія было продиктовано разуму св. писателей, при самомъ актѣ написанія <sup>4)</sup>. Такое понятіе о Божественномъ вдохновеніи Квенштедтъ

<sup>1)</sup> См. объ этомъ Quenstedt. Theologia didactico—polemica. I, cap. IV, sectio I.

<sup>2)</sup> Quenstedt. Theolog. didact. polem. I, cap. 4, pag. I.

<sup>3)</sup> Св. Духъ есть Тотъ, Кто „verba, quae docet, suggerit et dictitat“ (Quenstedt, I, p. 74 в.).

<sup>4)</sup> Omnia... a Spiritu S. sacris scriptoribus in actu isto scribendi suggesta, et intellectui eorum quasi in calamus dictitata sunt (см. I, cap. IV, sect. II. p. 67).

противополагаетъ ученію соцініанъ и синкретистовъ о томъ, что св. Духъ только предохранялъ отъ ошибокъ и руководилъ св. писателей, когда они писали то, что знали естественнымъ путемъ. Квенштедтъ, напротивъ, рѣшительно утверждаетъ, что вдохновеніе простиралось и на обычные предметы человѣческихъ знаній, такъ какъ въ этомъ случаѣ важно было писать о нихъ именно тогда, когда этого требовало намѣреніе Божіе.

Конечно, для человѣческаго разсужденія многое въ св. Писаніи можетъ показаться маловажнымъ (*rem aliquam esse leviculam*), напримѣръ упоминаніе ап. Павла, что онъ оставилъ свою фелонь въ Троадѣ (2 Тим. IV, 13). Но для намѣренія и спасительнаго совѣта Божія въ св. Писаніи нѣтъ ничего малаго и незначительнаго. Самъ ап. Павелъ учитъ, что все св. Писаніе боговдохновенно (2 Тим. III, 16), не исключая ни малѣйшей части. Господь обѣщалъ научить апостоловъ „всему“ (Іоан. XIV, 26; срав. 2 Петр. I, 21), т. е. великимъ и малымъ, сверхъестественнымъ и естественнымъ истинамъ (I Кор. II, 10).

Божественное Откровеніе и вдохновеніе, безъ сомнѣнія, различаются между собою. Первое есть объявленіе неизвѣстнаго, которое въ Ветхомъ Заветѣ происходило чрезъ видѣнія и сновидѣнія; второе, напротивъ, есть особенное дѣйствіе св. Духа, которое происходитъ чрезъ внутреннее внушеніе и изліяніе мыслей, отчасти уже извѣстныхъ, отчасти еще сокрытыхъ отъ св. писателей <sup>1)</sup> Откровеніе по большей части предшествуетъ написанію св. книгъ, вдохновеніе всегда и неразрывно связано съ нимъ.

Божественное вдохновеніе нельзя понимать такъ, что прокамъ и апостоламъ внушались только одни предметы и сужденія (*res et sententiae*). или смыслъ словъ, а образъ ихъ выраженія предоставлялся ихъ собственному выбору (*suo idiomate suisque verbis pro arbitrio*). Св. Духъ внушалъ и диктовалъ св. писателямъ именно самыя слова оригинальнаго текста <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Qua actualis rerum cognitio intellectui creato supernaturaliter infunditur (Quenstedt, I, sectio II polemica, 3).

<sup>2)</sup> Sed etiam ipsamet verba et voces omnes ac singulas individualiter sacris scriptoribus suppeditavit, inspiravit et dictavit (Quenstedt, I, pag. 74 в.).

Безъ сомнѣнія нельзя было бы сказать: „все Писаніе боговдохновенно“ (2 Тим. III, 16), если бы хотя одно слово его произошло, помимо Божественнаго внушенія. Въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ (I Кор. II, 12—13) ап. Павелъ ясно различаетъ „слова человѣческой мудрости“ отъ словъ, которыми его научилъ св. Духъ. Очевидно, апостолы воспринимали отъ св. Духа не только знаніе божественныхъ таинъ, но и самыя слова для ихъ выраженія. Ап. Павелъ употребляетъ глаголь: „*λαλεῖν*“ (I Кор. 2, 13; срав. Дѣян. III, 24), который обозначаетъ не только слово устное, но и письменное. Многочисленные свидѣтельства Ветхаго Завета (Втор. XVIII, 18; Числѣ, XXIII, 5; Исаія LI, 16; LIX, 21; Іер. I, 9 и др.) predispose къ мысли, что Господь вложилъ въ уста пророковъ отдѣльныя слова и выраженія. Самъ Господь говорилъ (Матѣ. V, 18; Лук. XVI, 17): „ни іота или ни одна черта не преидетъ изъ закона“. Своимъ апостоламъ Онъ обѣщаль (Матѣ. X, 20; Марк. XIII, 11; Лук. XII, 11—12), что на защитѣ предъ судьями они будутъ говорить не отъ себя самихъ, но Духъ Святый чрезъ нихъ. Вербальное вдохновеніе и необходимо было при составленіи такихъ письменныхъ памятниковъ, которые для всѣхъ будущихъ вѣковъ должны были сдѣлаться столпами вѣры и спасенія. Въ праздникъ Пятидесятницы (Дѣян. II, 4—11) апостолы исповѣдали величіе Божіе на различныхъ языкахъ, раньше имъ неизвѣстныхъ. Но, конечно, они употребляли не произвольныя слова, но говорили такимъ образомъ, въ такомъ *порядкѣ* и *тѣми словами* (*καθὼς=eo modo, ordine et verbis*), какъ внушалъ имъ св. Духъ.

Различіе въ стилѣ ветхозавѣтныхъ пророковъ Квенштедтъ объясняетъ различными условіями ихъ жизни, воспитанія и обученія. Одни пророки усвоили себѣ возвышенный образъ выраженія, другіе—обыкновенный, и св. Духъ примѣнялся и снисходилъ къ ихъ естественнымъ склонностямъ (*indoli attemperare et condescendere*). Почему же св. писатели употребляли эти, а не другія выраженія, такіа, а не иныя слова подобнаго же значенія? Это было дѣло исключительно Божественнаго внушенія. Духъ Святый внушалъ имъ такіа слова и выраженія, которыя они употребляли и въ другое время,

когда были предоставлены себѣ самимъ <sup>1)</sup>. Впрочемъ, Квенштедтъ дѣлаетъ различіе между ученикомъ (*discipulus*), который переводитъ на какой-либо языкъ продиктованную подъ перо рѣчь и скорописцемъ (*amanuensis*), которому продиктованы самыя слова и порядокъ ихъ. Св. Духъ именно приспособлялся (*accommodavit se*) къ различному стилю и образу рѣчи св. писателей и внушалъ имъ именно тѣ самыя слова и выраженія, которыя они употребляли раньше.

Такому строго вербальному пониманію боговдохновенности, продолжаетъ Квенштедтъ, не противорѣчитъ то, что въ посланіи къ Коринѳянамъ (I Кор. VII, 10, 12) апостолъ Павелъ отличаетъ собственныя предписанія отъ заповѣдей Господа. Безъ сомнѣнія, все, что училъ апостолъ о бракѣ и разводѣ, было вдохновлено ему свыше, такъ какъ самъ Христосъ говорилъ въ апостолѣ (2 Кор. XIII, 3), который не отваживался учить тому, что не внушалъ ему Господь (Рим. XV, 18) и что не вдохновлялъ ему св. Духъ (I Кор. VII, 40). Относительно развода дано вполне опредѣленное повелѣніе самого Господа въ евангеліи (Матѣ. V, 32; XIX, 6; Марк. X, 11; Лук. XVI, 18; срав. Втор. XXIV, 1). Предписаніе же апостола о смѣшанныхъ бракахъ христіанъ и язычниковъ, хотя прикровенно (*implicite*) и содержалось въ обновленномъ законодательствѣ Христа, все же не было ясно (*diserte*) выражено въ немъ. Когда апостолъ говоритъ: „не я повелѣваю, а Господь“ (10 ст.), то этимъ онъ хочетъ сказать, что не было нужды въ его рѣшеніи тамъ, гдѣ уже дано было рѣшеніе самого Господа (Матѣ. V, 32; XIX, 6 и 9 и др.). Слова же: „я говорю, а не Господь“ (ст. 12) предполагаютъ, что апостолъ высказываетъ здѣсь свое рѣшеніе въ силу своего апостольскаго авторитета, чрезъ Духа Иисуса (*per spiritum Iesu*). Такимъ образомъ, различіе—не въ источникѣ Откровенія, а только въ способѣ его.

Дѣйствительно ли св. Писаніе свободно отъ ошибокъ? Въ оригинальномъ текстѣ каноническое Писаніе, дѣйствительно, непогрѣшимо. Въ немъ нѣтъ никакой ошибки ни въ предме-

<sup>1)</sup> Ea verba Spiritus Sanctus amanuensibus inspiravit, quibus alias usi fuissent, si sibi fuissent relictі (Quenstedt, cap. IV p. 76).

тахъ, ни въ словахъ, но все, что разсказывается, совершенно истинно <sup>1)</sup>. Въ Словѣ Божіемъ нельзя дѣлать различіе между важными предметами (*res graviores*), прямо относящимися къ вѣрѣ и спасенію, и неважными (*res leviores*), не имѣющими существеннаго значенія. Въ св. Писаніи нѣтъ ничего ничтожнаго и маловажнаго, такъ какъ все произошло изъ непосредственнаго Божественнаго вдохновенія и все имѣетъ своимъ авторомъ Бога, Который не можетъ погрѣшать (Евр. VI, 18). Конечно, апостолы, какъ люди, могли ошибаться (Рим. VII, 15), но, когда они говорили и писали по своей апостольской обязанности и внушенію св. Духа, тогда они погрѣшать не могли (*privilegium non errandi habuerunt*), тогда у нихъ исключались всѣ недостатки памяти. Послѣ воспринятія св. Духа, духъ и языкъ апостоловъ сдѣлались какъ бы смычкомъ (*plectrum*) и перомъ св. Духа, который говорилъ въ нихъ (Матѣ. X, 19) и наставлялъ ихъ во всякой истинѣ (Іоан. XVI, 13). Но въ своемъ вѣншемъ поведеніи (*conversazione externa*) они могли подвергаться человѣческимъ слабостямъ (Матѣ. XX, 20). Такъ нужно судить о поведеніи ап. Петра въ Антиохіи (Гал. II, 2=какъ *vitium non praedicationis, sed conversationis* <sup>2)</sup>).

Свободенъ ли отъ недостатковъ стиль Новаго Завѣта? Стиль Новаго Завѣта совершенно свободенъ отъ варваризмовъ и солецизмовъ. Конечно, въ новозавѣтныхъ книгахъ встрѣчаются гебраизмы, хотя онѣ написаны на греческомъ языкѣ. Но это было особенное намѣреніе Божіе, чтобы даже въ самыхъ словахъ и оборотахъ рѣчи выражалось единство и однообразіе обоихъ Завѣтовъ. Въ сравненіи съ классическимъ языкомъ греческихъ писателей, напр. Демосфена и Фукидида, стиль новозавѣтныхъ писаній, повидимому, не свободенъ отъ варва-

1) *Sive dogmatica illa sint, sive moralia, sive historica, chronologica, topographica, onomastica, nullaque ignorantia, incogitantia aut oblitio, nullus memoriae lapsus Spiritus Sancti amanuensibus in consignandis s. literis tribui potest aut debet* (Quenstedt, I; sectio polemica II).

2) Квенштедтъ дѣлаетъ различіе „inter errorem in theoria fidei, quo pacto nullus scriptorum sanctorum erravit, et errorem in praxi“, а потому даже говорить, что ап. Петръ ошибался только „in praxi, quia ejus praxis et externa conversatio non congruebat cum theoria sive doctrina et professione fidei (Ibidem).“

ризмовъ и солецизмовъ. Но вѣрующій христіанинъ, сравнивъ новозавѣтный образъ рѣчи съ халдео-сирійскимъ, легко увидитъ, что св. Духъ въ данномъ случаѣ, какъ и всегда, примѣнялся къ своеобразнымъ свойствамъ современнаго языка. Стиль Новаго Завѣта есть единственный въ своемъ родѣ: онъ самимъ Богомъ былъ предназначенъ для совершенно особеннаго употребленія и по отдѣльнымъ словамъ, выраженіямъ и словооборотамъ (*quod singulas voces, phrases ac constructiones*) былъ вдохновенъ св. Духомъ св. писателямъ. Квенштедтъ называетъ богохульствомъ (*blasphemia*) утвержденіе, будто стиль Новаго Завѣта полонъ варваризмовъ, солецизмовъ, неправильныхъ формъ рѣчи и нескладныхъ выраженій <sup>1)</sup>. Ибо виновникомъ ихъ былъ бы св. Духъ, который диктовалъ и внушалъ св. писателямъ слова и обороты рѣчи, расположеніе и связь словъ (*qui verba ipsa et phrases illis infudit, situmque et nexum verborum dictavit et inspiravit*) <sup>2)</sup>. Не справедливо было бы говорить о солецизмахъ, когда рѣчь св. писателя не согласна съ отдѣльными грамматическими правилами этимологій и синтаксиса. Присутствіе солецизма несомнѣнно только тамъ, гдѣ образъ выраженія не согласуется съ правилами рѣчи извѣстнаго народа и вѣка, къ которымъ принадлежитъ самый писатель. Между тѣмъ особенныя формы выраженія Новаго Завѣта образовались посредствомъ продолжительнаго употребленія среди современниковъ.

Достоверность св. Писанія несомнѣнна для всякаго вѣрующаго христіанина. Сильнѣйшее доказательство ея Квенштедтъ, подобно другимъ лютеранскимъ богословамъ, основываетъ на внутреннемъ свидѣтельствѣ св. Духа, такъ какъ сила и дѣятельность Божественнаго Слова испытывается каждымъ въ сердцѣ <sup>3)</sup>. Величіе и возвышенность тайнъ Слова Божія, своеобразие библейской рѣчи, святость ученія, разнообразіе божественныхъ явленій, необыкновенная сила въ обращеніи

<sup>1)</sup> Quenstedt, I, 84.

<sup>2)</sup> Ibidem.

<sup>3)</sup> Ultima ratio, sub qua et propter quam fide divina et infallibili credimus, verbum Dei esse verbum Dei, est ipsa intrinseca vis et efficacia verbi divini et Spiritus Sancti in scriptura et per scripturam loquentis testificatio et obsignatio (Quenstedt, I, sect. II).

грѣшниковъ, глубокая древность, удивительное согласіе Вѣтхаго и Новаго Завѣтовъ—вотъ внутреннія доказательства (*motiva interna*) достовѣрности св. Писанія. Къ внѣшнимъ свидѣтельствамъ (*motiva externa*) относятся рассказы св. писателей о чудесахъ, полное согласіе народовъ въ принятіи Библии, вѣра первыхъ вѣковъ, быстрое распространеніе христіанства, глубокое благоговѣніе къ Слову Божію мучениковъ и исповѣдниковъ среди жестокихъ мученій, наказанія враговъ Слова Божія и пр.

Другимъ представителемъ третьяго періода развитія лютеранства былъ Авраамъ Каловъ (1686). Онъ извѣстенъ какъ горячій противникъ синкретистовъ и главнымъ образомъ Георга Калиста. Мы не будемъ подробно излагать ученіе о боговдохновенности Калова, такъ какъ оно содержитъ въ себѣ всѣ существенные моменты, которые уже были высказаны предшествовавшими поколѣніями протестанскихъ ортодоксаловъ. „Откровеніе“, говоритъ Каловъ, „есть внѣшній актъ Бога, чрезъ который Онъ открываетъ Себя человѣческому роду чрезъ свое слово“ <sup>1)</sup>. Для такого Откровенія Господь избралъ форму боговдохновенности. „Форма Откровенія есть боговдохновенность (*θεοπνευστία*), чрезъ которую Божественное Откровеніе есть то, что есть“ <sup>2)</sup>. Каловъ различаетъ вдохновеніе, какъ дѣйствіе Бога открывающаго (*actus Dei revelantis*) и какъ форму откровеннаго слова (*forma verbi revelati*) <sup>3)</sup>. Боговдохновенность есть именно существенное свойство слова Божія, налагающее на него особенную печать и отличающее отъ слова человѣческаго <sup>4)</sup>.

Самое понятіе о св. Писаніи Каловъ опредѣляетъ такъ же, какъ Герардъ и Квенштедтъ. „Св. Писаніе есть Слово Божіе, написанное по непосредственному вдохновенію св. Духа чрезъ пророковъ въ Вѣтомъ и чрезъ апостоловъ въ Новомъ Завѣтѣ для вѣчнаго спасенія людей“ <sup>5)</sup>. Слѣдуя средневѣковымъ схо-

<sup>1)</sup> Calov. Systema. Wittenberg. 1655; pag. 270: *Revelatio est actus Dei externus, quo sese humano generi per verbum suum patefecit.*

<sup>2)</sup> Calov. Systema. I pag. 280: „*Forma revelationis est θεοπνευστία, per quam revelatio divina est, quod est.*“

<sup>3)</sup> Abr. Calovii, Systema locorum theologicorum. Tom. I; loc. I, cap. 3; sect. 280.

<sup>4)</sup> Ero же. Fsagoge ad s. theologiam, cap. 8.

<sup>5)</sup> Systema I, pag. 454: „*Scriptura sacra est verbum Dei immediato Spiritus*



ластикомъ, Каловъ различаетъ въ св. Писаніи внутреннюю и вѣшнюю форму: подъ первой (*forma interna*) онъ разумѣетъ самое вдохновеніе <sup>1)</sup>, подъ второй (*forma externa*)—самое начертаніе св. книгъ писцами св. Духа еврейскими буквами въ ветхомъ Завѣтѣ и греческими—въ Новомъ <sup>2)</sup>. Къ свойствамъ первоначальнаго Писанія (*affectiones Scripturae primariae*) Каловъ причисляетъ совершенную его непогрѣшимость <sup>3)</sup>. Никакой ошибки, погрѣшности памяти, а тѣмъ болѣе лжи не можетъ быть во всемъ св. Писаніи <sup>4)</sup>. Это непогрѣшимое Писаніе Каловъ противопоставляетъ римско-католической идеѣ о непогрѣшимомъ папѣ.

Съ теченіемъ времени оказалось, что крайнія стремленія лютеранской ортодоксіи къ сохраненію цѣлостности понятія о боговдохновенности повредили его жизненности. Возникъ вопросъ, какъ согласить свободу человѣческой дѣятельности съ чисто служебной ролью св. писателей, при составленіи св. книгъ? Начались жаркіе споры между пуристами и гебраистами о чистотѣ греческаго языка Новаго Завѣта <sup>5)</sup>. Противорѣчія между приверженцами вербальной теоріи подали поводъ іенскому богослову Іоанну Музею (1641) въ „разсужденіи о стилѣ Новаго Завѣта“ написать возраженія противъ мнѣнія, будто принятіе варваризмовъ и солецизмовъ есть хула на св. Духа <sup>6)</sup>. Музей, становясь на точку зрѣнія блаж. Іеронима, доказывалъ, что Божественная Мудрость отображается даже въ томъ, что для человѣческаго взора въ стилѣ св. Писанія допущены нѣкоторыя несовершенства <sup>7)</sup>. Но, когда противъ *Sancti afflatu per prophetas in veteri, evangelistas et apostolos in novo testamento literarum monumentis consignatum ad aeternam hominum salutem.*

<sup>1)</sup> Calov. Systema. I; pag. 454. „Illa sensus θεοπνευστος.“

<sup>2)</sup> Systema. I pag 455 „Consignatio literis facta ab amanuensibus Spiritus Sancti, ebraeis in veteri, graecis in novo testamento.“

<sup>3)</sup> Systema I, pag. 469. „Qua Scriptura sui ipsius interpres est infallibilis.“

<sup>4)</sup> Systema I, 551: „Nullus error, vel in leviculis, nullus memoriae lapsus, nedum mendacium ullum locum habere potest in universa Scriptura sacra.“

<sup>5)</sup> Joh. Musäus. Disputatio de stylo N. Testamenti См. Baumgarten—Crusius. Dogmengeschichte, Band. II. Seit 59 d.

<sup>6)</sup> Winer. Grammatik. des neutestamentlichen Sprachidioms. Einleitung. Gasz. Seit 159.

<sup>7)</sup> Эта мысль впервые высказана Музеемъ въ его „Disquisitio. observationibus Apologeticis M. Iacobii Grossi opposita (1641) § 36. 39.

Музея ревниво возстали виртембергскіе профессора богословія, Музей вынужденъ былъ взять свое утвержденіе назадъ. Въ своемъ „пространномъ разсужденіи по различнымъ религіознымъ вопросамъ“ Музей уже является, въ духѣ лютеранскихъ ортодоксаловъ, рѣшительнымъ защитникомъ вдохновенія самыхъ словъ библейской рѣчи <sup>1)</sup>, а во „введеніи въ богословіе“ у него уже проведены крайніе вербальные взгляды <sup>2)</sup>. Чтобы смягчить самопротиворѣчія, въ которыя онъ запутался, чтобы уничтожить непоследовательность своихъ взглядовъ, іенскій богословъ пытался, хотя и неудачно, оправдать ученіе о руководствѣ и управленіи (*directio, gubernatio*) св. Духомъ св. писателей <sup>3)</sup>, которое впоследствии было всецѣло усвоено синкретистомъ Георгомъ Калистомъ.

Ученикъ и послѣдователь Музея, богословъ Байеръ (1695) училъ объ отношеніи между свободою св. писателей и господственнымъ вліяніемъ св. Духа въ смыслѣ вербальной теоріи. Св. писатели получали отъ св. Духа не только внутреннее побужденіе или внѣшнее повелѣніе о написаніи (*impulsus ad scribendum*), но и все то, что они должны были писать, какъ по содержанію, такъ и по формѣ (*suggestio rerum et verborum*). Въ какой-либо самодѣятельности со стороны св. писателей не было нужды, такъ какъ Богъ сверхъестественнымъ образомъ (*supernaturaliter*) сообщалъ уму св. писателей не только понятія объ описываемыхъ предметахъ, но и самыя слова для ихъ выраженія <sup>4)</sup>. Впрочемъ, св. Духъ приспособлялся къ природнымъ дарованіямъ и свойствамъ св. писателей <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Der Icnischen Theologen ausführliche Erklärung über 93 vermeinte Religionsfragen zur Rettung besagter „theologorum“ und der Universität Iena guten Leumund gestellt von I. Musäus, Ien 1677.

<sup>2)</sup> *Introductio in theologiam*; cap. 3.

<sup>3)</sup> Ioh. Musaei. *Introductio in Theologiam*. Pars II, cap. 2, thes. 3.

<sup>4)</sup> Baier. *Compendium*, 93: „Divina inspiratio, id est actio ejusmodi, qua Deus non solum conceptus rerum scribendarum omnium, objectis conformes, sed et conceptus verborum ipsorum atque omnium, quibus illi exprimendi essent, supernaturaliter communicavit intellectui scribentium ac voluntatem eorum ad actum scribendi excitavit.

<sup>5)</sup> Fatendum est Spiritum Sanctum in suggerendis verborum conceptibus accommodasse se ad indolem et conditionem amanuensium. Baier. *Prol. II* § 7. Справ. Twisten. *Vorlesungen*. Band I, 418.

Данхаверъ (1666) указываетъ четыре ступени вдохновенія св. писателей. Первая ступень есть предварительное вдохновеніе (*aspiratio*), когда свободная дѣятельность боговдохновенныхъ людей приводится въ возбужденіе и направляется Богомъ. Вторую ступень образуетъ послѣдующее вдохновеніе (*postinspiratio*), которое имѣетъ характеръ спокойнаго сокровеннаго дѣйствія Божественнаго Духа и служитъ удостовѣреніемъ того, что возникаетъ по Божественному внушенію. Центральное мѣсто занимаетъ вдохновеніе (*inspiratio*) въ собственномъ смыслѣ, или особенное дѣйствіе св. Духа, чрезъ которое Онъ частью открываетъ то, что прежде было сокрыто отъ человѣческаго пониманія, частью предназначаетъ къ божественнымъ цѣлямъ то, что уже было извѣстно раньше. Но какъ можетъ прекратиться это дѣйствіе св. Духа, когда даже звукъ струны какъ бы вновь оживаетъ, подъ ударами искусной руки? Сюда присоединяется четвертая ступень боговдохновенности, а именно: послѣдующее дѣйствіе (*respiratio*) слова Божія на всѣхъ вѣрующихъ. Въ сердца тѣхъ, которые съ истиннымъ благоговѣніемъ слушаютъ или читаютъ слово Божіе, какъ бы вдохновляется непреходящая жизнь <sup>1)</sup>.

Слѣдствіе боговдохновенности есть то, что несмотря на множество отдѣльных писателей, все св. Писаніе есть какъ бы одна книга, а всѣ пророки какъ бы одни уста, удостовѣренныя затѣмъ апостолами. Глубина боговдохновеннаго Писанія глубже человѣческаго сердца, его утѣшенія выше всѣхъ искушеній міра, а чистая, ясная духовная полнота совершенно достаточна для опроверженія всевозможныхъ лжеученій <sup>2)</sup>.

Въ лицѣ Давида Голлазія (1713) вербальная теорія боговдохновенности имѣетъ самаго строгаго послѣдователя. Подъ боговдохновенностью Голлазіи понимаетъ какъ предшествующее побужденіе воли св. писателя къ написанію, такъ и послѣдующее Божественное просвѣщеніе, или непосредственное внушеніе св. Духомъ понятій объ описываемыхъ предме-

<sup>1)</sup> Ioh. Conr. Danuhaweri. 'Οδοσφία Christiana (Argentor. 1666) Phaenom. I. pag. 35. 36 и 37.

<sup>2)</sup> Dannhaweri 'Οδοσφία Christiana p. 65—68.

тахъ <sup>1)</sup>. Собственно вдохновение (*inspiratio*) Голлазіи отличаетъ отъ Божественнаго руководства, или управленія (*gubernatio divina*). Божественное руководство предохраняетъ св. писателей отъ того, что не согласно съ истиною, отличаетъ приличіемъ и пристойностію и сообщаетъ ихъ книгамъ непогрѣшимость; Божественное вдохновение состоитъ въ сообщеніи понятій объ описываемыхъ предметахъ, подъ диктантъ (*a dictante*) св. Духа и дѣлаетъ св. Писаніе, дѣйствительно, боговдохновеннымъ (*θεοπνευστος*) <sup>2)</sup>. Всѣ отдѣльныя слова свящ. текста были вдохновлены и продиктованы подъ перо св. Духомъ <sup>3)</sup>. Между тѣмъ какъ вербальное вдохновение безусловно необходимо для правильнаго выраженія мыслей св. Духа <sup>4)</sup>, пониманіе того, что было диктуемо св. Духомъ, къ существу боговдохновенности не относится. Стилъ св. Писанія совершенно свободенъ отъ грамматическихъ недостатковъ, варваризмовъ и солецизмовъ <sup>5)</sup>.

## IV.

Ученіе о боговдохновенности св. Писанія въ реформатскомъ вѣроисповѣданіи встрѣтило со времени Цвингли и Кальвина двѣ опасности. Съ одной стороны, реформатскіе богословы стремились придать св. Писанію значеніе нѣкотораго рода „новозавѣтнаго канона“ для Церкви. Это побудило ихъ придавать Божественное значеніе самой буквѣ св. Писанія. Вслѣдствіе этого стали обращать главное вниманіе на отдѣль-

<sup>1)</sup> Hollaz. Proleg. III. 83. „*θεοπνευστία* notat tum antecedentem motum divinum sive peculiarem impulsu voluntatis ad scribendum, tum immediatam illuminatione gratiae divinae collustratur et conceptus rerum scribendarum ipsi a Spiritu sancto immediate suggeruntur“.

<sup>2)</sup> Hollaz. Exam. theologiae. Proleg. III, 83. О различіи между *inspiratio* и *gubernatio divina* Голлазіи говорятъ такъ: „*Nam hac tantum cavetur, ne quidquam scribatur, quod non sit ex vero, decoro, congruo, illa autem a dictante Spiritu Sancto conceptus rerum scribendarum suggeruntur. Illa praestare potest scripturam sanctam infallibilem, sed non „θεοπνευστος“*“.

<sup>3)</sup> *Omnia et singula verba a Spiritu Sancto inspirata et in calamus dictata sunt.* Hollaz. Proleg. III.

<sup>4)</sup> Hollaz. Proleg. III. *Verborum inspiratio necessaria fuit ad mentem Spiritus Sancti rite exprimendum.*

<sup>5)</sup> Hollaz: *Stilus sacrae Scripturae—nullo vitio grammatico, nullo barbarismo, aut soloecismo foedatus est.* Справ. Rothe. Theologischen Studien und Kritiken. 1860. I Heft. Seit 24.

ныя части и выраженія Слова Божія, а весьма мало—на св. Писаніе, какъ цѣлое. Съ другой стороны, желаніе сказать рѣшающее слово по такимъ жизненнымъ религіознымъ вопросамъ, какъ напр. вопросъ о предопредѣленіи, должно было такія неглубокія натуры, какъ Кальвинъ, привести къ тому, что самое понятіе о боговдохновенности стало слишкомъ шаткимъ и слабымъ. Дѣйствительно, ученіе о боговдохновенности скорѣе превратилось въ рационализмъ у реформатовъ, чѣмъ у лютеранъ. Причина этого заключалась въ томъ, что кальвинизмъ, хотя и въ весьма прикровенной формѣ, все же заключалъ въ себѣ зародыши рационализма въ такой же мѣрѣ, если не болѣе, чѣмъ протестанство. Это замѣтно уже въ гелъветическомъ исповѣданіи реформатовъ 1536 года <sup>1)</sup>. Хотя въ немъ совершенно опредѣленно указывается на боговдохновенность св. Писанія, однако самое Писаніе называется всесовершенной и древнѣйшей философійю.

Непосредственно примыкающіе къ Цвингли и Кальвину богословы на первыхъ порахъ раздѣляли свободныя сужденія о боговдохновенности своихъ учителей. Извѣстный споръ реформатскихъ богослововъ о буквѣ св. Писанія былъ веденъ ими на основаніяхъ, совершенно отличныхъ отъ Лютера, а именно: на примѣненіи рационалистическихъ заключеній и признаніи разума, какъ судіи въ дѣлахъ вѣры <sup>2)</sup>. Точно также, по примѣру Цвингли и Кальвина, реформатскіе богословы отличаютъ Слово Божіе отъ св. Писанія <sup>3)</sup>.

Свободныя сужденія о вдохновеніи св. Писанія встрѣчаются у Теодора Безы. Сравнивая слова Господа на тайной вечерѣ по евангелію Луки (XXII, 20) съ параллельными мѣстами, онъ замѣчаетъ, что св. писатели ошибались по слабости памяти. Себастьянъ Кастальо, другой реформатскій богословъ, усваиваетъ человѣческимъ авторамъ распредѣленіе содержания и внѣшнія украшенія св. Писанія <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> D. Frantz. *Inspiration*, Bernburg. 1885. Seit 33. Примѣчаніе.

<sup>2)</sup> Объ этомъ спорѣ см. Rudelbach. *Die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift*. Viertes Kapitel. въ *Leitschrift für gesamte lutherische Theologie und Kirche*. 1840. Erster Jahrgang, Seit. 30 и др.

<sup>3)</sup> Hyperius. *Ursin Soc.* Seit 446 срав. Heppe, *Altprotestantische Dogmatik* I. Seit 251.

<sup>4)</sup> In dial. II de elect, а также Rivetus, *Isag. in Scripturam*. Bullinger, Bu-

Однако догматическая послѣдовательность и потребность въ скоро привела реформатскихъ богослововъ почти къ тѣмъ же выводамъ, какіе уже сдѣлали лютеранскіе богословы. Прежде всего они стали учить о совершенномъ единствѣ св. Писанія и Откровенія какъ по содержанію, такъ и по формѣ, поскольку самая откровенная дѣятельность Бога понималась какъ вдохновеніе св. Писанія <sup>1)</sup>).

Затѣмъ, подобно лютеранамъ, реформаты сдѣлались горячими защитниками вербального вдохновенія св. Писанія до гласныхъ знаковъ и знаковъ прерыванія включительно.

Представителемъ этой школы былъ профессоръ утрехтскаго университета Боэцій. Онъ написалъ разсужденіе подъ заглавіемъ: „Какъ далеко простирается авторитетъ св. Писанія? <sup>2)</sup> Здѣсь мы встрѣчаемъ такіа сужденія: „Въ св. Писаніи нѣтъ ни одного слова, которое бы не было вдохновлено, не исключая даже интерпункціи. Даже то, что св. писатели знали уже прежде, вдохновлено имъ вновь, не только по впечатлѣнію воспринимаемыхъ образовъ, но и по формальному понятію и дѣятельному воспоминанію ихъ“ <sup>3)</sup>. Св. писатели воспринимали отъ св. Духа открываемыя истины именно на томъ самомъ языкѣ, на которомъ писали <sup>4)</sup>. Хотя они не были принуждаемы къ писанію <sup>5)</sup>, однако не всегда понимали то, что писали <sup>6)</sup>. Такъ какъ самое произношеніе (*accentus*) словъ

genhagen. Еще подробнѣе у Sonntag'a: *Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis*, Heidelbergae. 1810. pag. 136.

<sup>1)</sup> Срав. Cocceius *Summa theol.* IV. 39. *Confess. Helv.* II, cap. I, *Ibid.* V. I. Слѣдствіе такого взгляда было то же, какое и у лютеранскихъ богослововъ, а именно: ученіе о вдохновеніи совпало съ ученіемъ объ Откровеніи, какъ тождественномъ съ св. Писаніемъ. Достоверность спасительныхъ истинъ, содержащихся въ св. Писаніи, основывалась на Божественномъ происхожденіи и Божественной формѣ св. канона. Такая точка зрѣнія господствовала въ теченіе всего XVII вѣка. См. Dörner. *Geschichte der protestantischen Theologie*, 1867. Seit 547. Развитие этого ученія въ связи съ ученіемъ объ Откровеніи см. Schmid Al. *Untersuchungen*, Seit 116. 189 и др.

<sup>2)</sup> *Disputationes selectae* p. I „Quousque se extendat auctoritas scripturae“.

<sup>3)</sup> „Quoad impressiones specierum intelligibilium, sed quoad conceptum formalem et actualem recordationem, см. *Selectarum disput.* pars. I. V pag. 46.

<sup>4)</sup> *Select. disput.* pars I. V. 4.

<sup>5)</sup> *Ibidem* pag. 46.

<sup>6)</sup> *Select. disput.* pars I. V. pag. 46. 47.

принадлежало къ совершенству рѣчи, то и оно было вдохновлено св. Духомъ, хотя, конечно, не евфоническое, а только тоническое <sup>1)</sup>. Были ли необходимы обыкновенныя занятія, изслѣдованія и предварительныя обдумыванія для написанія св. книгъ? Боадій отвѣчаетъ: „Я отрицаю. Ибо св. Духъ непосредственно, необыкновенно и непогрѣшимо побуждалъ къ написанію, вдохновлялъ и диктовалъ то, что было нужно писать“ <sup>2)</sup>.

Рѣзкая противоположность между свободными и вербальными ученіями о боговдохновенности, ярко выразилась въ спорахъ швейцарскихъ богослововъ о значеніи масоретскаго текста и еврейской пунктуаціи.

Уже Герардъ посвятилъ вопросу о еврейскихъ гласныхъ знакахъ цѣлую главу своего труда: „*Loci theologici*“, подъ заглавіемъ: „*De punctis vocalibus, an sint codici biblico coaevi*“? Онъ утверждалъ, что все Писаніе не было бы боговдохновенно (θεοπνευστος), если бы не было передано Богомъ по отдѣльнымъ словамъ, а самыя слова не могли бы остаться неизмѣнными безъ гласныхъ знаковъ <sup>3)</sup>. Гласныя буевы Герардъ относилъ къ существу еврейскихъ словъ, такъ какъ для не—евреевъ буквальный смыслъ библейской рѣчи нельзя было бы понять, если бы слова исключительно состояли изъ согласныхъ буквъ. Конечно, въ гласныхъ знакахъ не было нужды, пока библейскіе кодексы были только достояніемъ евреевъ; но, какъ только они сдѣлались общимъ достояніемъ всѣхъ христіанъ, тотчасъ потребовалась и вокализація. Необходима была именно такая дѣятельность св. Духа, которая сохранила бы неиз-

<sup>1)</sup> Select. disp. pars. I. V. pag. 4.

<sup>2)</sup> An ordinaria studia, inquisitiones et praemeditationes fuerint necessaria ad scribendum? Nego. Spiritus enim immediate, extraordinarie et infallibiliter movebat ad scribendum, et scribenda inspirabat et dictabat. Ibidem. pag. 47. Срав. Rothe въ „*Studien und Kritiken*“, Jahrg. 1860. Heft I Seit 22. Этотъ взглядъ стоитъ въ противорѣчіи съ ев. Лук. I, 1—3, гдѣ говорится „о тщательномъ изслѣдованіи всего сначала“.

<sup>3)</sup> Въ доказательствѣ „ex absurdorum consecutione“ Герардъ говоритъ: „Scripturam non esse a Deo per prophetas traditam, quo ad singula verba, cum sine punctis vocalibus verba constare nullo modo possint, proinde non totam scripturam esse „θεοπνευστον“. См. Ioh. Gerhard. Loci theol. Berlin. 1862. Tom. I, cap. XV. pag. 148. § 342, 7.

мѣнными для будущихъ временъ отдѣльныя слова (*singula verba constare*) и подлинное содержаніе, первоначально вложенное въ нихъ св. Духомъ. Такое ученіе Герарда принято было почти безъ борьбы протестанскими ортодоксалами.

Не такъ было въ реформатскомъ вѣроисповѣданіи. Въ 1643 году Буксторфъ младшій († 1664), профессоръ еврейскаго языка въ Базелѣ, издалъ сочиненіе подъ заглавіемъ: „О подлинной древности еврейскихъ буквъ“ (*de litterarum hebraicarum genuina antiquitate*). Черезъ два года (1645) появилась критика на это сочиненіе въ „разсужденіи объ истинныхъ и древнихъ буквахъ евреевъ“<sup>1)</sup>, написанномъ Людовикомъ Каппеллусомъ, профессоромъ вдавшагося въ свободное направленіе университета въ Сомиюрѣ. Въ своей критикѣ Каппеллусъ ссылаясь на другое, вышедшее еще раньше (въ 1624 г.) свое сочиненіе: „*Arganum punctationis revelatum*“, гдѣ доказывалось сравнительно позднее происхожденіе масоретской системы пунктуациі текста.

Буксторфъ горячо защищалъ свои взгляды въ „Трактатѣ о происхожденіи, древности и авторитетѣ гласныхъ знаковъ и удареній въ еврейскихъ книгахъ Ветхаго Завета“ (1648 г.)<sup>2)</sup>. Стоя на почвѣ еврейскаго преданія въ пониманіи формъ и законовъ еврейской рѣчи, Буксторфъ—сынъ доказывалъ древность масоретской системы пунктуациі, относя происхожденіе ея, по крайней мѣрѣ, ко времени Ездры. Трактатъ Буксторфа собственно былъ направленъ противъ „*Arganum*“ и „*Diatriba*“ Каппеллуса. Но въ немъ было весьма много критическихъ замѣчаній противъ тогда еще ненапечатанной рукописи Каппеллуса, которую онъ послалъ на обсужденіе нѣкоторымъ изъ своихъ друзей и послѣдователей.

Отвѣтомъ на такую нескромность противника было изданіе Каппеллусомъ своего новаго сочиненія въ трехъ книгахъ: „Священная критика о различныхъ чтеніяхъ, которыя встрѣчаются въ священныхъ книгахъ ветхаго Завета“<sup>3)</sup>. Добавленіемъ

1) Ludovici Capelli: *Diatriba de veris et antiquis Ebraeorum literis*. Amsterdam. 1645.

2) *Tractatus de punctorum vocalium et accentuum in libris veteris Testamenti hebraicis origine, antiquitate et auctoritate*. 1648.

3) *Critica sacra de variis, quae in sacris veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus libri sex*. Издано въ Парижѣ въ 1650.



къ нему послужило сочиненіе: „Защита противъ несправедливаго цензора“ <sup>1)</sup>. Однако и Буксторфъ еще разъ отвѣтилъ своему противнику въ 1653 году, напечатавъ въ Базелѣ сочиненіе подъ заглавіемъ: „*Anticritica seu vindiciae*“. Собранный Буксторфомъ обширный матеріалъ въпослѣдствіи получилъ наиболѣе систематическую обработку въ трудахъ Альтинга (1679) <sup>2)</sup> и Данція (1727) <sup>3)</sup>.

Таковы—акты спора. Каппеллусъ свои отрицательные взгляды на происхожденіе и древность гласныхъ знаковъ священнаго текста подтверждалъ ссылками на творенія Евсевія Кесарійскаго и блаж. Іеронима Стридонскаго. Послѣ возвращенія изъ плѣна и построенія храма при Зоровавелѣ, писатель и ученый Ездра возстановлялъ священныя буквы по памяти и даже изобрѣлъ нѣкоторыя другія буквы, чтобы онѣ не смѣшивались съ самарянскими. До этого же времени въ этомъ не было нужды, такъ какъ нравы самарянъ и іудеевъ были одни и тѣ же <sup>4)</sup>.

Буксторфъ, напротивъ, въ самыхъ словахъ Иисуса Христа „ни одна іота или ни одна черта не пройдетъ изъ закона, пока не исполнится все“ (Матѣ. V, 18) видѣлъ ручательство за Божественное происхожденіе еврейскихъ гласныхъ и удареній.

На это Людовикъ Каппеллусъ возражалъ такъ: Христосъ въ этомъ мѣстѣ, безъ сомнѣнія, не имѣлъ въ виду гласныхъ знаковъ и удареній, потому что тогда ихъ и не было <sup>5)</sup>.

Проводя взгляды Евсевія Кесарійскаго и Іеронима Стридонскаго на значеніе Ездры въ исторіи ветхозавѣтнаго канона,

<sup>1)</sup> Defensio adversus injustum censorem.

<sup>2)</sup> Altingius Io.—Fundamenta punctationis linguae sanctae 1654 г.

<sup>3)</sup> Danzius Iac. Andr. Compendium Grammaticae ebraeo—chaldaicae utriusque linguae Vet. Testam. 1694 и др.

<sup>4)</sup> Affirmatur, divinas literas memoriter coddidisse et ut Samaritanis non miscerentur literas Iudaicas commutasse (т. е. Ездры). (См. Diatriba de veris et antiquis Ebraeorum literis. Amsterdam. 1645 pag. 12 и сраа. Chronicon Ecclesiae). Certum est Esram scribam, legisque Doctorem post captam Hierosolymam et instaurationem templi sub Zorobabele alias literas reperisse, quibus nunc utimur, cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Ebraeorum characteres essent. (Diatriba. pag. 14. Hieronymus in Praef. in lib. Reg.).

<sup>5)</sup> Christus eo loco procul dubio respicit non ad puncta vocalia et accentus, qui tum nulli fuerunt (см. Diatriba de veris et antiquis Ebraeorum literis. pag. 149).

Каппеллусъ, впрочемъ, оговаривается, что Ездра не имѣлъ ни желанія, ни способности перемѣнить Ветхій Заветъ даже по формѣ. Онъ не могъ этого сдѣлать, такъ какъ, во-первыхъ, евреи хорошо помнили самое св. Писаніе, во-вторыхъ, не было возможности уничтожить находившіеся во всеобщемъ обращеніи среди іудеевъ списки Слова Божія. Но Ездра и не желалъ измѣнять форму св. книгъ, такъ какъ изъ книги Нееміи (XIII, 23—25) видно, что онъ потому такъ усердно исправлялъ св. текстъ, что видѣлъ, какъ многіе изъ іудеевъ, хорошо говоря по-азотски, не умѣли говорить по-еврейски <sup>1)</sup>).

Положеніе спорнаго вопроса, какъ оно представляется въ большихъ полемическихъ сочиненіяхъ обоихъ противниковъ, въ существѣ дѣла немного измѣнилось. Собственно повторялись прежніе аргументы, только съ новыми воспопненіями и украшеніями. Оба противника обладали весьма большой богословской ученостью. Конечно, Буксторфъ стоялъ выше Каппеллуса постольку, поскольку былъ на стражѣ интересовъ богословія; но его противникъ часто приводилъ его въ затрудненіе своей превосходной діалектикой. Современники, слѣдившіе за борьбой, сознавали, что размѣры спорнаго вопроса далеко возвышаются надъ границами отдѣльнаго богословскаго спора, что онъ скорѣе служитъ признакомъ близкаго раздѣленія въ самомъ реформатскомъ вѣроисповѣданіи.

Буксторфъ всегда и вездѣ является защитникомъ реформатской ортодоксіи <sup>2)</sup>, тогда какъ позади Каппеллуса скрывается нарождающійся раціонализмъ. Матеріальное право было на сторонѣ Буксторфа, такъ какъ о вербальномъ вдохновеніи Ветхаго Завета только тогда можно было говорить, когда са-

<sup>1)</sup> Non fit verisimile, Esram vel potuisse, vel voluisse veterem scripturam mutare. Non potuit 1) propter pervicaciam Iudaeorum modo memoratam; 2) quia non erat facile exemplaria veteris scripturae, quae passim inter Iudaeos exstabant, abrogare.... Noluisset verum Esram hoc facere ex eo arguitur, quod Nehem. XIII, 23—25 legimus, quanto zelo correptus fuerit, cum videret, folios quorundam Iudaeorum Asiodice loquentes, Iudaice autem loqui nescientes. (См. Cappelli. Diatriba. p. 157).

<sup>2)</sup> Современники прославляли за это Буксторфа въ анаграммахъ и пѣсняхъ. Впрочемъ, одинъ панегиристъ выражалъ надежды:

Frustra es, Buxtorfi, nulla est hic causa timoris  
Est hoc pacis opus, nec nova bella seret.

мая вокализація была исполнена подъ охраною святаго Духа. Буксторфъ могъ ошибаться въ способахъ какъ онъ доказывалъ свою главную мысль, но въ сущности онъ стремился обосновать ее на библейскихъ свидѣтельствахъ и на требованіи вѣрующаго сознанія. Ученіе Каппеллуса нашло для себя весьма многихъ послѣдователей среди богослововъ французской Швейцаріи, а также среди реформатовъ Голландіи <sup>1)</sup>. Оно перебросило мостъ для развитія свободныхъ взглядовъ на св. книги, какъ такія, въ которыхъ допущены недостатки и ошибки памяти. Напротивъ, ученіе Буксторфа одержало побѣду среди реформатовъ нѣмецкой Швейцаріи и принято у нихъ, какъ символическое. Оно нашло для себя полное выраженіе въ трехъ канонахъ Формулы согласія, главнымъ редакторомъ которой былъ цюрихскій профессоръ Гейдеггеръ <sup>2)</sup>. Въ нихъ грамматолатрія реформатскихъ богослововъ достигла наивысшаго развитія и получила догматическую санкцію <sup>3)</sup>.

Въ первомъ канонѣ содержится догматическое обоснованіе того, что Богъ не только начерталъ свое Слово чрезъ Моисея, пророковъ и апостоловъ, но также до настоящаго времени сохраняетъ его отъ порчи.

Второй опредѣляетъ, что еврейскій текстъ, принятый отъ іудеевъ, боговдохновенъ какъ по отношенію согласныхъ, такъ и гласныхъ знаковъ, или по крайней мѣрѣ ихъ значенія, какъ по содержанію, такъ и по формѣ. Еврейскій кодексъ Ветхаго Завѣта, вмѣстѣ съ кодексомъ Новаго Завѣта, есть единственный и непогрѣшимый канонъ, есть норма, по которой должны исправляться всѣ переводы <sup>4)</sup>.

Въ третьемъ канонѣ отвергается мнѣніе, что еврейскій текстъ можетъ быть исправляемъ по греческому переводу, по

<sup>1)</sup> Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1850. № 18. 140.

<sup>2)</sup> Обоснованіе этой формулы Гейдеггеръ даетъ въ Exercitationes bibl. Capelli etc. 1700.

<sup>3)</sup> Niemeyer. Collect. confess. in eccles. reform. public. Lips. 1840. p. 730.

<sup>4)</sup> In specie autem Hebraicus Veteris Testamenti codex, quem ex traditione ecclesiae Iudaicae, cui olim oracula Dei commissa sunt, accepimus, hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem et tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος, ut fidei et vitae nostrae una cum codice Novi Testam. sit canon unicus et illibatus

самаританскому тексту, халдейскому таргуму, а тѣмъ болѣе изъ основаній разума.

Хотя эти каноны не были вполне приняты въ Швейцаріи, однако крайнее вербальное вдохновеніе еще долгое время находило для себя защитниковъ среди схоластическихъ реформатскихъ богослововъ <sup>1)</sup>.

Мы изложили ученіе о боговдохновенности вербалистовъ XVII вѣка. Ученіе это можетъ быть сведено къ слѣдующимъ положеніямъ.

1. Св. Писаніе есть слово самого Бога въ буквальномъ смыслѣ. Человѣческіе авторы св. книгъ были только механическими орудіями св. Духа. Они были не писателями, а просто писцами, которымъ диктовалъ св. Духъ,—перьями, которыми Онъ пользовался <sup>2)</sup>. Человѣческіе авторы не писали то, что наполняло ихъ благочестивое сознаніе, но просто, по высшему внутреннему и внѣшнему побужденію, предоставляли св. Духу свои пишущія руки, какъ орудія. Впрочемъ, они дѣлали это не въ экстатическомъ состояніи, но съ полнымъ сознаніемъ и по собственной волѣ. Дѣятельность ихъ проявлялась единственно и только въ механической работѣ писанія <sup>3)</sup>.

2. Пониманіе того, что св. писатели писали подъ диктантъ св. Духа, не относится къ существу боговдохновенности, такъ какъ истины вдохновлялись имъ не для знанія (*ad sciendum*), но только для написанія (*sed ad scribendum*).

3. Откровеніе въ строгомъ смыслѣ слова, какъ объявленіе неизвѣстныхъ сокровенныхъ вещей (*manifestatio rerum ignotarum et occultarum*) по содержанію отличается отъ вдохновенія (*inspiratio*), какъ внушенія извѣстныхъ понятій (*suggestio conceptuum*). Однако, въ этомъ смыслѣ всѣ истины были сообщены вновь <sup>4)</sup>. Если библейскіе писатели во время вдохновенія сами не размышляли, то очевидно не было никакого различія между бого-

<sup>1)</sup> Mares. *Systema* p. 67; Wendelin, *Prolegg.* II. 3; *Systema brev. univ. Theol.* p. 8.

<sup>2)</sup> Quenstedt. *Theolog. didactico—polem.* I. cap. 4. pag. I.

<sup>3)</sup> Quenstedt. *Ibidem.*

<sup>4)</sup> Въ дѣйствительности актъ сообщенія въ Откровеніи и вдохновеніи тотъ же самый.

вдохновенными истинами, были ли онѣ неизвѣстны св. писателямъ отъ природы или извѣстны <sup>1)</sup>).

4. Вдохновлялись не только содержаніе и мысли св. Писанія, но даже и форма его, самыя слова, такъ что внушеніе предметовъ (*suggestio rerum in concreto*) имѣло мѣсто наряду въ вдохновеніемъ словъ (*suggestio verborum*) <sup>2)</sup>. Вербальное вдохновеніе требовалось для того, чтобы вѣрно выразить мысли св. Духа <sup>3)</sup>. А такъ какъ нельзя продиктовать ни одной мысли безъ словъ, въ которыя она облекается, то скорѣе должно допустить, что непосредственно диктовались самыя слова.

5. Слѣдствіемъ такого ученія было то, что изъ вдохновенія стали объяснять происхожденіе гласныхъ знаковъ <sup>4)</sup> и интерпункціи <sup>5)</sup>. Если не самыя письменные знаки,—такъ какъ св. Духъ только диктовалъ, а самый почеркъ принадлежалъ св. писателямъ,—то, по крайней мѣрѣ, слова, по смыслу этого ученія, были вдохновлены св. Духомъ. Между тѣмъ они состояли изъ гласныхъ и согласныхъ буквъ, а чрезъ интерпункцію утверждался самый смыслъ словъ. Въ этомъ пунктѣ, говорить Роте, обнаруживается существенный недостатокъ вербальной теоріи, такъ какъ подлинная интерпункція библейскихъ писателей до насъ не дошла.

Подлиннымъ и боговдохновеннымъ протестанты объявили, конечно, не латинскій переводъ Вульгаты, но еврейскій оригиналъ въ его современномъ видѣ <sup>6)</sup>.

Существованіе варіантовъ и различіе способовъ чтенія, по ученію протестантовъ, вовсе не доказываетъ повсюдную порчу и невѣрность оригинальнаго текста. Если и встрѣчаются варіанты, всецѣло отступающіе отъ оригинала, то это еще не

<sup>1)</sup> ... Quae in sacra Scriptura continentur, sive illae fuerint sacris scriptoribus naturaliter prorsus incognitae sive naturaliter quidem cognoscibiles, actu tamen incognitae, sive denique non tantum naturaliter cognoscibiles, sed etiam actu ipso notae. Quenstedt. Theol. didact. polem. I. cap. 4. p. 1.

<sup>2)</sup> Hollaz., Proleg. III.

<sup>3)</sup> Hollaz. Ibidem.

<sup>4)</sup> Dannhauer, Hodosoph. I. 58.

<sup>5)</sup> Rothe въ Theologischen Studien und Kritiken. Jahrg. 1860. 1 Heft. Seit. 21. Gerhard, cap. 14 loc. de scr. Calov. I. 484 и еще у Buchner. Dissert. an omnia, quae exstant in Scriptura Sacra, et revelata et inspirata sint. Altenburg 1760.

<sup>6)</sup> Denzinger. Vier Bücher religiöser Erkenntniss. Band II. 124. Seit. 239.

доказываетъ общую порчу кодекса. Между ложными вариантами бываютъ истинные и подлинныя <sup>1)</sup>).

6. Различіе стили протестантскіе богословы объясняютъ изъ аккомодациі св. Духа къ различнымъ индивидуальностямъ св. писателей <sup>2)</sup>). Принятіе варваризмовъ, солецизмовъ и неправоуверенностей рѣчи оскорбляетъ достоинство св. Писанія и есть богохульство <sup>3)</sup>). Иное дѣло имѣть опредѣленный діалектъ и нѣчто другое употреблять варваризмы и солецизмы. Не сочиненія хорошихъ авторовъ должно испытывать по правиламъ грамматики, но наоборотъ: по примѣрамъ, взятымъ изъ хорошихъ писаній, къ которымъ прежде всего принадлежатъ св. книги, обогащать и совершенствовать самыя правила <sup>4)</sup>).

7. Оставалась одна послѣдняя ступень, на которую нужно было подняться протестантской ортодоксіи, чтобы дойти до совершеннаго обоготворенія буквы св. Писанія.

Прежде всего слѣдствіемъ ученія вербалистовъ было то, что Библии было присвоено значеніе чрезвычайнаго благодатнаго дѣйствія (efficacia) на сердца людей <sup>5)</sup>). Боговдохновенная дѣятельность св. Духа, при происхожденіи самаго Писанія, была понята, какъ постоянное и существенно принадлежащее св. книгамъ свойство <sup>6)</sup>). Кромѣ моральнаго дѣйствія, производимаго всѣми вообще хорошими книгами, св. Писанію принадлежитъ особая сверхъестественная сила <sup>7)</sup>), которая дѣйствуетъ не морально только, но какъ бы даже физически <sup>8)</sup> и вполне независимо отъ употребленія самаго Писанія. При та-

<sup>1)</sup> Quenstedt. I. 189.

<sup>2)</sup> Quenstedt. I. 76. срав. Calov. Systema. I. 574.

<sup>3)</sup> Quenstedt. I. 84.

<sup>4)</sup> Quenstedt. I. 82. 84. Подобнымъ образомъ въ I. 76 говорится: „Stilus Novi Testamenti ab omni barbarismorum et soloecismorum labe immunis est“. Срав. Hollaz. Stilus sacrae Scripturae—nullo vitio grammatico, nullo barbarismo aut soloecismo foedatus. Rothe. Seit. 24.

<sup>5)</sup> H. Holtzmann. Canon und Tradition. Seit 195—208.

<sup>6)</sup> Mistica verbi cum Spiritu Sancto unio iutima et individua. См. Rothe, Artikel въ „Theologischen Studien und Kritiken. Jahrg. 1860. Heft. I. Seit. 25.

<sup>7)</sup> Efficacia et vis conversiva et regeneratrix vere divina. Verbum Dei non agit solum per suasiones morales,—sed etiam vero reali, divino et ineffabili influxu potentiae suae gratiosae. Ibidem.

<sup>8)</sup> Intrinsece et per se ea pollet Scriptura Sacra ex ordinatione et communicatione divina. Ibidem.

комъ воплощеніи св. Духа было бы вполне послѣдовательно<sup>1)</sup> причислить св. Писаніе къ особымъ созданіямъ Бога. Дѣйствительно, въ послѣдствіи въ 1714 году одинъ изъ протестантскихъ богослововъ, а именно генераль-суперъинтендентъ Ницше въ Готѣ ставилъ вопросъ, не есть ли св. Писаніе—Богъ?<sup>2)</sup> Библия сдѣлалась для протестантовъ почти тѣмъ же, чѣмъ сакраментальный алтарь для католиковъ<sup>3)</sup>.

*Д. Леонардовъ.*

<sup>1)</sup> Hollaz. Exam. ed. Teller. pag. 992. 4. Tamensi Scriptura Sacra materialiter, qua litteras, syllabas et voces, sit e seuu creaturarum, considerata tamen formaliter, qua sensum „θεόπνευστον“ male creaturis accensetur, cum sit meus consilium, sapientia Dei.

<sup>2)</sup> Tholluck. Vermischte Schriften. II. 86.

<sup>3)</sup> Thiersch. Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, 2 Auflage. I Abtheilung. Seit. 342.

## Свидѣтельства объ исполненіи пророчества Іисуса Христа о разрушеніи Іерусалима, сохранившіяся въ исторіи Іосифа Флавія.

(Окончаніе \*).

Зилоты начали свою разрушительную дѣятельность въ Іерусалимѣ съ того, что забрали въ свои руки право поставлять въ священныя степени. „Народъ дошелъ до такой приниженности и ужаса, а они до такого высокомерія, что поставленіе первосвященниковъ совершалось по ихъ рѣшенію. Наконецъ лишивши власти тѣ роды, изъ которыхъ по преемству происходили первосвященники, поставили незнатныхъ и неизвѣстныхъ, чтобы имѣть сообщниковъ въ беззаконныхъ дѣлахъ, такъ какъ получившіе власть помимо достоинствъ по необходимости повиновалисьъ имъ, которые поставили ихъ надъ собою.... По случаю, жребій бытъ первосвященникомъ выпалъ челоуѣку, благодаря которому весьма сильно обнаружилось ихъ беззаконіе—нѣкому Фаннію, сыну Самуила, изъ деревни Афѣа, не только не происходившему изъ первосвященниковъ, но совершенно не знавшему, что такое первосвященство вслѣдствіе низкаго происхожденія. Наконецъ, извлекиши его помимо его воли изъ деревни, украсили маской, какъ это бываетъ на сценѣ. И одѣтаго въ священную одежду, стали сразу учить, что онъ долженъ дѣлать и считали такое нечестіе шуткой“ <sup>1)</sup>). Потомъ, во время своей рѣзни, они начали избіеніе первосвященниковъ: „бросались на нихъ толпою и схвативши вдругъ, убивали; потомъ,

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1900 г. № 15.

<sup>1)</sup> Ios. Fl. 872, C—G; P. п. кн. IV, гл. III, §§ 6—8 (стр. 81—82).



ставъ на ихъ тѣлахъ, укоряли Анана за народное благоволеніе, а Іисуса за то, что онъ говорилъ со стѣны. Они дошли до такого нечестія, что бросили ихъ непогребенными, тогда какъ іудеи такъ заботятся о погребеніи, что даже судомъ приговоренныхъ ко кресту снимаютъ до заката солнца и хоронятъ.

„Я не ошибусь“, прибавляетъ Іосифъ, „если скажу, что смерть Анана была началомъ гибели города; стѣны начали падать и общество іудеевъ приходитъ въ упадокъ съ того дня, въ который увидѣли первосвященника и вождя своего спасенія убитымъ“<sup>1)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ, со смертью Анана кончилась законная богодарованная іерархія, и для людей, болѣе или менѣе вѣрующихъ, въ силу этого прекратилась и истинная жертва, потому что только законная ерархія могла совершать жертвоприношенія. А съ жертвой падала вся религія іудеевъ, гибла самая душа ихъ жизни: истиннаго послѣдователя ветхозавѣтной религіи такое событіе должно было приводить въ положительное отчаяніе, у него должны были, какъ говорится, опуститься руки, тѣмъ болѣе, что за исполненіемъ первой половины пророчества Даниила—о прекращеніи жертвы быстро слѣдовало исполненіе и второй его половины—о мерзости запустѣнія на мѣстѣ святомъ. Зилоты все болѣе и болѣе попираютъ и оскверняютъ святость храма. „Пресыщенные преслѣдованіемъ людей, они перенесли безчестіе на божественное и начали входить оскверненными ногами въ святое мѣсто“<sup>2)</sup>. „Кто изъ зилотовъ былъ раненъ, тотъ входилъ въ храмъ, обливая кровью священную землю, такъ что можно было справедливо сказать, что одной ихъ кровью религія осквернена“<sup>3)</sup>.

Между тѣмъ въ средѣ самихъ разбойниковъ начались и продолжались междоусобія. Они начали между собою самую жестокую рѣзню, при чемъ мѣстомъ ихъ военныхъ дѣйствій сталъ храмъ. Сначала въ храмъ водворился одинъ Іоаннъ. Потомъ Симонъ, сынъ Горинъ, задумавъ отнять у него власть,

<sup>1)</sup> Ios. Fl. p. 882, F—G; P. n. kn. IV, gl. V, § 2 (стр. 97).

<sup>2)</sup> Ios. Fl. p. 872, D—E; P. n. kn. IV gl. III, § 7 (стр. 81).

<sup>3)</sup> Ios. Fl. p. 875, E; P. n. ibid. § 12 (стр. 86).

нападаетъ на Іерусалимъ и сражается съ зилотами. Жители Іерусалима, которымъ наскучили злодѣйства Іоанна, сами впускаютъ въ городъ Симона, который нападаетъ на зилотовъ, побивая, между прочимъ, и ни въ чемъ неповинныхъ мирныхъ гражданъ. Между тѣмъ зилоты заперлись въ храмѣ. Тогда Симонъ нападаетъ на храмъ, а они, разставивъ по всѣмъ храмовымъ башнямъ военныя орудія, отражаютъ его. Но тутъ мятежъ раздѣлился на три части. Нѣкто Елеазаръ, сынъ Симона съ сообщниками, также ища власти, отдѣлился отъ Іоанна и, занявъ внутреннюю часть храма, полагаетъ оружіе надъ его дверями въ священномъ входѣ. Они думали, что имъ будетъ достаточно своихъ съѣстныхъ припасовъ, потому что предъ ними, не считавшими ничего нечестивымъ, было большое обиліе священной утвари: но, боясь малочисленности своихъ, по большей части оставались праздными на своихъ мѣстахъ<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ въ верхней—внутренней—части храма (стоявшаго на сіонской горѣ) водворился Елеазаръ, въ нижней—внѣшней—части того же храма—Іоаннъ, а внѣ храма—въ городѣ—Симонъ. „Іоаннъ же, насколько превосходилъ другихъ множествомъ людей, настолько же превзойденъ былъ съ ихъ стороны высокою мѣстою; имѣя же сверху враговъ, онъ не безъ страха дѣлалъ нападенія, и, по свирѣпости, не могъ удержаться отъ нихъ. Прегеривъ же болѣе несчастій, нежели сколько нанесъ ихъ партіи Елеазара, онъ не унимался однако же отъ частыхъ нападеній и бросанія копій. Весь храмъ былъ оскверненъ убійствами“<sup>2)</sup>).

„Хотя зилоты въ своемъ неистовствѣ дошли до всякаго рода нечестія, однако же тѣхъ, кто желалъ принести жертву, они принимали, съ подозрѣніемъ и стражами обыскивая соотечественниковъ. А пришлецы, даже успѣвшіе вымолить снисхождение къ себѣ, дѣлались однако бесполезной добычей мятежа, потому что копыя, силой машинъ достигая до жертвенника и храма, падали въ священниковъ, совершающихъ священнодѣйствія. И многіе, которые съ крайнихъ концовъ страны приходили къ свѣтѣйшему мѣсту, погибали предъ самою жертвой, а жертвенникъ,

<sup>1)</sup> Ios. Fl. p. 904, J. P. n. кн. V, гл. I, § 2 (стр. 135—136).

<sup>2)</sup> Ios. Fl. P. n. ibid.

досточтимый для всѣхъ грековъ и варваровъ, обагряли своей кровью. Мертвые туземцы перемѣшаны были съ иностранцами, священники съ простолюдинами, и кровь различныхъ группъ образовала озеро среди священнаго двора<sup>1)</sup>. „Съ наступленіемъ же дня опрѣсноковъ Елеазаръ съ союзниками, открывая дверь, хотѣлъ, чтобы вошли тѣ изъ народа, которые желали поклониться храму. Іоаннъ же пользовался праздничнымъ днемъ для прикрытія злыхъ умысловъ; снарядивши нѣкоторыхъ менѣе извѣстныхъ изъ своихъ со скрытымъ подъ одеждою оружіемъ, изъ которыхъ многіе были нечистыми, помѣстилъ тайно между другими для занятія святилища. Когда же они вошли, то снявши верхнюю одежду, вдругъ оказались вооруженными. Тотчасъ же началась большая свалка и переполюхъ вокругъ храма, когда непричастный мячежу народъ подумалъ, что засада устроена для всѣхъ безъ различія, а зилоты,—что для нихъ только. И одни оставивши стражу при дверяхъ, а другіе спрыгнувши съ укрѣплений, прежде, нежели вступить въ сраженіе, убѣгали въ канавы, устроенныя при храмѣ для стока нечистотъ. Граждане же, сошедшіеся у жертвенника, толпились, согнанные внутри храма и были побиваемы повсюду кольями и мечами. Многихъ изъ убитыхъ непріатели умерщвляли по личной ненависти, какъ союзниковъ другой партіи. Но избивая съ большою жестокостію невинныхъ, виновнымъ они дали перемиріе и отпустили вышедшихъ изъ канавъ“<sup>2)</sup>.

Наконецъ, мерзость запустѣнія, такъ рѣшительно воцарившаяся въ храмѣ, выходитъ за его предѣлы и сказывается въ страшномъ общемъ растлѣніи нравовъ. Наступаетъ то умноженіе беззаконій, о которомъ говоритъ Іисусъ Христосъ (Мѣ. XXIV, 12). Всѣ нравственные законы, не только писанные, но и естественные, забыты и попораны. Всякое понятіе о правдѣ и совѣсти утрачено. Совершаются днемъ и считаются за шутку такія дѣла, которыхъ никогда не терпѣло никакое законодательство. Поразительно быстрое распространеніе общаго развращенія кажется необъяснимымъ съ перваго взгляда. Оно

<sup>1)</sup> Ios. Fl. p. 904, E—905, C, P. n. ibid. §§ 2—3 (стр. 136—137).

<sup>2)</sup> Ios. Fl. p. 910, C—F; P. n. Кн. V, гл. III, § 1 (стр. 145).

заражаетъ всѣхъ, какъ грозная чума, не знающая преграды на своемъ пути и минующая лишь немногихъ избранныхъ. Единственно понятнымъ дѣлается это явленіе, если причиной его считать удаленіе божественной благодати отъ народа за богоубійство.

Различныя беззаконія допускаемыя іудеями открыто, окончательно растлили нравственный организмъ, слѣдствіемъ чего являлось полное охлажденіе любви и гибель всякихъ социальныхъ чувствъ. Никто не щадилъ несчастный народъ; „находясь внутри города, осаждаемаго отовсюду мятежниками и всякимъ сбродомъ, народъ былъ растерзывается какъ больное тѣло. Старики и женщины, подъ вліяніемъ страшныхъ внутреннихъ бѣдствій, уже не дорожили своимъ отечествомъ: молились за римлянъ и желали внѣшней войны, чтобы освободиться отъ домашнихъ бѣдствій. Но эти внутреннія бѣдствія продолжались. Всѣ находились подъ стражей, и разбойничьи вельможи, какъ скоро узнавали, что кто либо мирно расположенъ къ римлянамъ или хочетъ перебѣжать къ нимъ, того убивали, какъ врага. Только въ убіеніи достойныхъ жизни они и были согласны. Постоянно, и днемъ и ночью, былъ непрерывный крикъ сражающихся. А стоны страдающихъ дѣлались еще тяжелѣе при всѣхъ тѣхъ страшныхъ несправедливостяхъ, которыя съ самою грубою безчеловѣчною жестокостью допускались между жителями по отношенію другъ къ другу подъ вліяніемъ возраставшаго эгоизма. Уже у домашнихъ не было уваженія къ живымъ, и не являлось заботы о погребеніи мертвыхъ. Каждый дрожалъ за себя. Кто не былъ съ мятежниками, тотъ какъ-бы умиралъ медленною смертію отъ мучительнаго страха за себя. А мятежники, собравши трупы въ кучу, сражались, попирая ихъ ногами“ <sup>1)</sup>. „Что подобное“, восклицаетъ историкъ, „претерпѣлъ ты, несчастный городъ, отъ римлянъ, которые взошли очистить огнемъ твои междоусобныя преступленія. Ты уже не былъ жилищемъ Бога и не могъ имъ оставаться, сдѣлавшись гробницею домашнихъ мертвецовъ, и храмъ, превратившійся въ кладбище, наполнивши кровопролитнымъ междоусобіемъ; ты можешь снова стать жили-

<sup>1)</sup> Ios. Fl. p. 906, A—C; P. n. kn. V, гл. I, § 5 (стр. 138).

щемъ Бога, можешь, если умилоставишь отступившаго отъ тебя Бога“ <sup>1)</sup>. Такъ сбылись слова Спасителя: *тогда будетъ великая скорбь, какой не было отъ начала міра донынѣ и не будетъ. И если бы не сократились тѣ дни, то не спаслась бы никакая плоть: но ради избранныхъ сократятся тѣ дни* (Матѣ. XXIV, 21—22). Такими сократителями ужасныхъ дней, избавителями избранныхъ и вмѣстѣ карою для нераскаянныхъ явились римляне подъ предводительствомъ Тита, который въ 70-мъ году, незадолго до праздника опрѣсноковъ, осадилъ Іерусалимъ. *„Прійдутъ на тебя дни, когда враги твои обложатъ тебя окопами, и окружаютъ тебя, и стѣснятъ тебя отовсюду“* (Лук. XIX, 43).

Видя неудобства, которыя представляла для осады столица, окруженная предмѣстьями и садами, „Титъ приказалъ все пространство до стѣнъ сравнять. Когда срыты были всѣ стѣны и изгороди, которыми жители огораживали сады и строенія и когда всѣ деревья служившія препятствіемъ, хотя и плодоносныя, были вырублены, тогда же были заполнены и всѣ впадины и непроходимыя долины. Уничтоживши всѣ наиболѣе опасныя возвышенія желѣзомъ, они сдѣлали самымъ низменнымъ весь путь отъ Скопы до Иродовыхъ гробницъ, окружающихъ озеро змѣй“ <sup>2)</sup>.

Послѣ нѣсколькихъ схватокъ, понявъ отчаянное изступленіе защитниковъ города, отвѣчавшихъ отказомъ на неоднократныя предложенія мира со стороны римлянъ, Титъ рѣшилъ вести систематическую осаду и для этого окружилъ городъ стѣной. „Стѣну, начатую отъ лагеря ассиріянъ, гдѣ онъ стоялъ, снѣ ведетъ къ нижней стѣнѣ Новаго города, отсюда, черезъ Бедронъ возвращаясь къ горѣ Елеону, обнимаетъ съ юга гору до скалы, которая называется Голубиною и ближайшаго къ ней холма, возвышающагося надъ долиной Силоамъ; оттуда, выгнувъ сооруженіе къ западу, простирается до долины источника. Отсюда, поднимаясь до гробницы первосвященника Аана, окружилъ гору, гдѣ Помпей располагалъ лагерь, возвра-

<sup>1)</sup> Іос. Fl. p. 905 D—E; P. n. кн. V, гл. I, § 3 (стр. 137).

<sup>2)</sup> Іос. Fl. p. 910, G—911, A; P. n. Кн. V, гл. III, § 2 (стр. 145).

щается къ сѣверной сторонѣ. И прошедши до селенія, называемаго Еревинтомъ, послѣ него захвативъ гробницу Ирода съ востока, соединяетъ (етѣну) со своимъ лагеремъ, откуда началъ. Къ ней совнѣ пристроено 30 укрѣпленій, въ которыхъ помѣщены стражи, <sup>1)</sup>). Жалкій видъ приняла страна: то, что прежде было украшено деревьями и садами, являлось пустыней, такъ какъ всѣ деревья были срублены; и никакой чужестранецъ, видѣвшій прежде Іудею и прелестнѣйшія окрестности столицы, видя теперь ея запустѣніе, не могъ удержать слезъ или не сѣтовать на перемѣну, которая все прежнее такъ преобразила. Война истребила все, замѣчательное по красотѣ, и если неожиданно приходилъ кто нибудь, знавшій это мѣсто, то онъ не узнавалъ его и искалъ города, находясь около него“ <sup>2)</sup>).

Между тѣмъ, съ обведеніемъ стѣнъ вокругъ города, жители его обречены были на голодъ, который скоро воцарился здѣсь со всѣми ужасами и довершилъ картину безпримѣрной скорби. „Съ голодомъ возрастала дерзость мятежниковъ, и съ каждымъ днемъ оба зла увеличивались. И хотя нигдѣ явно не было хлѣба, но они, врываясь, обыскивали дома и, если находили что нибудь, били скрывавшихъ; если же у кого ничего не находили, и тѣхъ также предавали истязаніямъ, какъ искуснѣе скрывавшихъ. Доказательствомъ же служили тѣла несчастныхъ, такъ какъ они полагали изобиліе у тѣхъ, которые были полны силами; худыхъ же пронзали, хотя, казалось, не было смысла убивать имѣющихъ вскорѣ умереть отъ голода. Многіе же тайно промѣнивали все свое имѣніе, болѣе богатые на одну мѣру пшеницы, а бѣдные—ячменя. Потомъ, запершись въ самыхъ внутреннихъ комнатахъ дома, нѣкоторые отъ величайшей нужды поѣдали неприготовленную пшеницу. Другіе готовили хлѣбъ, насколько позволяла необходимость и страхъ. И столъ никогда не накрывался, но вытаскивая изъ огня, они схватывали невареную пищу. Жалкое было пропитаніе и достойное слезъ зрѣлище, когда болѣе сильные получали болѣе, а слабѣйшіе оплакивали несправедливость; го-

<sup>1)</sup> Іов. Fl. p. 937, А—В; Р. п. Кн. V, гл. XII, § 2 (стр. 184—185).

<sup>2)</sup> Іов. Fl. p. 942, С—Д; Р. п. Кн. VI, гл. I, § 1 (стр. 199—200).

лодѣ, конечно, тогда казался хуже всякихъ поражений. Ничто такъ не удерживаетъ человѣка какъ стыдъ; но что достойно уваженія, то въ голодѣ пренебрегается. Наконецъ, жены у мужей, сыновья у родителей и, что всего прискорбнѣе, матери у дѣтей вырывали пищу изъ самаго рта; и самыхъ близкихъ, умирающихъ на рукахъ, никто не щадилъ настолько, чтобы не отнимать у нихъ послѣднихъ капель жизни <sup>1)</sup>. Но сѣдѣющіе это не могли скрыться: повсюду находились похитители. Какъ скоро они видѣли запертой домъ, то по этому признаку подозрѣвали, что находящіеся въ немъ принимаютъ пищу, и сейчасъ-же, выломавши двери, врывались и пищу, уже размельченную зубами, вырывали почти изъ глотки, душа самихъ (ѣвшихъ) за горло. Старшихъ они прогоняли, чтобы тѣ не отстаивали пищу, женщинъ терзали, отнимая то, что онѣ имѣли въ рукахъ. Не было никакого состраданія ни къ сѣдой головѣ, ни къ дѣтству, но, отталкивая дѣтей, схватившихся за кусокъ, бросали ихъ на землю. Если же кто предупреждалъ нападающихъ и сѣдалъ то, что они надѣялись отнять, то они, какъ бы оскорбленные, дѣлались еще кровожаднѣе. Изобрѣтали самыя жестокия муки, пока не отнимали пищу.... Ужасно слышать, что претерпѣли нѣкоторые для сознанія въ томъ, что имѣютъ одинъ хлѣбъ, или хотя одну горсть муки. Между тѣмъ мучители не были голодны, но возрастая въ своемъ безуміи, приготовляли себѣ пропитаніе на шесть дней и, встрѣчаясь съ тѣми, которые потихоньку выползали мимо римской стражи ночью для собиранія овощей и травъ, когда тѣ думали, что уже избѣжали непріятелей, похищали у нихъ принесенное. Не смотря на ихъ многочисленныя мольбы и призыванія страшнаго имени Божія, чтобы оставили имъ хотя нѣкоторую часть того, что собрали себѣ съ опасностью, они совершенно ничего не давали имъ, и считалось благополучіемъ, если ограбленные не погибали“ <sup>2)</sup>.

„Усилившійся голодъ пожиралъ цѣлыя дома и семейства. Дома полны были лишившихся жизни женщинъ и дѣтей, а

<sup>1)</sup> Ср. Мар. XIII, 12.

<sup>2)</sup> Ios. Fl. p. 931 F—932. F. P. n. Кп. V, гл. 4, §§ 2—3 (стр. 177—178).

дороги—мертвыхъ стариковъ. Мальчики и юноши распухшіе, какъ тѣни умершихъ, бродили по площадямъ и падали, гдѣ кого застигала смерть. Хоронить же мертвыхъ и не могли по причинѣ трудности, и тѣ, у которыхъ оставалась какая нибудь сила, не желали, какъ—вслѣдствіе множества умершихъ, такъ и потому, что боялись за себя. Наконецъ многіе умирали надъ тѣми, кого хоронили. Многіе еще живыми спѣшили къ гробницамъ, прежде, нежели насталъ роковой день: ни печали, ни плача не было при этихъ бѣдствіяхъ: чувства побѣждались голодомъ. Сухими глазами и съ измученными лицами смотрѣли позднѣе умиравшіе на тѣхъ, которые успокоились раньше ихъ. Въ городѣ царила глубокая тишина, полная смерти ночь и—хуже того и другого—разбойники. Они грабили дома, ставшіе тогда могилами, и трупы; стащивши одежду съ тѣлъ, выходили со смѣхомъ; на нихъ они испытывали остроту мечей и нѣкоторыхъ изъ лежавшихъ, еще дышавшихъ, пронзали для пробы меча. Если же кто просилъ подать ему руку или мечъ, чтобы избавиться отъ голода, они гордо отказывали. Каждый, испускающій духъ, предъ смертью обращалъ взоры на храмъ, гдѣ оставались живыми мятежники. Они же сначала приказывали хоронить мертвыхъ на общественный счетъ, не вынося зловонія, потомъ, такъ какъ у нихъ не хватало средствъ, сбрасывали со стѣны въ долины<sup>1)</sup>. Картина приводитъ въ ужасъ самого римскаго полководца—язычника. „Осматривая долины, наполненныя трупами и множествомъ гноя, текущаго изъ разлагающихся тѣлъ, Титъ вздохнулъ и поднявъ руки, призывалъ Бога во свидѣтели, что все это не было его дѣломъ“<sup>1)</sup>. Но время усиливало голодъ и готовило еще болѣе ужасовъ. „По городу валялось несчетное множество умиравшихъ съ голода и происходили невыразимые ужасы. Въ каждомъ домѣ, гдѣ только показывалась хотя тѣнь пищи, была война, и самые близкіе друзья дрались между собою, чтобы отнять другъ у друга жалкія средства жизни. Не вѣрили даже умирающимъ, что у нихъ нѣтъ пищи; но разбойники обыскивали и издыхающихъ, не притворяется ли кто умирающимъ, держа у себя за пазу-

<sup>1)</sup> Ios. Fl. p. 937, Д—928, А; Р. п. Кн. V, гл. XII, §§ 3—4 (стр. 185—186).



хою какую либо пищу. Иные, разинувъ ротъ отъ голода, какъ бѣшеные псы, блуждали и бѣгали туда и сюда, толкаясь въ двери подобно пьянымъ, и съ отчаянія вторгались въ одни и тѣ же дома по два и по три раза въ одинъ часъ. Нужда все отдавала зубамъ; собирали и не гнушались ѣсть даже то, что негодно для самыхъ нечистыхъ изъ безсловесныхъ животныхъ; не отказывались наконецъ отъ поясовъ и башмаковъ; сдирали и со щитовъ кожи и жевали ихъ. Пищею для многихъ служили клочки стараго сѣна; а нѣкоторые собирали пометъ и самую малую мѣру его продавали за четыре аттика. Но зачѣмъ говорить о безстыдствѣ голодныхъ по отношенію къ вещамъ бездушнымъ? Укажу на такое дѣйствіе ихъ, о которомъ не повѣствуется ни у еллиновъ, ни у варваровъ, о которомъ и сказать страшно и слушать невѣроятно. Чтобы потомки наши не подумали, будто я выдумываю небывалое, я съ удовольствіемъ умолчалъ бы объ этомъ несчастіи, если бы у меня не было безчисленнаго множества свидѣтелей изъ моихъ современниковъ; съ другой стороны, я оказалъ бы отчизнѣ плохую услугу, опустивъ изъ разсказа то, что она потерпѣла на самомъ дѣлѣ. Одна женщина изъ числа заіорданскихъ жителей, по имени Марія, дочь Елеазара, изъ селенія Вивеэо, что значитъ домъ иссопа, знатная по происхожденію и богатству, прибывъ вмѣстѣ съ множествомъ другихъ въ Іерусалимъ, подверглась осадѣ. Все имущество ея, какое она взяла съ собою изъ Переи и принесла въ городъ, разграбили тѣ, которые захватили власть надъ городомъ; а остатки запасовъ и все, что она заготовила себѣ въ пищу, расхищали оруженосцы, которые ежедневно вторгались къ ней. Сильное негодованіе овладѣло женщиною, и она часто своею бранью и проклятіями раздражала противъ себя грабителей. Такъ какъ никто, ни отъ гнѣва, ни изъ жалости, не убивалъ ея и хотя она и старалась найти что-либо съѣстное въ другихъ мѣстахъ, но нигдѣ уже невозможно было найти, а голодъ терзавъ ея утробу и мозги, и еще сильнѣе голода воспалялъ ее гнѣвъ, то, подъ вліяніемъ раздраженія и крайности, она возстала на природу и, схвативъ свое дитя (у нея былъ грудной мальчикъ),

сказала: „несчастное дитя, для кого во время этой войны, голода и возмущенія, я буду беречь тебя? У римлянъ, если мы и будемъ жить подъ ихъ владычествомъ, ожидаетъ насъ рабство, этому рабству предшествуетъ голодъ, а того и другого тяжелѣе бунтовщики: такъ будь же для меня пищею, для бунтовщиковъ фуріею, а для міра баснею, которой только и недостаетъ въ бѣдствіяхъ іудеевъ“. И съ этими словами она убиваетъ сына; потомъ, изжаривъ его, половину съѣдаетъ, а остальное скрыла и сберегла. Вскорѣ пришли бунтовщики и ощутивъ необычайный запахъ, начали грозить, что тотчасъ убьютъ ее, если не покажетъ имъ, что она приготовила. А она, сказавъ, что сберегла для нихъ прекрасную долю, показала остатки своего сына. Ужасъ и изумленіе тотчасъ объяли ихъ, и они окаменѣли при этомъ зрѣлищѣ. „Это родное дитя мое“, сказала она, „это мое произведеніе“, ѣшьте, и я уже ѣла; не будьте нѣжнѣе женщины и жалостливѣе матери; если же вы богобоязливы и гнушаетесь моимъ приношеніемъ, то какъ я уже половину съѣла, такъ мнѣ же пусть достанется и остальное“. Послѣ этого они ушли, объятые трепетомъ, въ этомъ одномъ оказавшись робкими и только эту пищу уступивъ матери. Тотчасъ весь городъ исполнился негодованія и всякій, имѣя предъ глазами такое страшное дѣло, ужасался, какъ будто бы самъ былъ виновникомъ его. Голодавшіе желали смерти и называли счастливыми тѣхъ, кто умеръ ранѣе, ее слышавъ и не видѣвъ такихъ бѣдствій. Скоро разгласилось это страшное дѣло и у римлянъ; одни изъ нихъ не вѣрили, другіе жалѣли, большинство же еще сильнѣе возненавидѣло этотъ народъ“ <sup>1)</sup>. А Титъ снова свидѣтельствуетъ предъ Богомъ, что не онъ былъ виновникомъ подобныхъ бѣдствій и что нигдѣ не слыхано о такихъ преступленіяхъ <sup>2)</sup>.

Ужасающіе размѣры голода становятся понятными, если мы вспомнимъ, что осада началась около времени праздниковъ

<sup>1)</sup> Цитата приведена по Златоусту (изданіе СПб-ской Духовной Академіи, 1895, т. I стр. 50—52. Иос. Fl. p. 954, В—955, D; P. n. Кн. VI, гл. III, §§ 3—5; стр. 216—218).

<sup>2)</sup> Ibid. D—F; P. n. ibid. § 5; стр. 218.

опрѣсноковъ, когда въ городъ стекалось со всѣхъ сторонъ безчисленное множество поклонниковъ Іеговы для совершенія пасхи <sup>1)</sup>. Становятся понятными и тѣ цифры, которыя мы приведемъ сейчасъ со словъ историка. „Манней, сынъ Лазаря, перешедшій къ Титу, говорилъ, что чрезъ однѣ ворота, которыя ему были извѣстны, было вынесено 115,800 труповъ съ того дня, въ который расположенъ былъ вокругъ города лагерь. Однако онъ не находился при воротахъ, но, раздѣляя общественную плату, по необходимости считалъ мертвыхъ. А остальныхъ погребали родственники. За погребеніе же считалось—бросить подальше вынесенныхъ изъ города. Послѣ же этого знатные перебѣжчики объявляли, что всего вынесено шестьсотъ тысячъ бѣдныхъ мертвыхъ, а числа остальныхъ невозможно представить. Когда же не стало средствъ выносить бѣдныхъ мертвецовъ, тогда, собравши трупы въ большіе дома, запирали ихъ“ <sup>2)</sup>.

Между тѣмъ осажденные обратились къ отраженію римлянъ, забывъ всякую вражду между собою и обративъ весь гнѣвъ на послѣднихъ. Жители Іерусалима отчаянно сопротивляются, дѣлаютъ вылазки, жгутъ машины и насыпи, сдѣланныя изъ деревьевъ. Иногда сами римляне отступаютъ предъ ихъ свирѣпостью. Но во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ жиды руководились однимъ своимъ раздраженіемъ, не спрашивая совѣта у разсудка, и поэтому вредили сами себѣ. Такъ однажды они сожгли весь провіантъ, находящійся вокругъ города, чѣмъ, конечно, приготовили столицѣ гибель отъ голода <sup>3)</sup>. Далѣе они начали по частямъ жечь самый храмъ. Но вскорѣ за этимъ храмъ весь сгорѣлъ уже отъ рукъ римлянъ. Титъ, мало по малу входившій за стѣны города (построенныя въ 3 ряда), самъ хотѣлъ сохранить замѣчательное по красотѣ и богатству зданіе, какъ триумфъ побѣды. Но по словамъ историка, „самъ Богъ уже осудилъ его на сожженіе. Одинъ изъ воиновъ, не ожидая ничьего приказанія и не боясь такого преступленія,

<sup>1)</sup> Іос. Fl. p. 968, E; P. n. кн. VI, гл. IX, § 4 (стр. 238).

<sup>2)</sup> Іос. Fl. p. 941, A—B; P. n. кн. V, § 7 (стр. 190 - 191).

<sup>3)</sup> Іос. Fl. p. 905, G—906, A; P. n. кн. V, гл. I, § 5 (стр. 137).

но руководясь какимъ то Божиимъ побужденіемъ, былъ поднятъ своимъ товарищемъ и, схвативъ изъ горящаго вещества головню, бросаетъ въ золотое окно, откуда былъ ходъ къ притворамъ, выстроеннымъ вокругъ храма съ сѣверной стороны. Когда начался пожаръ, поднялся достойный несчастія вопль іудеевъ, и они поспѣшили къ защитѣ; они не щадили ни жизни, ни силъ, потерявъ то, что они повидимому весьма берегли. Кто-то поспѣшно донесъ объ этомъ Титу. Онъ выскочилъ и побѣждалъ къ храму, думая остановить пожаръ; за нимъ слѣдовали всѣ полководцы, а за послѣдними встревоженные отряды. Происходилъ крикъ и свалка, когда такое войско двигалось безъ порядка. Цесарь, давая сражающимся знакъ голосомъ и рукою, приказывалъ тушить пожаръ. Но они голоса его не слышали, потому что ихъ окружалъ величайшій крикъ и не обращали вниманія на взмахъ руки: однимъ мѣшала война, другимъ ярость. Натиска вламывающихся отрядовъ не могли сдержать ни приказанія, ни угрозы, но они бѣжали туда, куда влекло ихъ раздраженіе. Столпившись же у самыхъ переходовъ многіе невольно другъ друга давили. Многіе же, падая въ горящіе и дымящіеся развалины портиковъ, терпѣли то же, что и побѣжденные. А приближаясь къ храму, они притворялись неслыхавшими приказаній кесаря, и каждый побуждалъ впереди идущаго пускать огонь. Для мятежниковъ не было уже никакой надежды на помощь, но вездѣ господствовали бѣгство и рѣзня. Громадное количество народа безсильнаго и безоружнаго было окружено со всѣхъ сторонъ и избито. А вокругъ жертвенника собрано громадное число мертвецовъ; по ступенямъ же храма текло множество крови и катились тѣла тѣхъ, которые падали сверху. Кесарь же, такъ какъ не могъ удержать натиска устремившихся солдатъ, а пламя одолѣвало, вошедши съ полководцами внутрь, увидалъ и святилище храма и то, что тамъ было, что превосходило молву иноплеменниковъ и оправдывало одобренія и мнѣнія туземцевъ. Такъ какъ пламя ни съ какой стороны еще не проникло внутрь и не пожрало притворовъ, которые были вокругъ храма, то думая, что и было справедливо, что онъ еще мо-

жетъ сохранить это, и самъ старался и воиновъ пытался просить, чтобы они тушили огонь. Либералу же, центуріону надъ своими копьеносцами, приказалъ удерживать непокорныхъ ударами палкою. Но ихъ ярость и какое то остервененіе въ войнѣ, а также ненависть къ іудеямъ, превзошли и уваженіе къ цесарю и страхъ предъ запрещеніемъ. Большую же часть влекла надежда на добычу, такъ какъ они видѣли, что внутри все полно деньгами и смотрѣли на двери, сдѣланныя изъ золота. Кромѣ того, одинъ воинъ изъ тѣхъ, которые вошли въ то время, какъ цесарь спѣшилъ прекратить пожаръ, уже бросилъ огонь подъ засовы воротъ. Тогда вдругъ, какъ скоро пламя показалось внутри, полководцы съ цесаремъ отступили, и никто изъ стоящихъ внѣ не препятствовалъ пожару. Такимъ образомъ храмъ былъ сожженъ помимо желанія Тита<sup>1)</sup>.

Между тѣмъ теперь настало время окончательнаго исполненія словъ Спасителя: *и разорятъ тебя и побьютъ дѣтей твоихъ въ тебѣ и не оставятъ въ тебѣ камня на камень* (Лук. XIX, 44). *И падутъ отъ острія меча и отведутся въ плѣнъ во всю народа; и Іерусалимъ будетъ попираемъ язычниками* (XXI, 24).

Началось такое разрушеніе и такое избіеніе, какихъ до нашихъ временъ еще не встрѣчалось въ исторіи.

Когда горѣлъ храмъ, расхищали все, что случайно попадалось въ руки, и было безконечное убійство схваченныхъ. Не было ни жалости къ возрасту, ни уваженія къ невинности, но убивали равно и мальчиковъ и стариковъ, священниковъ и простолюдиновъ. Бѣдствіе войны постигало всякій родъ людей, и умерщвлялись умоляющіе вмѣстѣ съ защищающимися. Пламя распространялось все далѣе и далѣе, смѣшиваясь со стенами убиваемыхъ. Благодаря же высотѣ холма и громадности горящаго зданія, казалось что горѣлъ весь городъ. Нельзя представить ничего сильнѣе и ужаснѣе вопля, бывшаго при этомъ. Тутъ былъ и крикъ негодованія римскихъ легіоновъ, и величайшій вопль мятежниковъ, стѣсненныхъ огнемъ и мечемъ, и шумъ народа, бѣгущаго навстрѣчу врагамъ и захваченнаго

<sup>1)</sup> Ios. Fl. p. 957, F—958, E; P. n. Ки. V, гл. IV, §§ 5—7 (стр. 221—223)

наверху, и ропотъ на несчастіе. Находящимся на холмѣ откликалось множество народу въ городѣ. Многіе, уже обезсилившіе отъ голода, почти на смерть закрывшіе глаза, послѣ того, какъ увидѣли огонь въ храмѣ, снова получали силы для жалобъ и крика. Эхо, откликаясь и изъ зарѣчной страны, и изъ мѣстъ, лежащихъ вокругъ горъ, дѣлало вопль еще ужаснѣе. Но несчастія были страшнѣе самаго смутенія. Казалось холмъ, на которомъ стоитъ храмъ, горитъ весь: такъ онъ отовсюду былъ полонъ пламенемъ. Но крови повидимому было болѣе, чѣмъ пламени и убитыхъ болѣе, чѣмъ убивающихъ. Вся земля покрыта была трупами, и солдаты, ступая по тѣламъ умершихъ, преслѣдовали бѣгущихъ<sup>1)</sup>.

„Послѣ же того, какъ мятежники убѣжали (изъ храма) въ городъ, римляне, хотя храмъ и всѣ окрестныя мѣста горѣли, поставили знамена въ святильницѣ противъ восточныхъ воротъ“<sup>2)</sup>.

„Священники просили у Тита даровать имъ спасеніе. Онъ же, сказавъ имъ, что время пощады миновало, что погибло то, для чего онъ дѣйствительно могъ бы сохранить ихъ и что священникамъ должно погибнуть вмѣстѣ съ храмомъ, приказалъ отвести ихъ на казнь“<sup>3)</sup>.

Между тѣмъ Титъ окружаетъ валомъ послѣднюю не взятую часть города—верхній городъ, гдѣ въ страхѣ заперлись бѣжавшіе мятежники, и скоро беретъ его даже безъ кровопролитія. При этомъ совершается избіеніе и плѣнъ жителей.

„Безчисленное множество продано. Изъ народа же сохранено болѣе 40 тысячъ, которыхъ императоръ отпустилъ на всѣ четыре стороны“<sup>4)</sup>.

„Разсѣявшись по улицамъ съ обнаженными мечами, они (римляне) „убивали схваченныхъ безъ всякаго различія и цѣлые дома, со всѣми туда сбѣжавшимися, предавали огню. Опустошая же многіе дома, въ которые они проникали для добычи, они находили цѣлыя семейства мертвыхъ и полные дома

<sup>1)</sup> Ios. Fl. p. 959, A—D; P. n. Kn. V, гл. V, § 1 (стр. 223—224).

<sup>2)</sup> Ios. Fl. p. 962, A—B; P. n. Kn. VI, гл. VI, § 1 (стр. 227—228).

<sup>3)</sup> Ios. Fl. p. 962, D; P. n. Kn. VI, § 1 (стр. 228).

<sup>4)</sup> Ios. Fl. p. 966, C; P. n. Kn. VI, гл. VIII, § 2 (стр. 234).

мертвецовъ, погибшихъ отъ голода. Устрашенные самымъ этимъ зрѣлищемъ, они выходили съ пустыми руками. Но сожалѣя такимъ образомъ о погибшихъ, не чувствовали того же состраданія къ живымъ. Пронзая каждого встрѣчнаго и усѣвая улицы трупами, они размыли весь городъ кровью, такъ что кровь потушила большую часть пожара. Вечеромъ убійство прекращалось, но ночью увеличивался пожаръ“ <sup>1)</sup>. Какъ мы видимъ, картины, представлявшіяся каждую минуту и на каждомъ шагу, приводили въ ужасъ и исполняли жалостью даже римскихъ воиновъ, которые вообще привыкли къ войнѣ и крови и не отличались нѣжнымъ сердцемъ. „Когда они увидѣли“, рассказываетъ историкъ о мятежникахъ, „что горитъ верхній городъ, то не скорбѣли и не оплакивали, но между римлянами нашлось сожалѣвшіе обо всемъ этомъ“ <sup>2)</sup>.

Наконецъ такъ какъ солдаты утомились отъ убійства, а множество еще оставалось въ живыхъ, то цесарь приказалъ умерщвлять только вооруженныхъ и сопротивляющихся, а остальную часть щадить. Но они вмѣстѣ съ тѣми, которыхъ поручено было убивать, предавали смерти также старыхъ и слабыхъ. А здоровыхъ и болѣе полезныхъ, собравши въ храмъ, заперли въ назначенный для женщинъ предѣлъ. Сторожить надъ ними цесарь поставилъ одного изъ отпущенниковъ и друга—Фронтону, который долженъ былъ распредѣлить, кто какой участи заслуживаетъ. Онъ всѣхъ разбойниковъ и мятежниковъ побилъ, потому что одинъ доносилъ на другого. Юношей большого и стройнаго тѣлосложенія, отобравши, сохранилъ для триумфа. Изъ множества остальныхъ—старше семнадцати лѣтъ отослалъ въ Египетъ для работъ. Весьма также многихъ Титъ разослалъ по провинціямъ для истребленія желѣзомъ и зѣбрами на зрѣлищахъ. А тѣ, которымъ не было семнадцати лѣтъ, были проданы... Всѣхъ, захваченныхъ въ плѣнъ втеченіе всей войны, сочтено было девяносто семь тысячъ, а умершихъ за все время осады—милліонъ сто тысячъ. Большинство изъ нихъ было единоплеменниками, но не туземцами: потому что собрав-

<sup>1)</sup> Ios. Fl. p. 967, Д—Е; Р. п. гл. VIII, § 5 (стр. 236).

<sup>2)</sup> Ios. Fl. p. 933, В; Р. п. Кн. V, гл. X, § 5 (стр. 179).

шлись со всѣхъ странъ къ празднику опрѣсноковъ, они внезапно застигнуты были войной, такъ что сначала у нихъ отъ тѣсноты мѣста началась моровая язва, а затѣмъ вскорѣ голодъ<sup>1)</sup>.

Наконецъ римляне зажигаютъ послѣднія части города и разоряютъ стѣны. Такъ Іерусалимъ дѣйствительно претерпѣлъ бѣдствіе, какого не было никогда въ исторіи рода человѣческаго до самыхъ нашихъ временъ. О подобномъ числѣ убитыхъ и взятыхъ въ плѣнъ въ какіе нибудь полгода не передаютъ намъ никакія лѣтописи. Отъ Іерусалима теперь по истинѣ не осталось камня на камнѣ: восхитительное зданіе храма и живосписныя окрестности сравнены съ землей. Оставлено только три башни для триумфа.

Господь говорилъ, что такія несчастія будутъ отмщеніемъ: *да исполнится, прибавилъ Онъ, все написанное* (Лук. XXI, 22). И вотъ мы дѣйствительно въ одной только 28-й главѣ книги Второзаконія уже видимъ предсказаніе всѣхъ этихъ бѣдствій.

*Пошлетъ на тебя Господь, говорится тамъ, народъ издалека отъ края земли; какъ орелъ, налетитъ народъ, котораго языка ты не разумѣешь. Народъ налый, который не уважитъ старца и не пощадитъ юноши* (стт. 49—50). *И будетъ тѣснить тебя во всѣхъ жилищахъ твоихъ, доколѣ во всей землѣ твоей не разрушитъ высокихъ и крѣпкихъ стѣнъ твоихъ, на которыя ты надѣешься, и будетъ тѣснить тебя во всѣхъ жилищахъ твоихъ, во всей землѣ твоей, которую Господь, Богъ твой, далъ тебѣ. И ты будешь ѣсть плодъ чрева твоего, плоть сыновъ твоихъ и дочерей твоихъ, которыхъ Господь, Богъ твой, далъ тебѣ* (стт. 52—53)... *(Женщина) жившая у тебя въ нѣгѣ и роскоши, которая никогда ноги своей не стлила на землю по причинѣ роскоши и изнѣженности, будетъ безжалостнымъ окомъ смотрѣть на мужа нѣдра своего, и на сына своего и на дочь свою. И не дастъ имъ... дѣтей, которыхъ она родитъ; потому что она при недостаткѣ во всемъ, тайно будетъ ѣсть ихъ, въ осаду и стѣсненіи, въ которомъ стѣснитъ тебя врагъ твой въ жилищахъ твоихъ. И разсѣетъ тебя Господь (Богъ твой) по вѣмъ на-*

<sup>1)</sup> Іоз. Fl. p. 968, A—E; P. II. Кн. VI, §§ 2—4 (стр. 237—238).



*родамъ, отъ края земли до края земли* (стт. 56—57; 64). И все это, какъ свидѣтельствуемъ Моисей, разразится надъ Іудеей за ослѣпленіе и беззаконія. Во всемъ этомъ изольется кара Божія на сыновъ Израиля. Это подтвердилъ, какъ мы сказали, и Спаситель. Это же повторяетъ и историкъ, на что мы тоже указывали выше. Это же краснорѣчиво подтверждаетъ вся его исторія. Правда, въ настоящее время нерѣдко раздаются сомнѣнія относительно исторической достовѣрности сказаній Флавія. Но, допуская даже историческія преувеличенія, нельзя не видѣть, что предсказанія Спасителя исполнились съ буквальною и поразительною точностію. Замѣтимъ только, что въ древности, со времени самаго появленія записей Флавія, послѣднія были въ большомъ употребленіи у христіанъ, о чемъ свидѣлствуютъ цитаты многихъ писателей и большое количество списковъ сочиненія; но до насъ не дошло отъ того времени никакихъ возраженій, которыя подрывали бы ихъ достовѣрность.

*Николай Казанскій.*

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.  
1900.

Пісней вооумен.

*Върою разумъваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Сентября 1900 года.  
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Салищевъ.*

## Печалованіе древне-русскихъ пастырей за опальныхъ.

(ОЧЕРКЪ ИЗЪ ИСТОРИИ ДРЕВНЕ-РУССКАГО ПАСТЫРСТВА).

Печалованіе за опальныхъ такое явленіе въ дѣятельности древне-русскаго духовенства, въ которомъ всецѣло хотѣлось бы видѣть проявленіе пастырской благотворительности. Только тогда, когда оно есть проявленіе этой благотворительности, а не внѣшнее юридическое право, или обычай, опирающійся на силу привычки и безсознательныхъ традицій,—хотя-бъ то былъ „великій и священный обычай“, какъ называютъ печалованіе нѣкоторые историки, <sup>1)</sup>—только тогда именно печалованіе получаетъ истинное величіе и внутреннюю красоту—величіе и красоту духовно-пастырскаго дѣла.

Но странная участь печалованія ставить, повидимому, серьезные препятствія для такого взгляда на него—и тѣмъ виднѣе ставить, что она постигла его не неожиданно для древне-русскихъ людей. Горькимъ—безутѣшнымъ воплемъ сопровождали они смерть или „уводъ“ печаловника пастыря. „Теперь мы лишены“, плачутъ, напр., пермскіе люди объ умершемъ Стефанѣ,—добраго промышленника и ходатая, который... былъ нашимъ теплымъ заступникомъ, часто избавлялъ насъ отъ насилій“ <sup>2)</sup>. „Теперь мы лишены“. Лишеніе печаловника кажется имъ невознаградимымъ лишеніемъ на всегда... И не напрасно плакали древне-русскіе люди. Печалованіе прекратилось прежде, чѣмъ

<sup>1)</sup> „Ист. княж. отношеній Рюри. Дома“, стр. 686—по соч. Петра Яковскаго“. Печалованіе духовенства за опальныхъ въ первенствующей церкви греко-римской вообще и въ церкви древне-римской по преимуществу, 223 стр. См. Чт. въ Имп. общ. Ист. и Древн. росс. 1876 г. кн. I. Соловьевъ, Ист. т. VI стр. 224.

<sup>2)</sup> Соловьевъ, Ист., т. IV, стр. 272. Ср. II. Яковскаго, 224—225.

исчезла нужда въ немъ. Просуществовавъ семь столѣтій (XI—XVII), оно не простерлось на опальныхъ XVIII вѣка,—опала пережила его. Что это значить? То-ли, что изсякло, вслѣдствіе семивѣкового дѣйствія, состраданіе въ пастыряхъ къ людямъ опальнымъ, и они сами прекратили печалованіе, или то, что печалованіе, въ своемъ возникновеніи и существованіи, такъ мало зависѣло отъ воли и инициативы пастырей, что достаточно было прикоснуться къ нему какимъ либо неблагопріятнымъ обстоятельствамъ, чтобы оно рушилось?

Не можемъ мы принять перваго предположенія. И въ XVIII вѣкѣ были пастыри, которые болѣли душою за опальныхъ людей: литература <sup>1)</sup> и народная память <sup>2)</sup> передали намъ имена и духовные образы этихъ печальниковъ.

Не можемъ допустить и втораго предположенія: противъ него—факты печалованія. Представимъ себѣ на этотъ разъ печаловническую дѣятельность наиболѣе извѣстныхъ печаловниковъ св. Филиппа и патр. Никона: она—всцѣло ихъ личный трудъ, всцѣло борьба съ трудностями печалованія, борьба самоотверженная, стоявшая одному жизни, другому—великихъ душевныхъ и тѣлесныхъ страданій. Ни внешне-юридическое право, ни обычай не требуютъ такихъ усилій воли для своего осуществленія. Самая скорбь древне-русскихъ приходскихъ людей, при лишеніи печаловника, тѣмъ только и объяснима, что печалованіе было личнымъ, такъ сказать, именнымъ дѣломъ пастырей, не всегда находившимъ для себя достойныхъ дѣятелей, и, какъ такое, производило сильное впечатлѣніе на людей и не располагало ихъ слишкомъ надѣяться на появленіе печаловниковъ въ будущемъ. Въ нижеслѣдующей главѣ, надѣмся, достаточно подтвердится нашъ взглядъ на печалованіе за опальныхъ, какъ дѣло личной благотворительности древне-русскихъ пастырей, которые, вызвавъ къ жизни это дѣло, прекратили его, какъ увидимъ, независимо отъ своей воли.

<sup>1)</sup> Знаменскій „Приходское духовенство“. См. Прав. Собес. 1872 г., 2 кн., 288; 1 кн., 440—441: Арсеній Маѣвничъ и др. представители духовенства скорбятъ о духовныхъ людяхъ, обидимыхъ помѣщиками и вслѣдними чиновниками.

<sup>2)</sup> Тотъ-же Арсеній Маѣвничъ и мн. др. пастыри крѣпостного времени извѣстны народу своими скорбями объ угнетенныхъ.

## I.

Историческія обстоятельства, при которыхъ возникло и существовало печалованіе древне-русскихъ пастырей за опальныхъ; печалованіе за опальныхъ дѣло личной пастырской благотворительности древне-русскаго духовенства.

Печалованіе за опальныхъ могло явиться, конечно, при личности предмета печалованія опальныхъ, и при условіи нѣкоторой свободы и самостоятельности древне-русскаго духовенства въ обнаруженіи своихъ духовныхъ силъ внѣ круга собственно церковныхъ дѣйствій (такъ какъ опала—продуктъ гражданской, государственной жизни). Но только желаніе пастырей и рѣшимость печаловаться превращали возможность печалованія въ дѣйствительное явленіе. Раскроемъ значеніе каждаго изъ этихъ факторовъ даннаго явленія.

Опальные люди, т. е. люди, законно или незаконно, гонимые судьбой и преслѣдуемые со стороны какой-либо гнетущей силы, существовали всегда, а въ старину ихъ было особенно много. Источникъ опалы въ грубости нравовъ, а ею отличались наши предки. Скорость къ обидѣ и скорость къ мести, преобладаніе физическихъ стремленій, мало сдерживаемыхъ религіозными и нравственными законами, были отличительными ихъ чертами. Сила физическая была качествомъ, въ жертву которому они приносили уваженіе къ правамъ и личности и имущества, ради котораго извиняли многіе пороки. Богатырь, сила котораго доведена въ народномъ воображеніи до чудовищныхъ размѣровъ,—вотъ герой древнѣйшей эпохи жизни русскаго общества. При такомъ состояніи нравовъ, сплошь и рядомъ являлись люди обидащіе и обиженные, преслѣдующіе и преслѣдуемые,—и опала была не случайнымъ или забѣглымъ явленіемъ въ русскомъ обществѣ, но домашнимъ, своимъ. Грубость нравовъ не исчезала со временемъ, но развивалась; а съ нею возрастала и опала. На протяженіи семи вѣковъ (отъ XI до XVII включительно) Россія переживала болѣзненный переходъ отъ одного порядка вещей къ другому, отъ родового, патріархальнаго общественнаго устройства къ устройству государственному. Этотъ переходъ неблагоприятно дѣй-

ствовалъ на нравы нашихъ предковъ. На югѣ древней Руси шли усобицы, вслѣдствіе споровъ за родовые права; постояннымъ спутниковъ этихъ усобицъ были жестокость и неразборчивость въ средствахъ со стороны князей обиженныхъ, лишенныхъ владѣній. На сѣверѣ съ половины XIII вѣка <sup>1)</sup> княжескія усобицы приняли еще болѣе суровый характеръ. Князья стали бороться здѣсь не за старшинство, но за силу, захотѣли увеличивать свои волости, приобрѣсть могущество на счетъ подчиненія себѣ другихъ князей и чрезъ отнятіе у нихъ владѣній. Къ началу XIV вѣка борьба выдвинула князя Московскаго. Его возвышеніе породило сознательныя стремленія Московскихъ князей (начиная съ Іоанна Калиты) къ объединенію Русской земли подъ ихъ единоличной властью. Борьба, оставшись неизмѣнною въ характерѣ, измѣнилась въ интенсивности и широтѣ, охвативъ всю тогдашнюю сѣверную Русь съ верху до низу, проникнувъ въ самые отдаленные ея уголки. Отдѣльныя княжества—Тверское, Ростовское, Ярославское и др., и города—Новгородъ, Псковъ и др., и болѣе мелкія корпорации—дружины,—всѣ выступили на защиту своей особенной, своеобразной жизни: княжества и города—за свою самостоятельность и вольность, дружины—за право отъѣзда къ другому князю,—и всѣ ополчились противъ объединительныхъ стремленій народившейся государственной власти. При такомъ характерѣ борьбы общественно-политическихъ началъ не могло быть рѣчи о правахъ и обязанностяхъ соперниковъ: каждый дѣйствовалъ по инстинкту самосохраненія и выбиралъ средства не тѣ, которыя были нравственны и законны, а тѣ, которыя доставляли ему безопасность, обезпечивали свободу и жизнь. Сильный искалъ случая употребить свою силу, слабый прибѣгалъ къ хитрости и коварству. Взаимное довѣріе рушилось; нравственныя обязательства, даже страшныя „проклятыя“ грамоты—преступались такъ же легко, какъ и обычные договоры. Хитрость и двоедушіе возводились въ дѣло мудрости и получали похвалу: лѣтописецъ хвалитъ Тверскаго князя, который, будучи слабымъ среди борьбы двухъ сильныхъ, умѣлъ извер-

<sup>1)</sup> Ист. Соловьева, IV, гл. 3, 126—400.

нуться, не прогнѣвалъ ни князя Московскаго, ни Эдигея <sup>1)</sup>. Ослѣпленіе, а потомъ насильственная смерть сдѣлались обычной расправой побѣдителей съ побѣжденными соперниками.

Борьба общественно-политическихъ началъ имѣла, такимъ образомъ, опалу своимъ постояннымъ спутникомъ, надѣлая русское общество цѣлымъ классомъ опальныхъ людей, представленныхъ произволу гнѣвной партіи побѣдителей. Но она сопровождалась и другимъ печальнымъ для него слѣдствіемъ—производила собою нравственное разложеніе общества, порождая въ немъ взаимную недовѣрчивость, ослабленіе общественныхъ узъ среди всѣхъ, насилія со стороны сильныхъ, хитрость, коварство со стороны слабыхъ, и чрезъ это распложая опалу въ частной, домашней его жизни. Древне-русское общество все больше и больше погружалось въ нравственное огрубѣніе, точно падало въ него по наклонной плоскости. Грубость нравовъ должна была отражаться на словѣ, на дѣлѣ, на всѣхъ движеніяхъ человѣка, почти не встрѣчая себѣ помѣхи въ законѣ.

Законодательство не въ силахъ было обуздать эти грубые порывы къ опалѣ по многимъ причинамъ. Оно, прежде всего, не опредѣляло надлежащимъ образомъ семейныхъ и общественныхъ отношеній древне-русскихъ людей. Такъ, оно не признавало равноправности мужчины и женщины, давая просторъ произволу и насилію перваго по отношенію ко второй <sup>2)</sup>. Печальнымъ слѣдствіемъ этого было то, что женщина спѣшила удалиться, или ее спѣшили удалить отъ общества мужчинъ, чтобы волею или неволею удержать въ чистотѣ нравственность, чистоту семейную <sup>3)</sup>. Законодательство не вторгалось и въ отношенія между родителями и дѣтьми, а равно между господами и рабами. За убійство господиномъ холопа Русская Правда не налагаетъ никакого наказанія <sup>4)</sup>. Освященное закономъ право ухода свободныхъ людей въ иную область давало многимъ преступникамъ возможность избѣгать кары зако-

<sup>1)</sup> Соловьевъ, Ист., IV, 344.

<sup>2)</sup> Ист. Соловьева, I, 231.

<sup>3)</sup> Ibidem, IV, 345.

<sup>4)</sup> Ibidem, I, 230.



на, безнаказанно творить всякія безчинства. Благодаря отсутствію точной регламентаціи и опеки закона надъ проявленіями общественной жизни, опала не боялась гнѣздиться подлѣ него и въ виду его. Мало того—законодательство само плодило опалу. Не опредѣляя точно семейныхъ и общественныхъ отношеній, оно, въ то же время не щадило достоинствъ, правъ и существованія человѣческой личности, отдавая преступниковъ жестокому суду или общества, или органовъ судебной власти. Такъ, Русская Правда и Уставъ Ярослава предоставляютъ убійцу для мести родственникамъ убитаго, допуская имъ употреблять самыя жестокія „доказательства“ надъ послѣднимъ—кипящую воду, раскаленное желѣзо, поле, т. е. судебный поединокъ, <sup>1)</sup> и пр. т. п. Судебники Ивана III и Ивана IV, Уложение царя Алексѣя Михайловича даже для гражданскихъ преступниковъ, не говоря уже объ уголовныхъ и государственныхъ, узаконяютъ ужасныя наказанія въ родѣ: отрѣзанія различныхъ членовъ тѣла, правежа, сожженія, закапыванія живымъ въ землю (Уложение), и, что всего хуже, поощряютъ, какъ и Русская Правда, развитіе произвола и жестокости въ обществѣ, выдавая преступниковъ истцамъ головою для преслѣдованія <sup>2)</sup>. Если взять во вниманіе, что органы суда и администраціи были въ древней Руси одни и тѣ же, что судъ былъ не общественной должностью, а частнымъ владѣніемъ, которое могъ купить у князя всякій сильный и богатый человѣкъ, въ качествѣ доходной статьи для себя,—то станетъ понятнымъ, почему такъ часто злоупотребляли судьи <sup>3)</sup> скупленнымъ ими правомъ суда въ извѣстной области, обращая жестокія кары закона въ орудіе наживы. Обвиненіе и осужденіе невинныхъ для обогащенія штрафными съ нихъ деньгами, а то—и захвата себѣ ихъ имущества, оправданіе виновныхъ за взятку—вотъ въ чемъ всего чаще состояли судебныя отправленія тіуновъ, то и дѣло находившія себѣ разоблаченіе и обличеніе въ пастырскихъ поученіяхъ.

<sup>1)</sup> Ист. Соловьева, I, 231.

<sup>2)</sup> Ibidem, V, 271—275; VII, 151—152.

<sup>3)</sup> Въ разное время они назывались различно: то тіунами, то дѣловальниками, волостелами и пр.

Неудивительно отсюда, почему въ древней Руси имущества гражданъ прятались въ церквахъ и монастыряхъ, какъ мѣстахъ наиболѣе, хотя и не всегда, безопасныхъ.

Наступило время—XVI вѣкъ, когда Московскій князь взялъ верхъ въ борьбѣ за свое единовластіе, объединивъ Русь въ государство подъ своимъ господствомъ. Новое положеніе членовъ русскаго общества въ государствѣ требовало особенно точнаго указанія каждому изъ нихъ его истиннаго назначенія, правъ и обязанностей. Но такого указанія не было: законодательство попрежнему оставалось неопредѣленнымъ въ этомъ отношеніи. И вотъ въ это время сильнѣе, быть можетъ, чѣмъ когда-нибудь, сказывался этотъ его недостатокъ. Насильно и внѣшне объединенные элементы русскаго общества не хотѣли сразу помириться съ своимъ пассивнымъ положеніемъ въ государствѣ: удѣльные князья покушались вернуть себѣ право родового владѣнія русскою землею, бояре—право отъѣзда и непосредственнаго участія въ управленіи государствомъ, вѣчевые города упорно стояли за свое вѣчевое устройство. Политическіе замыслы роями родились, при такомъ настроеніи умовъ; а при отсутствіи надлежащей правительственной регламентаціи и опеки надъ проявленіями общественной жизни, не представлялось большихъ трудностей для ихъ осуществленія. Для болѣе легкаго преодоленія существовавшихъ трудностей, образовались партіи, рѣшавшія помогать власти и престола соединенными силами. Одна партія усиливалась на счетъ другой посредствомъ родственныхъ связей съ царской фамиліей или другимъ какимъ-либо способомъ, дѣлалась временщицкою и обрушалась страшною опалой на враждебныя стороны. Борьба партій обострялась особенно въ смутное время, когда только что сформировавшаяся и возвысившаяся до безконтрольной независимости государственная власть снова слабѣла, благодаря малолѣтству, слабости и даже отсутствію ея законныхъ представителей и отсюда—переходу ея изъ рукъ въ руки не только туземныхъ, но даже и иноземныхъ и притомъ временныхъ правителей. Рѣзня, темницы и пытки были неизбѣжнымъ спутникомъ партійной борьбы, сопровождавшей ослабленіе власти и перемѣны на престолѣ. Извѣстно,

какими жестокостями сопровождалась борьба стороны Глинскихъ съ стороною Оболенскихъ при в. кн. Еленѣ, Бѣльскихъ съ Шуйскими послѣ ея смерти, Шуйскихъ и Воронцовыхъ при Иванѣ IV, Годуновыхъ съ Нагими и Шуйскими при Ѳеодорѣ Ивановичѣ и др. Государственная власть, въ свою очередь, не находила иного средства для огражденія своей независимости и неприкосновенности отъ притязаній на нихъ со стороны бояръ, кромѣ опалы, которой и не щадила на своихъ противниковъ.

Вотъ краткій очеркъ происхожденія и развитія опалы въ древней Руси. Изъ него видно, что опала сильнымъ вѣтромъ разгуливала по обширной Руси, на столько сильнымъ, что едва-ли будетъ преувеличеніемъ, если мы скажемъ, что стонъ отъ нея стоялъ въ ушахъ и сердцахъ всѣхъ, такъ что она дѣлила древне-русское общество на три класса, по характеру господствовавшихъ въ немъ настроеній: гнетущихъ опалою, угнетаемыхъ ею опальныхъ, и соболѣзнователей о тѣхъ и другихъ.

Послѣдними были, прежде всего, древне-русскіе пастыри.

„Судья емлегъ, князь грабить и изъядаеть, сильный сокрушаетъ и погубляетъ всякъ“—вотъ слова одного изъ многихъ, прежде и послѣ него жившихъ, пастырей соболѣзнователей, проникнутыя жалостью къ обидимымъ и скорбью объ обидчикахъ (Даніила Заточника XII в.) <sup>1)</sup>

Но на соболѣзнованіи, какъ и естественно ожидать, не остановились древне-русскіе пастыри; они вышли съ вразумленіемъ къ гнетущимъ опалою и съ подачей помощи къ опальнымъ, какая была имъ (пастырямъ) доступна. Печалованіе, такимъ образомъ, не то-же, что печаль, не то же, что и соболѣзнованіе: печаль—чувство; соболѣзнованіе беспомощное выраженіе чувства скорби, печали по поводу опалы въ нашемъ случаѣ; печалованіе—чувство въ дѣйствіи, въ такомъ своемъ проявленіи предъ опальными и виновниками опалы, которое имѣетъ цѣлію облегчить горькую участь первыхъ и укротить гнѣвъ вторыхъ. Такимъ образомъ, соболѣзнованіе, вызванное опалою въ пастыряхъ, становится печалованіемъ только подъ условіемъ перехода въ „предстательство“ предъ опредѣленными

<sup>1)</sup> Петръ Яковскій, 31.

лицами и за опредѣленныхъ лицъ. Всякое другое проявленіе соболѣзнованія по поводу опалы, обращенное одновременно ко всѣмъ виновникамъ ея и жертвамъ вообще и ни къ кому въ особенности, вызывающее о прекращеніи ея, но осязательно ея не приостанавливающее, не можетъ быть названо печалованіемъ въ строгомъ смыслѣ. По этому, не относятся къ памятникамъ собственно печаловнической дѣятельности древне-русскихъ пастырей поученія ихъ противъ опалы съ общимъ и одновременнымъ назначеніемъ ихъ къ обидчикамъ и обидимымъ; таковы, напр., поученія Θεодосія Печерскаго „о казняхъ“, Луки Жидята объ обязанностяхъ христіанина; таковы всѣ вообще подметныя посланія противъ опалы съ мистическимъ характеромъ <sup>1)</sup>).

Идея печалованія зародилась въ сознаніи древне-русскаго духовенства очень рано. Еще уставомъ Владиміра и Ярослава, составленнымъ, какъ извѣстно, по инициативѣ и подѣ вліяніемъ духовенства, послѣднему предоставлена была, между прочимъ, защита лицъ притѣсняемыхъ, которыя или вовсе не пользовались покровительствомъ законовъ (преступники), или же пользовались не вполне, таковы женщины, дѣти, престарѣлые, рабы и пр. т. п. <sup>2)</sup>). Опальные, какъ видимъ, предоставлялись защитѣ духовенства. Защита эта уставомъ „предоставлялась“ пастырямъ, но не „указывалась“. Слѣдовательно, она была личнымъ ихъ правомъ, за неисполненіе котораго ихъ никто, кромѣ Бога, разумѣется, не могъ наказывать, и осуществленіе котораго обуславливалось степенью проникновенія пастыря христіанской любовью, степенью сознанія имъ пастырскаго долга пецись о душевномъ и внѣшнемъ благополучіи членовъ паствы. Гражданская власть ни больше ни меньше, какъ только допускала покровительство пастырей такъ или иначе угнетеннымъ лицамъ, какъ и вообще

<sup>1)</sup> Какковыя произведенія духовной письменности несправедливо, по нашему мнѣнію, относить цитуемый нами авторъ—П. Янковскій, къ памятникамъ *собственно печаловнической* дѣятельности древне-русскихъ пастырей. Справедливѣе отнести ихъ къ памятникамъ лишь *проповѣднической* ихъ дѣятельности. См. его соч., стр. 84, 87, 204—205.

<sup>2)</sup> Соловьевъ, Ист. 1, 261; ср. П. Яковского, „Печалованіе духовенства за опальныхъ“, стр. 80.

она предоставляла имъ болѣе или менѣе широкую свободу въ проявленіи духовныхъ силъ внѣ круга собственно церковныхъ дѣлъ <sup>1)</sup>. Можно сказать, пожалуй, больше: гражданская власть временами съ охотою допускала заступничество духовенства за опальныхъ и всѣхъ вообще притѣсн яемыхъ. Это видно изъ того же, напр., устава Владиміра и Ярослава, изъ „Наказной Граматы“ Грознаго еп. Гурію <sup>2)</sup> и пр. Не имѣя правильно организованныхъ исправительныхъ заведеній и пріютовъ, правительство одобряло защиту духовенствомъ гонимыхъ судьбою лицъ, когда особенно чувствовалась нужда въ тѣхъ заведеніяхъ и пріютахъ, а заступничество пастырей за притѣсняемыхъ представляло лучшую замѣну ихъ; это было въ тѣхъ случаяхъ, когда общество переполнялось безпріютными и не безвредными для общественнаго спокойствія членами, т. е. въ пору крайняго развитія въ немъ страсти мщенія и всевозможнаго рода преслѣдованій. Но благосклонное отношеніе гражданской власти къ печаловнической службѣ духовенства было явленіемъ рѣдкимъ, случайнымъ. Вообще печалованіе пастырей было дѣломъ непріятнымъ для угнетавшей стороны, чтобы она ни была,—встрѣчалось ею враждебно, вслѣдствіе понятнаго каприза самолюбія, не хотѣвшаго смириться передъ печаловникомъ, и, при грубости нравовъ, при безконтрольности государственной власти и беззащитности человѣческой личности, было опаснымъ не только для внѣшняго благополучія, а даже и для жизни пастыря—печаловника. Трудности, какими было обставлено печалованіе, достаточно уже говорить, во имя чего пастыри заступались за опальныхъ. Не во имя закона гражданского, который, какъ мы видѣли, не устранялъ опалы,—не во имя личныхъ выгодъ или привязанностей; печаловники не были профессиональными судебными ходатаями; не во имя земныхъ дружескихъ связей, которыя не настолько крѣпки, чтобы преодолѣть всѣ трудности печалованія,—не на столько широки, чтобы обнять всѣхъ опальныхъ,—но во имя всеобъемлю-

<sup>1)</sup> Какъ извѣстно, пастырь былъ въ древней Руси до нѣкоторой степени и гражданскимъ судьей, совѣтникомъ князей и царей (не всякій, разумеется, пастырь, но членъ высшаго духовенства), и участникомъ въ дѣлахъ ихъ правленія.

<sup>2)</sup> Соловьевъ, Ист. VII, 83—84.

щей христіанской любви пастыря къ пасомымъ, любви, „полагающей дупгу его за овцы своя“ (Іоан. 10, 11), во имя мудрой заботливости о мирѣ и благополучіи Русской земли. Конечно, это не значить, чтобы всѣ печаловники были непременно самоотверженными пастырями, хотя многіе изъ нихъ, какъ увидимъ, были такими. Это значить только то, что въ древне-русскихъ пастыряхъ—печаловникахъ жило сознаніе и чувство пастырскаго долга печалованія и, въ наиболѣе трудныя минуты въ жизни пасомыхъ, поднималось на столько, что соблагоуобщало имъ и рѣшимость, и силы на дѣло печалованія. На сколько живо было въ умахъ нѣкоторыхъ членовъ древне-русскаго духовенства сознаніе печаловническаго долга, отчасти можетъ доказывать слѣдующій фактъ. Митрополитъ Аѳанасій, видя весь ужасъ опричнины, но, по слабости своего характера, не имѣя силъ противостать ей развитію и помочь угнетаемымъ ею, счелъ за лучшее добровольно отказаться отъ своего великаго и священнаго сана по болѣзни <sup>1)</sup>).

Что касается внѣшнихъ обстоятельствъ печалованія—отношенія къ нему правительства, то ими могла обуславливаться его возможность или невозможность, его сравнительная легкость или трудность. Пока духовенство пользовалось болѣе или менѣе религіозно-нравственной и общественно-политической свободой и независимостью своихъ дѣйствій, какъ было въ XI—XV в.в., оно, сравнительно, легко и удобно могло выступать съ печалованіемъ за опальныхъ; когда-же—съ XVI по XVII в.,—вслѣдствіе постепеннаго ограниченія общественной жизни правительственной опекой и регламентаціей, духовенство потеряло значительную долю своихъ правъ,—и возможность печаловаться сама собою должна была сократиться для пастырей. Но какъ теперь, такъ и раньше, не всѣ же пастыри печаловались; не печаловались, разумѣется, тѣ изъ нихъ, въ комъ отсутствовала ревность о спасеніи и благополучіи пасомыхъ. Тотъ фактъ, что въ числѣ печаловниковъ исторія указываетъ преимущественно высшихъ іерарховъ, хотя и вызываетъ невольное предрасположеніе считать печалованіе почетнымъ правомъ приближенныхъ къ князю или царю пастырей,

<sup>1)</sup> П. Яковскій, 184.

но на самомъ дѣлѣ онъ говоритъ совершенно другое. По сознанию древне-рускихъ людей, близость къ царю, какъ увидимъ, скорѣе могла удерживать пастыря отъ печалованія, чѣмъ располагать къ нему, въ виду опасности потерять изъ за него расположение царя, впасть въ немилость. Означенный выше фактъ говоритъ, прежде всего, о достоинствѣ высшихъ іерарховъ, которые не хотѣли, какъ, напр., патр. Никонъ, пользоваться довѣріемъ царя и близостью къ нему одни, но употребляли ихъ въ пользу для пасомыхъ—особенно несчастныхъ между ними; а потомъ онъ напоминаетъ извѣстный законъ, по которому дѣянія высшихъ лицъ отмѣчаются исторіей, а скромные дѣятели, большею частію, остаются невѣдомыми ей и міру. Надобно благодарить исторію за то, что не всѣхъ ихъ она обошла своимъ вниманіемъ,—и мы можемъ указать въ числѣ печаловниковъ и простыхъ монаховъ и бѣлыхъ іереевъ.

Въ XVI—XVII вв. сократилась печаловническая дѣятельность духовенства; но не столько, быть можетъ, отъ того, что стѣснена была свобода его дѣйствій внѣ круга дѣлъ церковныхъ, <sup>1)</sup> сколько вслѣдствіе упадка въ немъ доброй нравственности, внимательности къ своимъ пастырскимъ обязанностямъ. По крайней мѣрѣ, и свѣтскіе <sup>2)</sup> и духовные <sup>3)</sup> писатели уменьшеніе печалованія въ XVI—XVII вв. объясняютъ именно ослабленіемъ пастырской ревности въ духовенствѣ о спасеніи пасомыхъ. И если нельзя безусловно вѣрить показаніямъ свѣтскихъ писателей, которые, какъ опальные, были не совсѣмъ безпристрастны въ сужденіяхъ о духовенствѣ, то можно вполне повѣрить духовнымъ, какъ безпри-

<sup>1)</sup> Кн. Василій Ів. и Иванъ Грозный—первый пытался избирать, а второй избиралъ и назначалъ епископовъ и митрополитовъ по своему произволу (Соловьевъ, Ист. VII, 88—91), что прежде дѣлалось властію самого духовенства, до половины XV в. получавшею, впрочемъ, утвержденіе относительно избраннаго митрополита отъ Константинопольскаго патріарха. Уложеніе ц. Алексѣя Михайловича почти уничтожало собственный судъ духовенства, чѣмъ и вызвало извѣстную оппозицію со стороны патр. Никона. Противъ печалованія особенно вооружался Іоаннъ Грозный. Соловьевъ, Ист. VI, 215.

<sup>2)</sup> Напр. Берсень Беклемишевъ о митр. Даниилѣ. Акт. Эксп. т. I, № 172, стр. 141; кн. Курбскій, см. у П. Яковскаго, 153—160.

<sup>3)</sup> Напр. Максимъ Грекъ, см. у П. Яковскаго, 160—161; митр. Даниилъ, см. ibidem, 137.

страстнымъ въ этомъ отношеніи. Митрополитъ Даніиль и Маѳсимъ Грекъ, напр., говорятъ, что пастыри только „мірская печалуютъ“... (Даніиль), что нѣтъ между ними „ни одного прилежно учащаго народъ...; никто не утѣшаетъ малодушныхъ, никто не заступаетъ немощныхъ“ <sup>1)</sup>. Причину этого явленія митрополитъ Даніиль указываетъ въ томъ, что священники „въ той чинъ внидоша, ищуще льготы себѣ и чести“ <sup>2)</sup>. Припомнимъ изъ исторіи, что за кандидаты священства приходили къ архіепископу Новгородскому Геннадію, для поставленія въ попы съ цѣлю наживы въ этомъ чинѣ,—и намъ не нужно будетъ лучшей иллюстраціи для мысли митрополита Даніила.

Сообразно съ такимъ объясненіемъ сокращенія печалованія, лучшіе представители древне-русскаго пастырства употребляли средства для его поддержанія чисто духовно-нравственнаго свойства, рассчитанныя на возбужденіе въ пастыряхъ ревности о спасеніи и благополучіи пасомыхъ. Вышнимъ трудностямъ печалованія и недостатку внимательности пастырей въ исполненіе обязанностей они противопоставляли требованія пастырскаго долга печалованія и великіе образцы его исполнителей. „Тако жъ достоинъ, увѣщаетъ протопопъ Сильвестръ Казанское духовенство въ своемъ посланіи къ нему,—тако-жъ достоинъ вамъ печаловатися и молити и всячески увѣщать земныхъ властей о побѣдныхъ и о повинныхъ и обидящихъ: аще не послушаются, ино запретити и обличити, якоже Златоустъ Иванъ пострада за вдовицу и въ заточеніи бысть“ <sup>3)</sup>. „Добраго и истиннаго пастыря дѣло есть, пишетъ митрополитъ Даніиль одному игумену <sup>4)</sup>, еже милосердствовать о овцахъ и промыслиати и пещися ими и соболѣзновать недужному овчати, якоже благоразсудный отецъ къ дѣтямъ присносущнымъ да промышляетъ и посѣщаетъ когождо, и подобное врачеваніе и промышленіе противу силъ приносить или тѣлеснѣ, или душевнѣ, всѣхъ милуя, всѣхъ изыскупа, о всѣхъ промышляя, терпя всѣхъ, приѣмля всѣхъ, утѣшая всѣхъ независимо

<sup>1)</sup> Ibidem, 137, 160—161.

<sup>2)</sup> Ibidem, 137.

<sup>3)</sup> П. Яковскій, 53.

<sup>4)</sup> Игумену Николаевского монастыря во Владимірской области.



подавая всѣмъ разумъ ученія, недугующихъ укрѣпляя, малодушествующихъ утѣшая, скорбящихъ подобнымъ врачеваніемъ приѣмля“ <sup>1)</sup>). Особенно ясно взываетъ къ пастырямъ о долгѣ печалованія одно древнее правило. „Іерей, гласитъ оно, не бойся и не стыдись предъ лицомъ сильнаго человѣка, будь-ли это царь или князь, судья или воинъ, потому что ты поставленъ отъ Бога“ <sup>2)</sup>). Скорѣе всѣхъ призывались къ печалованію пастыри, приближенные къ царю, которые своимъ вліяніемъ на него многимъ опальнымъ могли облегчить участь, но могли и уклоняться отъ печалованія, по боязни навлечь на себя неудовольствіе царя. „Аще имѣеши дерзновение къ царямъ, взываетъ другое древнее правило, поскорби, обидимы видя“ <sup>3)</sup>). Чѣмъ значительнѣе становились трудности печалованія, тѣмъ сильнѣе взывали пастыри къ своимъ собратьямъ не уклоняться отъ печаловническаго долга. „На сіе-ли собрались вы, отцы и братья, говоритъ святитель Филиппъ II епископамъ. Еще-ли молчать? Что устрашаетъ васъ сказать правду? Если молчаніе ваше влечетъ царскую душу ко грѣху, то и свою душу влечете вы на погибель, ибо предпочли тлѣнную славу вмѣсто скорби за православіе“ <sup>4)</sup>). Призывъ пастырей къ собратьямъ по долгу печалованія находилъ отзвукъ въ сердцахъ нѣкоторыхъ изъ нихъ и, продуманный ихъ долгою думою, производилъ въ нихъ подъемъ пастырскаго духа и рѣшимость, побораая трудности заступать опальныхъ. Такое твердое сознаніе пастырскаго долга вообще и долга печалованія въ частности показалъ, напр., митрополитъ Іоасафъ, по вступленіи на Московскую митрополію, въ своемъ Исповѣданіи вѣры. „Общаюсь и клянусь, писалъ онъ въ немъ между прочимъ, не дѣлать ничего по нуждѣ ни отъ царя или великаго князя, ни отъ князей многихъ, если и смертію будутъ грозить, приказывая что нибудь сдѣлать, вопреки Божественнымъ и священнымъ правиламъ“ <sup>5)</sup>). За свою ревность въ печалованіи Іоасафъ заключенъ былъ въ темницу и здѣсь получалъ ободреніе отъ Мак-

<sup>1)</sup> Соловьевъ, Ист. VI, 409.

<sup>2)</sup> П. Янковскій, 53.

<sup>3)</sup> Ibidem, 51.

<sup>4)</sup> Ibidem, 187.

<sup>5)</sup> Соловьевъ, Ист. VII, 90.

сима Грека. Послѣдній възгрѣвалъ въ немъ пастырскую ревность, указывая ему на великихъ ревнителей правды и мира—  
 Теофила Александрійскаго, Николая Мирликійскаго и Амвросія Медиоланскаго <sup>1)</sup>).

Въ этихъ наставленіяхъ и письмахъ пастырей къ пастырямъ, въ ихъ исповѣданіяхъ намѣчены въ общемъ тѣ приемы, которыми руководились печаловники въ своей дѣятельности; намъ предлежитъ задача раскрыть эти приемы въ фактахъ печалованія. Теперь же мы отмѣчаемъ со всею ясностью вытекающій изъ означенныхъ наставленій и писемъ взглядъ пастырей на печалованіе, какъ на дѣло духовно-пастырской благотворительности, зависящее отъ личной и притомъ только высоко-нравственной воли пастыря. Такимъ же было печалованіе и въ сознаніи общества: опальные просятъ у пастырей ходатайства о себѣ, какъ дѣла милости <sup>2)</sup>).

Съ началомъ XVIII вѣка для печалованія пробилъ часъ. Оно рушилось потому, что духовенство поставлено было въ исключительное и непосредственное вѣдѣніе и подчиненіе государственной власти и должно было дѣйствовать по ея указаніямъ; а указанія эти по отношенію къ печалованію были такого рода, что запрещали древне-русскимъ пастырямъ это дѣло. Они теперь лишались самой возможности печаловаться, подъ страхомъ быть обличенными уже въ противленіи власти, а не во вмѣшательствѣ въ дѣла ея правленія. Они обречены были таить скорбь о „напастныхъ“ въ груди своей и такъ и не дождались того времени, когда заботу объ облегченіи участи взяло на себя само правительство (учредивъ гласный судъ съ институтомъ присяжныхъ и защитниковъ, открывъ правильно организованныя исправительныя заведенія). Видѣть эти правительственныя заботы объ опальныхъ выпало счастье пастырямъ уже новой Россіи.

Послѣ того, что сказано нами о факторахъ, изъ взаимодѣйствія которыхъ слагалось печалованіе древне-русскихъ пастырей за опальныхъ, паденіе его независимо отъ ихъ воли нисколько не мѣшаетъ видѣть въ немъ проявленіе личной па-

<sup>1)</sup> П. Яковскій, 52—53.

<sup>2)</sup> П. Яковскій, 162—169.

стырской благотворительности и. въ то же время, не служить основаніемъ для взгляда на него, какъ на внѣшне-юридическое право или обычай. Наименованіе печалованія нѣкоторыми историками обычаемъ должно быть признано неточнымъ, не опредѣляющимъ сущности явленія: то, на что требовалась большая трата энергіи, что производилось съ борьбою, не есть обычай. И повторяемость печалованія въ однѣхъ и тѣхъ же формахъ не оправдываетъ взгляда на него, какъ на обычай, и наименованіе его обычаемъ. Дѣйствительно, формы обнаруженія печалованія были однѣ и тѣ же на протяженіи всѣхъ семи вѣковъ его существованія: увѣщаніе и обличеніе виновниковъ опалы чрезъ посланія или чрезъ предстательство предъ ними и, притомъ, или единоличное или цѣлымъ соборомъ пастырей, ручательство за опальныхъ въ ихъ благонадежности особыми поручительными грамотами, предоставленіе имъ убѣжища въ храмахъ, посѣщеніе ихъ въ темницахъ. Но пастыри печаловались въ той или иной формѣ, всего менѣе по подражанію своимъ предшественникамъ, и всего больше по любви къ виновникамъ и жертвамъ опалы, любви, которая и склоняла ихъ къ выбору извѣстной формы печалованія, проявляясь въ ней съ большей или меньшей силой и широтой. Поэтому, одинаковыя со внѣ, формы печалованія совершенно неодинаковы по внутренней своей сторонѣ, по силѣ проявленной въ нихъ любви и ревности о душевномъ и внѣшнемъ благополучіи печалуемыхъ, и всегда носятъ печать индивидуальности печаловника. Обличеніе, напр., св. Филиппомъ Грознаго въ его жестокости, по силѣ одушевляющей это обличеніе ревности святителя, не можетъ сравниться съ обличеніемъ какого-либо другого печаловника. Отсюда ясно, какъ неточно наименованіе печалованія обычаемъ. Придача къ слову обычай выраженій: „великій и священный“ не исправляютъ неточности <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Взглядъ на печалованіе, какъ на обычай, слагался у историковъ, вѣроятно, благодаря чисто внѣшнему отношенію ихъ къ печаловнической дѣятельности духовенства. Но насколько странно такое отношеніе къ такому живому явленію, какъ печалованіе, можно видѣть, напр., изъ цитуемаго нами изслѣдованія П. Яковскаго. Изслѣдуется имъ явленіе въ дѣятельности древне-русскихъ пастырей, и между тѣмъ пастырямъ—этому главному фактору явленія, имъ уделено слишкомъ мало вниманія, которое все почти отводится внѣшнимъ условіямъ, въ кото-

Согласно съ вышеизложеннымъ, мы слѣдующимъ образомъ опредѣляемъ печалованіе древне-русскихъ пастырей за опальныхъ: вообще оно было дѣломъ личной пастырской благотворительности, а въ высшемъ своемъ обнаруженіи подвигомъ пастырской самоотверженной любви.

## II.

### Цѣли и приемы печалованія.

#### 1. Цѣли печалованія.

Указавъ свою точку зрѣнія на печалованіе древне-русскихъ пастырей за опальныхъ, мы считаемъ возможнымъ перейти къ раскрытію тѣхъ приемовъ, которыми они руководились для достиженія цѣлей печалованія. Но предварительно скажемъ нѣсколько словъ о цѣляхъ печалованія.

Облегченіе участи опальныхъ не было, такъ сказать, самою довѣющею цѣлью печалованія. По тѣсной связи и зависимости отъ внѣшняго благополучія душевнаго и наоборотъ, а отъ спокойствія отдѣльных лицъ спокойствія всего общества, древне-русскіе пастыри, при печалованіи за опальныхъ, прежде всего преслѣдовали нравственное исправленіе виновниковъ и жертвъ опалы и рядомъ съ нимъ охрану общественно-политическаго благоустройства отъ потрясеній опалою, и только ради нравственнаго и общественнаго преуспѣванія и подъ условіемъ его обезпеченія, они рѣшались хлопотать о снятіи съ опальныхъ опалы и облегченія ихъ участи. Былъ въ исторіи печалованія случай, который, хотя и отрицательнымъ путемъ, доказываетъ, какъ высоко ставили пастыри, при печалованіи за опальныхъ, ихъ нравственное исправленіе. Варлаамъ Хутынский отказался спасти одного приговореннаго къ смерти, пройдя мимо него, тогда какъ другого осужденнаго къ ней спасъ. „Что это это значитъ? Отчего одного спасъ, а другому не хотѣлъ оказать той-же милости?—спрашивали преподобнаго его ученики. „Господь всѣмъ хочетъ спасенія—отвѣчалъ имъ рыхъ дѣйствовали печаловники. Точно условія эти заводи́ли пастырей, какъ машину, для печаловнической дѣятельности—независимо отъ ихъ сознательнаго отношенія къ первымъ и самоопредѣленія ко второй.

учитель; одинъ осужденъ былъ по правдѣ, но ему кающемуся Господь далъ время очиститься покаяніемъ, и онъ совершаетъ покаяніе въ обители, второй осужденъ несправедливо, но за невинное осужденіе получилъ онъ вѣнецъ праведника, тогда какъ иначе земная лествица могла испортить душу его“. <sup>1)</sup> Разумѣется, это исключительный случай, но онъ показываетъ, что, подавая помощь опальнымъ, печаловники заботились, чтобы она исправляла ихъ, а не служила имъ ко вреду. Но не на однихъ опальныхъ простиралась такая забота пастырей. По сознанію ихъ, „достойно печаловатися и молити и всячески увѣщать земныхъ властей не только о побѣдныхъ (смиренныхъ, угнетенныхъ опалою) и повинныхъ (обвиняемыхъ), но и обидящихъ“... „Мы должны учить васъ и о томъ говорить, что служить ко спасенію души“—вотъ что говорилъ Святополкъ Черниговскому, державшему въ опалѣ своего брата Изяслава, первый изъ извѣстныхъ исторіи печаловникъ пр. Θεодосій, <sup>2)</sup> и что повторяли въ слѣдъ за нимъ чуть не всѣ послѣдующіе печаловники. Но этимъ еще не исчерпывались цѣли печалованія. Часто древне-русскіе пастыри своимъ печалованіемъ за опальныхъ имѣли въ виду уничтожить тѣ препятствія, которыя ставила опала для поступательнаго движенія древне-русскаго міра по пути общественно-политическаго благоустройства. Такую цѣль печалованіе имѣло особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда опала обрушалась на цѣлыя общества, по винѣ отдѣльныхъ личностей, и производила въ нихъ страшную смуту. Удержать виновниковъ опалы отъ кровопролитія, пресѣчь развитіе производимой ею смуты было первою цѣлію печаловниковъ при подобныхъ обстоятельствахъ. „Князь, мы поставлены въ Русской землѣ отъ Бога, чтобы удерживать васъ отъ кровопролитія“<sup>3)</sup> заявляетъ митрополитъ Никифоръ (2 пол. XII в.) Киевскому князю Рюрику, который обдѣлил удѣломъ въ южной Руси Владимірскаго князя Всеволода и этимъ вызвалъ послѣдняго на войну <sup>3)</sup>. „Мы съ тобою должны заботиться о благочестіи и покоѣ православнаго христіанства и царства“, говоритъ св.

<sup>1)</sup> П. Яковскій, 98—99.

<sup>2)</sup> Ibidem, 83.

<sup>3)</sup> П. Яковскій, 89—90.

Филиппъ Грозному, печалуюсь предъ нимъ о „взволнованной опричиною Державѣ“<sup>1)</sup>. Для умиротворенія Руси, и св. Алексій (1357 г.) путешествовалъ въ Орду съ печалованіемъ предъ ханомъ Бердибекомъ, наложившимъ опалу на Русь, по винѣ нѣкоторыхъ князей. Даже извѣстные своимъ патріотизмомъ владыки Новгородскіе и тѣ цѣлю печалованій за непокорныхъ Московскимъ князьямъ и, вслѣдствіе этого, часто навлекавшихъ на себя ихъ опалу согражданъ, ставили не отраженіе во чтобы то ни стало притязанія великихъ князей на вольность и права Новгорода, а лишь отдаленіе на время ихъ обоюдныхъ пререканій, для сохраненія обоюднаго мира и обезпеченія общественнаго благоустройства. Владыки видѣли, что время паденія Новгорода неизбежно и рано-ли, поздно-ли наступить, и какъ ни грустно было имъ, они примирались съ печальнымъ будущимъ своего города. Но сознавали они и то, какой страшный взрывъ страстей произвело бы въ Новгородцахъ внезапное нарушеніе великимъ княземъ ихъ старины, какую жестокость вызвалъ бы, въ свою очередь, этотъ взрывъ и со стороны великаго князя. Поэтому, сдержать торжествующее начало (Московского князя) отъ проявленія насилія, не допустить его употребить во зло свою побѣду надъ Новгородцами, а имъ дать время привыкнуть къ мысли о покорности великому князю, о постепенномъ ограниченіи своихъ правъ—вотъ что было цѣлю большинства новгородскихъ печаловниковъ, а вотъ и трогательная иллюстрація такой цѣли. Владыка Іона (2 полов. XV в.), отпечаловавъ Новгородцевъ предъ вел. кн. Василиемъ Васильевичемъ, который грозилъ имъ лишеніемъ вольности за смуты противъ него и заговоры на его жизнь, заплакалъ и удивилъ своими слезами князя и митрополита. „Кто въ силахъ озлобить людей моихъ тоlikое множество?—отвѣчалъ старецъ патріотъ удивленнымъ. Кто можетъ смирить величество града моего? И усобицы сматутъ ихъ; раздѣленіе между ними низложитъ ихъ, лесть, неправда, зависть разѣстъ ихъ. Но, по крайней мѣрѣ, я не увижу этого; во дни мои дастъ Богъ миръ и истину и благословеніе моимъ людямъ“<sup>2)</sup>. Тутъ

<sup>1)</sup> Ibidem, 190.

<sup>2)</sup> П. Янковскій, 115—116.

видно и тяжелое сознаніе, что неизбѣжно паденіе новгородской независимости, и подневольное примиреніе съ этимъ явленіемъ въ будущемъ, и скорбь о бѣдствіяхъ людскихъ, какими оно будетъ сопровождаться, и радость, что удалось отпечаловать его наступленіе, и надежда на водвореніе мира между Москвой и Новгородомъ, по крайней мѣрѣ, во дни печаловника, помощью Божіей и его печаловническими трудами... Таковы цѣли печалованія: онѣ ясно отдѣлялись одна отъ другой въ сознаніи пастырей, но на дѣлѣ преслѣдовались всегда вмѣстѣ, потому что то, что облегчало участь печалуемыхъ, должно было и нравственно возвышать ихъ и способствовать ихъ взаимному согласію.

Этими цѣлями въ зависимости отъ душевнаго настроенія и внѣшняго положенія виновниковъ и жертвъ опалы, а также отъ того, какимъ путемъ тайнымъ или гласнымъ велось печалованіе, и отъ силы и широты, съ какими обрушалась опала, опредѣлялись приемы печалованія. О нихъ теперь и будетъ у насъ рѣчь.

*А. Волгинъ.*

(Окончаніе будетъ).

## Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви въ сѣверо-западномъ краѣ.

(Окончаніе \*).

### VIII.

Управленіе М. Н. Муравьева ознаменовалось необычайнымъ увеличеніемъ числа православныхъ, перешедшихъ изъ латинства. Присоединенія совершались или по инициативѣ самихъ обращаемыхъ или путемъ разбирательства. Въ томъ и другомъ случаѣ это было дѣло добровольнаго желанія, но совершалось оно не безъ содѣйствія духовной и гражданской власти. Разбирательства въ с.-з. краѣ имѣли довольно длинную исторію, начавшуюся вскорѣ послѣ перваго массоваго воссоединенія з.-р. униатовъ, когда признаны были православными приходы, принявшіе православіе съ своими пастырями, при чемъ законъ и позднѣйшія сенатскія разъясненія (1807 и 1810 г.г.) умалчивали объ отдѣльныхъ лицахъ <sup>1)</sup>. Вслѣдъ за массовыми воссоединеніями (1794 и 1839 г.) начинались усиленные совращенія въ латинство. Правительство, желая остаться на почвѣ закона и удовлетворить жалобы православнаго духовенства на завоеванія р.-католицизма, предлагало о спорныхъ приходахъ или лицахъ производить разбирательства по документамъ при участіи лицъ духовныхъ (православныхъ и р.-католическихъ) и гражданскихъ чиновниковъ. По Высочайшему положенію 10 ноября 1860 г. всѣ дѣла о совращеніяхъ были переданы для судебного разбирательства въ уѣздные магистраты и суды. Хо-

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 15.

<sup>1)</sup> П. С. З. XXXI, № 24, 320.



рошею иллюстраціею того, какъ велись тамъ эти разбирательства до М. Н. Муравьева можетъ служить слѣдующее любопытное дѣло. Въ православномъ селеніи Спалгѣ, Свенцянскаго уѣзда, издревле была часовня, приписанная къ сосѣдней Церкви, священники коей иногда совершали въ ней богослуженіе. Мѣстный помѣщикъ-католикъ, дождавшись разрушенія часовни, по праву ктитинства вмѣсто ея возобленія въ 1820 г. выстроилъ на томъ-же мѣстѣ костель; вслѣдъ за тѣмъ начались совращенія въ латинство бывшихъ православныхъ. По жалобѣ на это приходского священника въ 1835 г. было произведено разбирательство и прихожане были признаны православными, но въ 1842 г. всѣ они уже числились католиками и посѣщали костель. Нѣсколько разъ священникъ доносилъ епархіальному и гражданскому начальству о совращеніи его паствы, но помѣщикъ успѣвалъ замять дѣло. Уступая настояніямъ Литовской Д. Консисторіи въ томъ же году, виленское губернское правленіе предписало свѣнцианскому исправнику (католику) произвести разслѣдованіе при участіи депутатовъ—священника и ксендза. Но исправникъ не отличался подвижностью и не отвѣчалъ до 1850 года, когда получилъ первый выговоръ „за промедленіе и недѣятельность“, что повторялось затѣмъ ежегодно, а разслѣдованіе все не производилось. Въ 1857 году исправникъ отвѣчалъ, что ему не доставлено визитаціонныхъ книгъ, необходимыхъ для разслѣдованія (онъ ихъ и не требовалъ). Въ слѣдующемъ году разслѣдованіе было отложено по неявкѣ депутата—ксендза. 24 ноября 1861 г. губернское правленіе строго предписывало лѣнивому исправнику „исполнительное по сему дѣлу донесеніе доставить въ самоскорѣйшемъ времени, ибо въ случаѣ дальнѣйшей медлительности въ счетъ вашъ будетъ посланъ нарочный“ (!). Послѣ еще одной такой-же грозной бумаги въ 1862 году, наконецъ, началось слѣдствіе. Оказалось, что ксендзъ, производившій первое дознаніе, умеръ, а его преемники отвѣтили, что они никакихъ бумагъ отъ него не получали и что ихъ прихожане, 117 душъ, издревле католики. При новомъ разслѣдованіи 1864 г. (по приказанію Муравьева) всѣ прихожане забыли о принадлежности къ православной церкви, назывались лати-

нянами, хотя несомнѣнно, что ихъ дѣды были православные. Такъ закончилось дѣло, тянувшееся 44 года, занявшее до 300 листовъ, среди которыхъ до 50 прошеній священника <sup>1)</sup>. Такой порядокъ разбирательства, возможной при польской администраціи, сталъ невозможнымъ при М. Н. Муравьевѣ, когда для всякаго отдѣльнаго случая разбирательства посылались коммиссія изъ русскихъ чиновниковъ (судебнаго слѣдователя и пристава) и депутатовъ отъ православнаго и р.-католическаго духовенства. Слѣдствіе производилось скоро, безпристрастно и только на основаніи достовѣрныхъ документальныхъ данныхъ. Конечно, дѣло не обходилось безъ столкновеній съ ксендзами, которые старались въ метрики о родившихся вставлять новые листы, включать въ свои исповѣдныя росписи лицъ, никогда у нихъ не бывшихъ на исповѣди <sup>2)</sup> и т. п. Это часто обнаруживалось и всплывало во время разслѣдованій, въ чемъ такъ же дѣятельно помогали и самъ народъ, вообще очень легко и съ охотою при Муравьевѣ возвращавшійся въ лоно православной церкви, особенно когда ему показывали старыя метрики, въ которыхъ ихъ дѣды были записаны униатами или православными. Переходу изъ латинства помогало также и то обстоятельство, что по мѣстамъ окатоличенные и сами хорошо еще помнили православіе или униатство своихъ дѣдовъ, нѣкоторые по традиціи православные праздники, приглашали православныхъ священниковъ для освященія домовъ, заказывали имъ заупокойныя обѣдни. И это дѣлали не только крестьяне, но цѣлыя шляхетскія околицы, особенно въ Могилевской губерніи <sup>3)</sup>, гдѣ въ нѣкоторыхъ костелахъ даже сохранилась униатская церковная утварь съ ц.-славянскими надписями. Наконецъ, легкость перехода народа изъ латинства въ православіе путемъ разслѣдованія или безъ него по собственному почину еще объясняется тѣмъ общимъ подъемомъ въ з.-русскомъ народѣ религіознаго и національнаго самосознанія, которымъ характеризуется эпоха западно-русскаго возрожденія

1) А. В. Г. Г. 1865 г. № 1358.

2) Тамъ-же. 1864 г. №№ 1331, 1361, 1511; 1865 г. №№ 1418, 1354. Особенно волновались ксендзы, когда дѣло касалось перехода въ православіе шляхты, въ которой они видѣли опору для своей проповѣди.

3) А. В. Г. Г. 1864 г. № 1343.

60-хъ годовъ. Начавшееся въ верхахъ національное движеніе дошло до народа, разбудило его отъ вѣковой летаргіи. При общемъ подъемѣ духа заговорила русская кровь, потянуло къ вѣрѣ отцевъ. Еще до Муравьева по мѣстамъ крестьяне по собственной инициативѣ и на свои средства начинаютъ строить храмы, но съ прибытіемъ его и утвержденіемъ русской власти, когда перестали стыдиться быть русскими, движеніе въ православіе сдѣлалось массовымъ. По свидѣтельству Митрополита Іосифа, этому значительно содѣйствовало то, что „послѣ мятежа многіе изъ католиковъ, даже нѣкоторые кеендзы, усумнились въ собственномъ законѣ и спрашивали себя: можетъ-ли быть святая и истинная та вѣра, которая поощряетъ измѣну, клятвы и преступленія, пастыри которой призывали къ мятежу и обагрили руки кровью“. Многіе католики-простолюдины стали ходить въ церковь потому, что въ костелахъ ксендзы перестали молиться за Царя-Освободителя и благодѣтеля крестьянства <sup>1)</sup>. Въ своихъ докладныхъ запискахъ, поданныхъ въ 1864 году начальнику края <sup>2)</sup>, Преосвященные Антоній и Михаилъ писали, что католическое общество, даже ксендзы изъ бѣлорусовъ въ Минскѣ очень расположены къ переходу въ православіе, но ждутъ инициативы отъ гражданской и духовной русской власти. Къ Преосвященному Антонію, находившемуся на покой, приходили крестьяне и спрашивали, скоро-ли ихъ попросятъ въ православную церковь? Архіепископъ Витебскій Василій послѣ своихъ обозрѣній епархіи (лѣтомъ 1864 г.) писалъ начальнику края, что во время его поѣздки заявили желаніе и были приняты въ православіе 209 католиковъ (преимущественно дворянъ, и что вообще дѣло православія растеть, крѣпнеть и число обращающихся увеличивается <sup>3)</sup>).

Такое массовое стремленіе къ православію нуждалось въ одобреніи и содѣйствіи гражданской власти, и Муравьевъ охотно пошелъ ему на встрѣчу, оказывалъ возможную

<sup>1)</sup> Кипріяновичъ, стр. 435.

<sup>2)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1461.

<sup>3)</sup> Тамъ-же №№ 1513, 1795. Массовыя возвращенія чаще бывали послѣ или при освященіи новыхъ церквей, что нарочито совершалось архіерейскимъ служеніемъ и съ особенною торжественностію.

поддержку. Благодаря его содѣйствію, по его собственному признанію, въ короткое его управленіе с.-западнымъ краемъ изъ католиковъ перешло въ православіе свыше 12 тысячъ <sup>1)</sup>. Но было бы въ высшей степени несправедливо думать, что Муравьевъ кромѣ сочувствія употреблялъ къ обращенію въ православіе еще и понудительныя мѣры. Конечно, увеличеніе въ краѣ православныхъ вело къ его обрусѣнію, что составляло главную задачу административной программы и дѣятельности Муравьева, но мы можемъ доказать десятками дѣлъ и его собственноручныхъ резолюцій, какъ онъ былъ далекъ отъ насилія, понужденій и всякихъ полицейскихъ мѣръ въ дѣлахъ вѣры, предоставляя, какъ мы видѣли, инициативу въ церковныхъ дѣлахъ духовной власти и духовнымъ мѣрамъ, послѣ которыхъ должна уже дѣйствовать власть охранительная. Когда при общемъ патріотическомъ воодушевленіи и энергичной дѣятельности начальника края нѣкоторые, не въ мѣру ревностные чиновники, начали подавать ему различные проекты о понудительныхъ мѣрахъ къ обращенію католиковъ въ православіе и о разныхъ искусственныхъ способахъ привлеченія къ нему <sup>2)</sup>, Муравьевъ ни одного изъ нихъ не одобрилъ, издавъ такой строгій циркуляръ губернаторамъ и уѣзднымъ начальникамъ: „принять надлежащія мѣры къ огражденію крестьянъ отъ вреднаго вліянія ксендзовъ и другихъ лицъ, могущихъ противоdѣйствовать принятію православія, но имѣть секретное за этимъ дѣломъ наблюденіе, отнюдь не допуская какого бы ни было насилія или настойчивости въ обращеніи ихъ въ православіе, помимо чистосердечнаго собственнаго ихъ желанія <sup>3)</sup>“. Яснѣе этого, кажется, трудно выразиться противъ всякихъ вѣроисповѣдныхъ репрессалій. Надо замѣтить, что

<sup>1)</sup> Музей гр. М. Н. Муравьева въ Вильнѣ. Рукописный отдѣлъ № 97. При слѣдующемъ ген.-губернаторѣ К. Т. Кауфманѣ обращающихся было гораздо больше: въ 1867 г. они составляли уже 25 приходовъ.

<sup>2)</sup> Напр., предлагали одѣлать обратившихся шляхтичей по 5 руб., или освободить отъ контрибуціонныхъ суммъ, а нѣкоторые даже предлагали земельные надѣлы. А. В. Г. Г. 1864 г. № 1331. Такихъ предложеній былъ не чуждъ Преосвященный Антоній Зубко, какъ это видно изъ его докладной записки. См. наша статья „Изъ бумагъ Преосвященнаго Антонія Зубко“. Мн. Еп. Вѣл. 1900 г. № 7 и 8.

<sup>3)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1331.

этотъ циркуляръ не былъ только канцелярской бумагой, на-  
противъ послѣ его изданія всякое не въ мѣру усердіе по вѣ-  
рѣ строго каралось. Напр., въ декабрѣ того же года волостной  
писарь полоцкаго уѣзда Тейхъ послѣ одного сельскаго схода  
предложилъ старостамъ подписаться и приложить печати къ  
составленной имъ бумагѣ, не объясняя ея содержанія, а по  
исполненіи этого объявилъ, что теперь они православные и  
должны креститься по-русски, чего крестьяне сразу не поня-  
ли и разошлись. Мѣстный священникъ, имѣя документъ, до-  
несъ Архіепископу Полоцкому о присоединеніи къ правосла-  
вію католиковъ своего прихода, а тотъ увѣдомилъ Св. Синодъ.  
Крестьяне, узнавъ въ чемъ дѣло, послали начальнику края жа-  
лобу на подлогъ писаря. Муравьевъ приказалъ произвести стро-  
гое разслѣдованіе и если дѣйствительно актъ окажется подлож-  
нымъ, то предать Тейха суду, затѣмъ „при собраніи всѣхъ по-  
именованныхъ въ актѣ уничтожить подложную ихъ подпись, вну-  
шивъ, что правительство никого не стѣсняетъ въ свободномъ  
отправленіи религіи и совершенно предоставляетъ ихъ доброй во-  
лѣ принять, или не принять православіе <sup>1)</sup>“. Эта резолюція и са-  
мое дѣло, подобныхъ которому можно привести нѣсколько, также  
ясно говоритъ за отношеніе Муравьева къ вѣроисповѣдному во-  
просу <sup>2)</sup>. Такъ онъ проявилъ себя какъ при массовыхъ обраще-  
ніяхъ и разбируательствахъ, такъ и при единичныхъ. Въ послѣд-  
нихъ случаяхъ онъ былъ готовъ оставить въ покоѣ упорствующ-  
щихъ (не полякующихъ), если даже они не представляли закон-  
ныхъ основаній для пребыванія въ католической вѣрѣ. По поводу

1) Тамъ-же.

2) Образцомъ того, какъ совершались присоединенія, можетъ служить полное  
донесеніе о закрытіи костела въ с. Куродичахъ и обращеніи его въ православ-  
ную Церковь. Прихожане этого костела всѣ были окатоличенные бѣлоруссы, го-  
ворили на этомъ языкѣ и соблюдали нѣкоторые православные обряды, что было  
замѣчено сосѣднимъ священникомъ и онъ ихъ понемногу расположилъ къ воз-  
вращенію въ православіе. Въ октябрѣ 1864 г. онъ въ обществѣ суд. слѣдователя  
и станового пристава, прибывъ въ Куродичи и собравъ народъ, началъ разъяс-  
нять, что предки ихъ были православными, что доказалъ старыми метриками.  
Прихожане въ числѣ 275 душъ изъявили согласіе. Сейчасъ-же явилась школа, а въ  
декабрѣ прибывшая депутація окрошила костель св. водой и совершила литургію.  
Всѣ новые прихожане умѣли креститься и знали нѣкоторыя православныя молит-  
вы (А. В. Г. Г. 1864 г. № 1507).

одного изъ многочисленныхъ разбирательствъ (дворянъ Борковскихъ), длившагося болѣе 50 лѣтъ, когда вполнѣ выяснилось (въ 1864 г.), что предки упорствующаго рода были православные, Муравьевъ положилъ резолюцію: „подвергнуть Борковскихъ духовному увѣщанію у православнаго епископа и при его безуспѣшности не подвергать дальнѣйшей отвѣтственности передъ закономъ, предоставивъ имъ оставаться въ заблужденіи“<sup>1)</sup>.

Въ дѣлѣ привлеченія къ православію окатоличенныхъ бѣлоруссовъ очень важное значеніе имѣло возвращеніе при содѣйствіи гражданской власти древнихъ отнятыхъ католиками православныхъ святынь и возстановленіе историческихъ памятниковъ церковной старины. При замѣтномъ религіозномъ индифферентизмѣ бѣлорусса въ немъ было сильно традиціонное благочестіе, почтеніе къ тѣмъ мѣстамъ, гдѣ находились чтимыя иконы, предъ которыми онъ изстари изливалъ въ молитвахъ свои рѣдкія радости и частое горе. Въ цѣляхъ совращенія помѣщики, пользуясь какимъ-нибудь удобнымъ случаемъ, напр., перестройкой или пожаромъ церкви, убѣжденіями или силою склоняли прихожанъ поставить на время чтимую ими икону въ каплицу, или костелъ, куда за нею шли и православные ея поклонники, а потомъ незамѣтно привыкали къ костелу. Всѣ усилія православныхъ священниковъ и прихожанъ въ прежнее время возвратитъ свои святыни не имѣли успѣха. Въ правленіе Муравьева и по его распоряженію всѣ подобныя жалобы подвергались строгому разслѣдованію, при чемъ, кромѣ свидѣтельскихъ показаній старожиловъ въ спорныхъ вопросахъ о принадлежности той или другой иконы, принимались во вниманіе записи визитаціонныхъ книгъ и инвентарей, способъ письма иконы: византійскій стиль и греческія надписи считались несомнѣннымъ признакомъ принадлежности иконы православнымъ. Благодаря такимъ разслѣдованіямъ возвращены были православнымъ чтимыя иконы въ с. Оховѣ въ м. Шумлячъ,<sup>2)</sup> въ с. Ставкѣ, затѣмъ послѣдо-

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1361.

<sup>2)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. №№ 1458, 1348. За безпристрастность разслѣдованій говорить тѣ случаи, когда притязанія оказывались неосновательными, напр., объ иконѣ Знаменія Богородицы въ Соронскомъ костелѣ. Тамъ-же. 1865 г. № 1491.

валъ переходъ въ православіе нѣсколькихъ сотенъ совращенныхъ. Кромѣ мѣстно-чтимыхъ иконъ при этихъ разслѣдованіяхъ были отобраны у помѣщиковъ взятые ими, изъ Церквей образа и другія церковныя принадлежности <sup>1)</sup>).

Возвращеніе древнихъ православныхъ иконъ было лишь началомъ того обширнаго возстановленія историческаго православія, на которое положилъ не мало трудовъ начальникъ края. Глубоко убѣжденный, что этотъ край былъ издревле православный и стараясь укрѣпить это убѣжденіе въ средѣ русскаго общества <sup>2)</sup>, онъ желалъ вызвать къ бытію всякую развалину, всякій обломокъ церковной старины, клочекъ церковной рукописи... Надо было только услышать Муравьеву, что гдѣ-нибудь даже за предѣлами с.-з. края хранится древняя Библія, плащаница, что найдена церковная утварь, старинная картина или рукопись и, если были какія-нибудь указанія на связь этихъ вещей съ исторіей Западной Россіи, то онъ не жалѣлъ средствъ и хлопотъ для водворенія ихъ къ первоисточнику. Въ 1864 г. послѣ долгихъ поисковъ въ Пулавскомъ музеѣ гр. Замойскихъ среди конскихъ чапраковъ и всякаго хлама была найдена одна изъ древнѣйшихъ и драгоцѣннѣйшихъ Московскихъ плащаницъ,—даръ Новодѣвичьяго монастыря г. Смоленску, откуда она въ 1612 г. была вывезена вмѣстѣ съ военной добычей и Сигизмундъ III-й подарилъ ее Виленскому Троицкому монастырю, а оттуда чрезъ 200 лѣтъ попала въ фамильный музей древностей <sup>3)</sup>. Въ томъ-же году были найдены въ Августовской губерніи священные сосуды, также по изслѣдованію оказавшіеся вывезенными изъ Смоленска въ 1612 году <sup>4)</sup>. Въ Несвижѣ была найдена Библія XVI в. (иезуитскаго изданія съ комментаріями).—интересный памятникъ исто-

<sup>1)</sup> Тамъ-же. 1864 г. № 1417.

<sup>2)</sup> Напр., нарочно было издано соч. Бятышъ Коменскаго „Историческія извѣстія объ уни“, гр. Толстого „Римскій католицизмъ въ Россіи“. „Русская Вильна“ и др. Первое сочиненіе по одному экземпляру получили священники сѣв.-западнаго края. А. В. Г. Г. 1864 г. № 1735. 1865 № 1741.

<sup>3)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 277. Краткая исторія плащаницы въ Лит. Еп. Вѣд. 1864 г. № 21. Скоро появится въ печати изслѣдованіе о ней, какъ церковно-археологическомъ памятникѣ.

<sup>4)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 274, 1450.

ріи з.-р. просвѣщенія и т. п. <sup>1)</sup>). Кромѣ того, какъ извѣстно, Муравьевымъ была снаряжена цѣлая экспедиція главнымъ образомъ изъ учителей, имѣвшая ближайшею своею задачею отысканіе памятниковъ з.-р. православной старины. Благодаря ей, были описаны нѣкоторые развалины, найдено много цѣнныхъ старинныхъ книгъ и рукописей, значительно уяснившихъ и восстановившихъ политическую и церковную исторію Западной Россіи <sup>2)</sup>).

Еще большее значеніе для православной западно-русской Церкви имѣло восстановленіе начальникомъ края древнѣйшихъ Церквей, возникшихъ на зарѣ православія Литовской Руси и ясно свидѣтельствовавшихъ, что оно (православіе) было колыбелью здѣсь христіанства. Р.-католики постарались однѣ изъ нихъ обратить въ костелы, другія обратить въ развалины, уничтожить такъ, чтобы исчезла въ народѣ память о нихъ, третьи—осквернить, унизить такъ, чтобы ихъ положеніе говорило о приниженности православія къ краѣ. Въ самой Вильнѣ въ такихъ развалинахъ находился древнѣйшій Митрополитальный соборъ,—(созданіе Ольгерда 1348 г.), выдавшій въ своихъ стѣнахъ служеніе западно-русскихъ митрополитовъ, для которыхъ (до XVI в.) и служилъ кафедрой, и почему и назывался „митрополитальнымъ“. Забранный въ унию (1609 г.), онъ въ половинѣ XVIII в. послѣ одного пожара долго не возобновлялся, а потомъ въ 1785 г. его византійскій стиль былъ измѣненъ въ романскій. Въ началѣ текущаго столѣтія зданіе собора было обращено въ университетскую ветеринарную клинику, а потомъ отдавалось подъ частныя квартиры бѣднымъ людямъ (въ 1863 г. помѣщалась тамъ кузница). Недалеко отъ него въ болѣе жалкихъ развалинахъ стояла бывшая придворная православная Церковь XIV в. во имя св. Параскевы. „Больно было смотрѣть на эту мерзость запустѣнія когда-то святого мѣста, говорилъ одинъ очевидецъ, вспоминались слова поэта: „et lapides habent suas lacrimas“. Третья древняя Церковь Николаевская, окруженная частными домами, была тѣсна

<sup>1)</sup> Тамъ же 1865 г. № 299.

<sup>2)</sup> Тамъ же 1864 г. №№ 1663; 281. Впоследствии памятники эти были изданы П. Н. Батюшковымъ.



и темна. Ревнуя о возстановленіи этихъ древнихъ памятниковъ православія, начальникъ края отпустилъ изъ контрибуціонныхъ суммъ до 100 т. руб., да Высочайше разрѣшенная по всей Россіи подписка дала на Пречистенскій соборъ 250,000 руб., на Николаевскую Церковь 42,511 руб. Благодаря этой суммѣ, изъ древнихъ развалинъ были возстановлены Пречистенскій соборъ, Пятницкая Церковь и отремонтирована Николаевская, при чемъ близъ нея въ память прекращенія мятежа и виновниковъ усмиренія его была выстроена часовня въ честь Архистратига Михаила <sup>1)</sup>. Кромѣ виленскихъ древнихъ Церквей работами М. Н. Муравьева былъ возстановленъ Софійскій Гродненскій соборъ и древній-же храмъ Сурдегскаго монастыря, Церковь на Троицкой горѣ въ Минскѣ, минскій кафедральный соборъ, виленскій Троицкій соборъ <sup>2)</sup> и др.

## IX.

Мы переходимъ къ важнѣйшей заслугѣ М. Н. Муравьева для православія въ с.-западномъ краѣ—къ его церковно-строительному дѣлу. Преобладающее количество молитвенныхъ домовъ извѣстнаго вѣроисповѣданія предъ другимъ служить однимъ изъ главныхъ признаковъ его господствующаго положенія въ краѣ и лучшимъ средствомъ для укрѣпленія и возвышенія самаго исповѣданія. Это особенно можно сказать про с.-з. край, гдѣ интенсивность и положеніе религіозной борьбы въ извѣстную эпоху легко можно провѣрить по сравнительной статистикѣ церквей и костеловъ. Такое положеніе дѣла хорошо понимала латино-польская партія и, какъ мы уже видѣли, она всѣми мѣрами старалась о количественномъ преобладаніи костеловъ въ краѣ; но это скоро было понято русскимъ правительствомъ, которое также приложило свои заботы къ построенію православныхъ церквей. Считаая неприложимымъ въ с.-з. краѣ общепер-

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1863 г. № 826. 1864 г. №№ 1299; 1294. О возобновленіи Николаевской Церкви и построеніи часовни см. нашу статью: „Какъ созданъ памятникъ графу М. Н. Муравьеву въ г. Вильнѣ“. Русская Старина. 1898 г. № 12.

<sup>2)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. №№ 1462, 1332, 1473 и др. По распоряженію Муравьева отпущено было на Сурдегскій храмъ 10,000 руб. и монастырь былъ надѣленъ угодіями и арендами, дававшими ежегодно 600—700 руб. дохода.

скій законъ, считающій строеніе церквей обязанностію самихъ прихожанъ и разрѣшающій лишь благотворительные для этого сборы, оно въ силу мѣстныхъ условій приглашало помѣщиковъ (указы 1835, 1851 и 1852 г.г.) строить въ своихъ имѣніяхъ новыя церкви и исправлять старыя для своихъ крѣпостныхъ православнаго исповѣданія. Но это распоряженіе повело къ тому, что съ 1831—1858 г. разрушилось свыше 2000 православныхъ церквей, а оставшіяся въ помѣщичьихъ имѣніяхъ числомъ 1551 находились въ самомъ жалкомъ положеніи, особенно въ трехъ бѣлорусскихъ губерніяхъ, гдѣ многія изъ нихъ за невозможностью совершать въ нихъ богослуженіе были закрыты <sup>1)</sup>. Когда гродненскимъ губернаторомъ П. Н. Батюшковымъ объ этомъ было доведено до свѣдѣнія Государя Императора, онъ рѣшилъ самъ придти на помощь церковностроительству въ с.-з. краѣ. По Высочайшему повелѣнію 16 января 1858 г. для возобновленія церквей с.-з. края было отпущено 500000 руб., но ихъ едва хватило на церкви Могилевской и Витебской губерній. Въ 1860 г. министръ внутреннихъ дѣлъ исходатайствовалъ на то-же дѣло дополнительный кредитъ въ 1 миллионъ рублей главнымъ образомъ на церкви Минской губерніи. Не смотря на отпущенныя суммы, церковно-строительныя работы до Муравьева подвигались очень медленно. По отчету ревизіонной комиссіи 1864 г. изъ предназначенныхъ къ постройкѣ и исправленію отъ казны 618 церквей въ трехъ поименованныхъ губерніяхъ было выстроено всего 81, исправлено 55, между тѣмъ изъ ассигнованныхъ къ выдачѣ суммъ до 1868 г. оставалось дополучить лишь 20387 р. 42 коп. <sup>2)</sup>. Такая медлительность заключалась прежде всего въ томъ, что утвержденіе проекта постройки каждой церкви и ея мѣстонахожденія, равно и выдача денегъ совершались чрезъ Губернское Правленіе и Казенную Палату, въ которыхъ засѣдала полаякующая администрація, всячески тормозившая утвержденіе плановъ <sup>3)</sup> и задерживавшая деньги. Въ минской

<sup>1)</sup> Наглядное представленіе о вѣншности этихъ церквей даютъ, кромѣ существующихъ описаній въ литературѣ, также ихъ фотографіи и рисунки, въ значительномъ уже количествѣ собранные въ музеѣ гр. М. Н. Муравьева.

<sup>2)</sup> Изъ отчета М. Н. Муравьева 1865 г. Музей гр. М. Н. Муравьева.

<sup>3)</sup> Напр., въ м. Городищѣ мѣсто для церкви было избрано на площади среди

губерніи, благодаря управляющему Казенной Палаты (поляку), церкви, начатыя въ 1858 г., стояли въ 1864 г. неоконченными, а выстроенныя скорѣе потребовали ремонта.

Таково было положеніе церковно-строительнаго дѣла въ с.-з. краѣ до Муравьева. Онъ, будучи еще министромъ государственныхъ имуществъ, въ 1857 году сдѣлалъ распоряженіе, чтобы въ казенныхъ имѣніяхъ с.-з. края было выстроено на счетъ казны 36 церквей и въ 56 произведенъ капитальный ремонтъ. Со вступленіемъ въ управленіе краемъ Муравьевъ, считая строеніе и украшеніе церквей „благимъ дѣломъ, съ которымъ тѣсно сопряжены интересы православной церкви и русской народности“, приложилъ къ нему особенное стараніе. Прежде всего онъ подвинулъ начатыя уже постройки. Съ этою цѣлію такія лица какъ управляющій Минской Казенной Палатой, послѣ одного—двухъ умолчаній на запросъ о причинахъ медлительности работъ, были удалены съ должностей <sup>1)</sup>. Затѣмъ были учреждены губернскіе церковно-строительные комитеты, инструкціи для которыхъ были написаны самимъ начальникомъ края <sup>2)</sup>, упрощено самое дѣло разрѣшенія построекъ и порядокъ ихъ веденія. Необходимость въ какой-либо церковной постройкѣ заявлялась или чиновниками или прихожанами начальнику края и послѣ обсужденія духовною властью слѣдовала денежная ассигновка, а потомъ уже дѣло поступало въ распоряженіе губернскаго церковно-строительнаго комитета, какъ инстанціи исполнительной. Иногда дѣло о постройкѣ начиналось по инициативѣ епархіальной власти, или губернскаго строительнаго комитета и шло на утвержденіе начальника края. При такомъ порядкѣ невозможно было затормозить работы, или произвести произвольныя затраты денегъ, потому что Муравьевъ вникалъ во всѣ подробности каждаго дѣла, самъ рассматривалъ смѣты, проекты

---

сезенія, близъ костела, начата даже была постройка, но евреи и р.-католики успѣли добиться отъ министра внутреннихъ дѣлъ запрещенія постройки и церковь была вынесена за мѣстечко. Этотъ случай былъ не единичный. А. В. Г. Г. 1863 г. № 1335.

<sup>1)</sup> Тамъ-же.

<sup>2)</sup> А. В. Г. Г. 1863 г. № 835; 1864 г. № 1292.

и планы. На это онъ смотрѣлъ какъ на отдыхъ души, праздничное развлеченіе, почему, по свидѣтельству современника, каждое воскресенье послѣ приѣмовъ приглашалъ къ себѣ архитектора-академика Чагина и послѣ всесторонняго обсужденія всякаго проэкта (при чемъ не пренебрегался ничей совѣтъ), онъ самъ своею подписью утверждалъ избранные проэкты <sup>1)</sup>. Изъ способовъ строенія Муравьевъ предпочиталъ хозяйственный подрядному и въ крайнемъ случаѣ рекомендовалъ отдавать подряды православнымъ, вызваннымъ изъ внутреннихъ губерній, евреямъ-же и католикамъ поручать церковныя постройки было запрещено. Если начальнику края представленныя смѣты казались очень высокими, то онъ посылалъ для провѣрки и разсмотрѣнія дѣла на мѣстѣ особую комиссію изъ членовъ губернскаго ц.-строительнаго комитета и архитектора, которые и производили слѣдствіе при посредствѣ духовенства и церковныхъ совѣтовъ <sup>2)</sup>. Послѣдніе учреждены были (12 іюля 1864 г.) начальникомъ края, написавшимъ для нихъ правила (по образцу такихъ-же совѣтовъ южно-русскихъ поселеній) <sup>3)</sup>. Ихъ составляли лучшіе и наиболѣе усердные прихожане (4—8 человекъ) подъ предсѣдательствомъ своего священника. Ближайшею цѣлію учрежденія совѣтовъ, какъ мѣры временной, было содѣйствіе и наблюденіе за постройкой приходской церкви, за ея ремонтомъ, заботы о недвижимомъ и движимомъ церковномъ имуществѣ, равно и о преуспѣяніи народной школы, гдѣ она была. Церковные совѣты имѣли важное значеніе: они сотовляли ядро приходовъ, узелъ возрождавшейся церковно-приходской жизни православнаго населенія; они, подобно древнимъ братствамъ, сближали прихожанъ съ церковью и, изыскивая мѣстныя средства, давали церковно-строительству характеръ дѣла не только правительственнаго, но и народнаго. Практическимъ-же послѣдствіемъ учрежденія церковныхъ совѣтовъ было веденіе построекъ, при знаніи мѣстныхъ условій, на болѣе экономическихъ началахъ, о чемъ также заботился и чего желалъ начальникъ края и потому

<sup>1)</sup> Масоловъ Виленскіе очерки 131 стр.

<sup>2)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1230 и др.

<sup>3)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1385, 1863 г. № 836.

считалъ совѣты учрежденіями очень полезными и питалъ къ нимъ довѣріе. Когда 2 августа того-же года были Высочайше утверждены правила о повсемѣстномъ открытіи церковныхъ попечительствъ—учрежденій съ большою компетенціей, чѣмъ совѣты и въ зависимости отъ духовной власти (церковные совѣты зависѣли и отъ гражданской власти), то Митрополитъ Іосифъ обратился къ начальнику края съ запросомъ, какъ поступить съ начавшими уже дѣйствовать ц. совѣтами? Муравьевъ высказался за отправленіе ихъ въ виду исключительнаго положенія края и уже обнаружившейся несомнѣнной ихъ пользы. Съ этимъ согласился и департаментъ духовныхъ дѣлъ, оставившій совѣты на трехлѣтній срокъ, послѣ чего они должны быть замѣнены попечительствами <sup>1)</sup>.

Въ церковно-строительномъ дѣлѣ не малую помощь начальнику края оказали также церковныя братства, начавшія возникать вмѣстѣ съ пробудившимся стремленіемъ къ возстановленію въ краѣ древняго православія. Какъ древнія, западно-русскія братства (до XVIII вѣка), возникшія изъ общинныхъ формъ русской жизни, развивались и существовали исключительно на церковной почвѣ, при чемъ храмъ являлся центромъ, объединявшимъ членовъ братства и ихъ жизнедѣятельность, такъ и по своемъ возобновленіи въ 60-хъ годахъ они устройство храма и его благолѣпіе считали главнымъ предметомъ своихъ заботъ. Поощряя возстановленіе и дѣятельность братствъ, Муравьевъ самъ записался въ нѣкоторыя изъ нихъ <sup>2)</sup>, а за нимъ вступали членами русскіе мѣстные дѣатели, отозвались и богатые люди изъ Москвы и другихъ городовъ, въ послѣдствіи пожертвовавшіе въ братскія церкви немало облачений и церковной утвари.

Но все-же главнымъ виновникомъ и дѣателемъ по постройкѣ и возобновленію церквей былъ начальникъ края: отъ него исходила не только инициатива, упорядоченіе построекъ, но и средства. Послѣднія по его отчету 1865 года <sup>3)</sup> состояли:

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1385.

<sup>2)</sup> Напр., въ Ковенское братство (Вѣстникъ Зап. Россіи 1865 г. кн. 5 стр. 109), въ Могилевское Сергіевское (А. В. Г. Г. 1864 г. № 1334) и въ Кузнецкое братство (тамъ-же 1865 г. № 1443).

<sup>3)</sup> Музей гр. М. Н. Муравьева. Рукописный отдѣлъ № 97.

во 1-хъ, изъ обыкновенныхъ суммъ 10% сбора имъ отпущено 80000 руб.; во 2-хъ, изъ дополнительнаго сбора на постройку и обновленіе церквей 265488 руб. 14 коп. (на 39 церквей); въ 3-хъ, изъ контрибуціонныхъ на 36 церквей отпущено 221496 руб. 24 коп.; въ 4-хъ, изъ суммъ на пособіе пострадавшихъ отъ мятежа на 9 церквей и 3 часовни 454744 руб. 24 коп.; въ 5-хъ, изъ остатковъ суммы, собранной съ помѣщиковъ на содержаніе карауловъ 24025 руб. 89 коп.; въ 6-хъ изъ 5 рублеваго сбора со шляхты гродненской губерніи 9754 руб.; въ 7-хъ, изъ ассигнованныхъ въ 1865 г. (по ходатайству начальника края) отъ казны 100000 истрачено на постройку 21 церкви 74078 руб. 32 коп. Итого, съ января 1864 г. по мартъ 1865 г. Муравьевымъ изъ имѣвшихся въ его распоряженіи суммъ было отпущено 901150 руб. 59 коп. Но эта цифра еще не служитъ дѣйствительнымъ показателемъ суммъ, израсходованныхъ имъ на церковно-строительное дѣло. Припомнимъ, что подписка на Николаевскую церковь и Пречистинскій соборъ дала до 300 т. руб. Пожертвованія поступали и помимо этихъ подписокъ, при чемъ начальникъ края проявлялъ поистинѣ изумительную способность въ отысканіи и привлеченіи жертвователей. Узнавъ, напр., что послѣ передѣлки иконостаса Исаакіевского собора остались безъ употребленія образа второго яруса, онъ испросилъ чрезъ гр. Адельберга Высочайшее соизволеніе на помѣщеніе ихъ въ новомъ иконостасѣ Николаевского виленскаго собора <sup>1)</sup>). Но при избрѣтательности въ средствахъ начальникъ края проявлялъ большую разборчивость: отъ иновѣрцевъ на церковно-строительное дѣло пожертвованій не принималъ ни деньгами, ни матеріалами и постройками <sup>2)</sup>), рекомендуя послѣднія обращать

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1349. Иконостасъ собора стоитъ 80000 руб., а передѣлка вѣдъ 30000 руб.

<sup>2)</sup> Напр., католики г. Пружанъ заложили въ 1861 г. постройку большого костела, довели его до корнiza и, не будучи въ состояніи окончить, предложили постройку подъ православную церковь. Но М. Н. Муравьевъ отклонилъ это пожертвованіе, скрѣпленное общественнымъ приговоромъ, подъ предлогомъ, что „предполагается постройка новой церкви“, зданіе-же рекомендовалъ обратить на школу или благотворительное заведеніе. То же онъ отвѣчалъ Ломженскимъ евреямъ, приславшимъ деньги на постройку Михайловской часовни. (А. В. Г. Г. 1864 г. № 1289, Руская Старина 1898 № 12).

подъ школы или богоугодныя заведенія. Желая наполнить церковно-строительныя средства и вмѣстѣ дать урокъ уваженія къ русскому закону, Муравьевъ въ ноябрѣ 1864 г. сдѣлалъ циркулярное предписаніе начальникамъ губерній, чтобы собраны были точныя свѣдѣнія, какъ помѣщиками были исполнены указъ 1852 года, обязывавшій ихъ выстроить православныя церкви для своихъ крестьянъ. Разслѣдованія обнаружили, что многіе помѣщики нѣсколько разъ собирали съ своихъ крѣпостныхъ деньги на постройку церквей, но ихъ не строили, а деньги шли на мятежъ <sup>1)</sup>. Въ большинствѣ имѣній однако церкви оказались выстроенными, а съ тѣхъ владѣльцевъ, которые этого не сдѣлали, начальникъ края предписалъ взыскать недоимки, но не успѣлъ это привести въ исполненіе <sup>2)</sup>. При этой провѣркѣ обращено было вниманіе на тѣ церкви, которыя были выстроены помѣщиками не по принятому и утвержденному плану, а съ архитектурой костельной. Такія церкви, по распоряженію начальника края, подлежали передѣлкѣ <sup>3)</sup>.

Благодаря отпущеннымъ средствамъ и энергіи Муравьева, церковно-строительное дѣло подвигалось очень быстро. По свѣдѣтельству современника, архитекторы Рязановъ и Чагинъ не успѣвали разсматривать проѣктовъ, присылаемыхъ изъ уѣздовъ <sup>4)</sup>; тогда для ускоренія дѣла было выписано изъ Мин. государств. имуществъ и отпечатано 1920 экз. проѣктовъ для образца (между ними были опыты постройки желѣзныхъ церквей). Стремясь къ насажденію въ краѣ истоваго православія во всѣхъ его проявленіяхъ, Муравьевъ требовалъ, чтобы вновь строящіяся церкви были похожи на великорусскія не только по внѣшности, но и по внутреннему устройству, напр., „чтобы иконы въ иконостасахъ въ отношеніи характера живописи и фона сохраняли тѣ условія, какія приняты древне церковнымъ обычаемъ православныхъ храмовъ“ <sup>5)</sup>. Съ тою-же цѣлью, по

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1539.

<sup>2)</sup> Тамъ-же 1864 1449 № 1564; 1863 г. № 835.

<sup>3)</sup> Тамъ-же 1864 № 1539.

<sup>4)</sup> Масоловъ. Виленскіе очерки.

<sup>5)</sup> А. В. Г. Г. 1863 г. № 835. 1864 г. №№ 1552, 1539, (желѣзная ц. въ Беницѣ Ошмян. у.).

соглашенію съ Митрополитомъ, послѣднимъ было предписано, чтобы „всѣ изображенія (статуи, картины, кресты католическіе), которые по своему характеру несомнѣнно принадлежать римской церкви, были уничтожены негласнымъ образомъ на мѣстѣ самими священниками подъ наблюденіемъ благочинныхъ“ <sup>1)</sup>), чтобы иконостасы были построены въ два и три яруса, а сами стѣны церковей выкрашены въ свѣтлый фонъ, такъ какъ „замѣчено, что крестьяне предпочтительно любятъ молиться въ красивомъ храмѣ“ <sup>2)</sup>).

Для итога церковно-строительной дѣятельности М. Н. Муравьева за время его управленія с.-западнымъ краемъ мы просмотрѣли всѣ относящіяся къ этому дѣлу бумаги виленскаго генераль-губернаторства, губернскихъ ц.-строительныхъ комитетовъ, а также разныя извѣстія мѣстныхъ органовъ періодической печати и у насъ получилось, что по распоряженію, денежной помощи и какому либо дѣятельному участию начальника края было во 1-хъ выстроено 98 церковей вновь; во 2-хъ, возобновлено, отремонтировано церковей и относящихся къ церквамъ строеній 126; въ 3-хъ, передѣлано изъ костеловъ 16 церковей; въ 4-хъ, передѣлано изъ каплицъ 3 церкви; въ 5-хъ, православныхъ часовень воздвинуто 63. Между послѣдними были такія, которыя по цѣнности превосходили церкви, напр., виленская Георгіевская часовня въ память павшихъ во время мятежа русскихъ воиновъ стоила до 25 т. руб., нѣсколько менѣе Михайловская часовня и Александрo-Невская на виленскомъ кладбищѣ и т. п. <sup>3)</sup>).

Хотя такимъ успѣхомъ церковно-строительное дѣло с.-западнаго края обязано прежде всего начальнику края, его ревности къ православію и энергіи при выполненіи своей административной программы, съ которой тѣсно связывалось и церковное строительство, однако размѣры и быстрота этого дѣла обуславливалась сочувствіемъ всей Россіи, участіемъ русскаго

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1865 г. № 1578.

<sup>2)</sup> Тамъ-же. 1864 г. № 1535.

<sup>3)</sup> Перечисленіе въ статьѣ всѣхъ этихъ церковныхъ построекъ заняло-бы много мѣста, но въ видахъ важности этого списка для церковной исторіи и статистики с.-западнаго края необходима особая статья съ нѣкоторыми оу-щественными здѣсь подробностями.



общества, духовенства и народа. Почти ни одинъ планъ, ни одно важное дѣло не обходилось безъ предварительныхъ сношеній съ епархіальной властью и ближайшимъ образомъ съ Митрополитомъ Іосифомъ. При солидарности взглядовъ духовной и гражданской власти онѣ почти всегда приходили къ единодушному рѣшенію, при чемъ Митрополиту приходилось соглашаться съ Муравьевымъ. Но были и разнорѣчія. Напр., въ 1864 г. кто-то внушилъ Муравьеву мысль, что хорошо было-бы вмѣсто придорожныхъ крестовъ построить часовни и тѣмъ вытѣснить кресты и каплицы. Когда онъ этотъ проектъ сообщилъ Митрополиту, тотъ не согласился на томъ основаніи, что теперь и такъ требуется много строительныхъ матеріаловъ и новыя постройки потребуютъ большихъ расходовъ, которые лучше употребить на построеніе малыхъ приписныхъ церквей по деревнямъ <sup>1)</sup>. Что касается простого народа, то постройка и возобновленіе церквей шли при самомъ дѣятельномъ его участіи, выражавшемся въ посильныхъ пожертвованіяхъ, но еще больше въ подвозкѣ строительныхъ матеріаловъ, въ подготовкѣ ихъ и кладкѣ. Благодаря объединительной дѣятельности церковныхъ совѣтовъ созданіе или возобновленіе сельской церкви являлось дѣломъ народнымъ при участіи всѣхъ членовъ приходской общины, тѣмъ болѣе что много церквей было деревянныхъ и для нихъ лѣснаго матеріала, который безвозмездно отпускался изъ казенныхъ лѣсныхъ дачъ, было достаточно и населеніе привыкло обращаться съ нимъ. Часовни-же въ большинствѣ были выстроены самими крестьянами и по ихъ почину. Изъ нихъ мы насчитали до десяти „михайловскихъ“, выстроенныхъ крестьянами въ память главнаго усмирителя мятежа и устроителя ихъ быта.

При всемъ успѣхѣ церковно-строительнаго дѣла при М. Н. Муравьевѣ нельзя не отмѣтить и его отрицательно стороны. Спѣшность и количество церковныхъ построекъ не давали возможности производить ихъ всѣ хозяйственнымъ образомъ или отдавать православнымъ подрядчикамъ, приходилось приглашать католиковъ и евреевъ, производившихъ постройки очень недобросовѣстно и изъ дурного матеріала. Конечно, это не-

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1421.

возможно было въ мѣстностяхъ ближайшихъ къ начальнику края, напр. въ Вильнѣ, гдѣ Муравьевъ самъ объѣзжалъ постройки и слѣдилъ за ихъ выполненіемъ, но въ захолустьяхъ это было легче, почему нѣкоторыя церкви пришлось уже ремонтировать при преемникѣ Муравьева, П. К. Кауфманѣ <sup>1)</sup>.

## Х.

Заботы М. Н. Муравьева о православныхъ храмахъ не ограничивались ихъ строеніемъ и постановкою иконостасовъ, они очень нуждались въ образахъ, церковной утвари и облаченіяхъ. По донесеніямъ чиновниковъ бѣдность церквей въ этомъ отношеніи была поразительная: даже въ городскихъ церквахъ не было дарохранительницъ, плащаницъ, напрестольныя евангелія и священные сосуды были ветхи и изъ дешеваго матеріала <sup>2)</sup>. Обращаясь къ членамъ Царствующаго Дома, къ своимъ знакомымъ и извѣстнымъ московскимъ благотворителямъ, М. Н. Муравьевъ въ непродолжительное время своего управленія успѣлъ снабдить почти всѣ церкви край утварью и облаченіями. Какъ видно изъ послѣдняго отчета бывшаго начальника с.—з. края, при его содѣйствіи въ православныя церкви поступило однихъ облаченій 2646, иконъ 641, подсвѣчниковъ 908, евангелій 342 и проч. <sup>3)</sup>. Нѣтъ нужды въ подробномъ перечисленіи всѣхъ этихъ предметовъ, скажемъ кратко: едва-ли найдется въ с.—з. краѣ хоть одна церковь, въ которой-бы ничего не напоминало имени Муравьева и не связывалось тѣсно или отдаленно съ его церковно-благотворительной дѣятельностью. Между прочимъ для снабженія православныхъ храмовъ и на будущее время хорошими иконами, въ Вильнѣ въ 1864 г. была устроена выставка церковныхъ вещей московской работы, и тогдаже положено начало школы иконописи и позолоты <sup>4)</sup>.

Кромѣ благолѣпія церквей для привлеченія туда православнаго населенія, необходимо было и благолѣпное богослуженіе,

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1865 г. № 1522.

<sup>2)</sup> Тамъ-же 1864 г. № 1326.

<sup>3)</sup> Музей гр. М. Н. Муравьева. Р. От. Отчетъ 1865 г.

<sup>4)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1551. Литовскія Еп. Вѣд. 1865 № 5.

иначе костель съ своимъ органомъ могъ опять притянуть къ себѣ „храмящихъ на обѣ ноги“. Но въ краѣ при начинающей только возрождаться церковно-православной жизни не было достаточнаго количества пѣвчихъ, не было даже и хорошихъ псаломщиковъ. Посланные на ревизію края чиновники съ горечью сообщали, что въ Витебской губерніи много малограмотныхъ и даже безграмотныхъ дьячковъ, православные не видятъ настоящаго православнаго благолѣпнаго богослуженія, почему предпочитаютъ костель. Такимъ образомъ являлась необходимость въ замѣнѣ существующаго штата псаломщиковъ—новымъ, пополнивъ его изъ другихъ епархій, о чемъ начальникъ края писалъ архіепископу Витебскому и онъ отвѣчалъ полною своею готовностью и тогда-же распорядился, чтобы безграмотные дьячки были замѣнены на время вольнонаемными, болѣе опытными въ церковной службѣ изъ православныхъ крестьянъ <sup>1)</sup>.

Для полноты изложенія заботъ М. Н. Муравьева о русской церкви въ с.-з. краѣ мы сообщимъ свѣдѣнія объ отношеніи его къ сухой вѣтви этой церкви—старообрядцамъ. Они ослѣпи въ с.-з. краѣ еще въ XVII в. и ко времени М. Н. Муравьева представляли собою особенную, чисто русскую группу, вполне сохранившую свою національную фیزیономію и тяготѣвшую къ Россіи. Это особенно должно сказать о непріемлющихъ священства старообрядцахъ Динабургскаго уѣзда, которые въ апрѣлѣ 1863 г. отбили оружіе и переловили мятежниковъ, намѣревавшихся во главѣ съ гр. Плятеромъ захватить Динабургъ. Принимая во вниманіе опасность, которая при недостаткѣ войскъ грозила крѣпости, а также громадныя послѣдствія для мятежниковъ въ случаѣ успѣха ихъ хорошо обдуманнаго плана, подвигъ старообрядцевъ былъ очень великъ и М. Н. Муравьевъ не могъ его забыть. Онъ всегда смотрѣлъ на старообрядцевъ, какъ на „единственное, вполне преданное правительству населеніе с.-з. края“, почему полагалъ, что „при настоящемъ положеніи края невозможно безъ особенныхъ неудобствъ примѣнять къ живущимъ здѣсь старообрядцамъ во всей строгости существующія о нихъ правила.

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1865 г. № 1457.

Онъ расположенъ былъ сдѣлать имъ различныя льготы, могущія облегчить ихъ положеніе. Такъ, когда 26 апр. 1863 года комитетомъ министровъ было выработано новое положеніе о примѣненіи къ раскольникамъ с.-з. края правилъ, предоставлявшихъ волостнымъ правленіямъ (вмѣсто полиціи) освидѣтельствоваіе умершихъ раскольниковъ, Муравьевъ, внимая просьбамъ старообрядцевъ, считавшихъ прикосновеніе католиковъ къ тѣламъ своихъ родныхъ оскорбленіемъ и даже святотатствомъ, предписалъ: „вовсе не производить освидѣтельствovanja тѣлъ умершихъ старообрядцевъ, за исключеніемъ тѣхъ только случаевъ, въ которыхъ подобное освидѣтельствовање требуется уставомъ судебной медицины для всѣхъ другихъ обывателей“<sup>1)</sup>. Въ 1864 г. мы находимъ его разрѣшеніе починки раскольнической часовни въ дер. Перелазяхъ, подъ условіемъ произвести ее „безъ огласки“. Несомнѣнно, что эти льготы простерлись бы дальше, но дѣло испортили сами раскольники. Расчитывая на стѣснительныя обстоятельства и милость къ нимъ начальника края, они начали безъ установленнаго дозволенія строить молитвенные дома, дозволяли открытыя сопротивленія властямъ при ихъ запечатованіи, въ одномъ городѣ было на площади совершено публичное раскольническое богослуженіе, словомъ, начали явно обнаруживать свойственный имъ фанатизмъ и прозелитизмъ. Въ іюлѣ 1863 г. Преосвященный Витебскій доносилъ Оберъ-Прокурору, что совращенія православныхъ въ расколъ начали проявляться очень часто. Это заставило перемѣнить отношеніе къ нимъ и начальника края, примѣняя къ старообрядцамъ существующія законоположенія во всей строгости: повсюду строго запрещено было построеніе и возобновленіе молитвенныхъ домовъ, запрещено „всякое публичное оказательство раскола“ и наконецъ, предписано „принять рѣшительныя мѣры къ недопущенію совращеній православныхъ въ расколъ, что возложить на непосредственную обязанность уѣздныхъ полицейскихъ управленій“. Изъ мѣръ, располагающихъ раскольниковъ къ сліянію съ пра-

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 248. По поводу этой льготы у Муравьева съ министромъ вн. дѣлъ (постояннымъ его врагомъ) была дѣлая полемика, но Муравьевъ настоялъ на своемъ.

вославленнымъ населеніемъ, Муравьевъ считалъ наиболѣе приложимою устройство среди нихъ школъ. Такъ при всемъ расположеніи къ старообрядцамъ, при искреннемъ желаніи облегчить ихъ религіозное стѣсненіе Муравьевъ не смогъ этого сдѣлать. Больше для нихъ сдѣлалъ онъ при рѣшеніи крестьянскаго вопроса, но объ этомъ мы скажемъ въ другомъ мѣстѣ.

Таковы положительныя мѣры, принятыя гр. М. Н. Муравьевымъ для возвышенія православія и православной Церкви въ с.-з. краѣ. Переходимъ къ ихъ обсужденію.

## XI.

Размѣры нашей статьи не позволяютъ намъ подробнѣе остановиться на характеристикѣ Муравьевской эпохи, лучше всего уясняющей, насколько принятыя Муравьевымъ мѣры по отношенію къ православной Церкви с.-з. края, соотвѣтствовали потребностямъ мѣста и времени. По поводу ихъ было высказано и продолжаетъ высказываться много обвиненій на бывшаго начальника с.-з. края. Такъ, его обвиняютъ въ релігіозныхъ репрессаліяхъ, въ перемѣнѣ оборонительной политики православной Церкви на наступательную съ смѣшеніемъ Божьяго съ Кесаревымъ и съ миссіонерствомъ чиновниковъ. О несправедливости перваго обвиненія и о вѣротерпимости М. Н. Муравьева мы уже отчасти говорили; что-же касается измѣненія церковной политики, то она до него дѣйствительно въ с.-з. краѣ была только оборонительная, какою остается, впрочемъ, и доселѣ. У насъ принято думать и говорить, что Православная Церковь по своему „духу чужда прозелитизма и наступательнаго движенія впередъ“. Конечно это говорится въ томъ смыслѣ, что она не ищетъ завоеваній ради распространенія своей власти по сравненію съ властолюбивыми стремленіями римской церкви, но этимъ вовсе не одобряется отсутствіе ревности православныхъ пастырей въ благовѣстію Слова Божія, къ чему ихъ призываетъ и евангельское и апостольское ученіе. Если только оборонять свое status quo, то совершенно надо отказаться отъ миссіонерскаго дѣла. Затѣмъ по существующимъ понятіямъ объ оборонѣ, она присуща только слабѣйшему и защищаться—значить отступать. Такъ и было съ западно-

русской Церкви до Муравьева: она только защищалась и при томъ такъ слабѣ, что предъ мятежемъ 1863 г. само общество, предчувствуя опасность, стремится основать „религіозно-политическое западно-русское братство“<sup>1)</sup>, какъ это дѣлалось въ періодъ самой обостренной религіозной борьбы (XVI—XVII в.в.). Начальство края, принадлежало къ той-же церкви, но не только не предпринимало запретительныхъ мѣръ противъ натиска всѣхъ слоевъ католическаго общества, но не слѣдило за исполненіемъ существующихъ ограничительныхъ законоположеній: оно не знало прошлаго края, не понимало религіознаго состоянія русскаго населенія и только боялось народнаго возмущенія. Въ 1839 году по поводу возсоединенія униатовъ кн. Долгорукій (начальникъ с.-з. края) писалъ Преосвященному Антонію Зубкѣ: „не надо-ли прислать войска“? Тотъ отвѣтилъ, что „не надо и тысяцкаго“<sup>2)</sup> и, дѣйствительно, событіе прошло мирно, какъ и вѣдѣнныи закрытіе Муравьевымъ и Кауфманомъ р.-к. костеловъ. Оставленное гражданской властью, парализованное условіями своего быта и стѣсненное правительствомъ въ своемъ духовномъ вліяніи настолько, что не располагало даже свободой проповѣди, какъ ксендзы, з.-русское духовенство по необходимости и должно было отступить передъ натискомъ сплоченныхъ силъ латинства и при первомъ проявленіи вниманія къ себѣ со стороны гражданской власти, какъ мы видѣли, ищетъ само у нея защиты и охраны<sup>3)</sup>. Муравьевъ рядомъ мудрыхъ запретительныхъ мѣръ оградилъ православное населеніе отъ дѣйствій латино-польской пропаганды и значительно парализовалъ силу и вліяніе самихъ пропагандистовъ. Въ этомъ случаѣ, какъ мы видѣли, онъ не нарушилъ свободы вѣроисповѣданія, не вторгся въ церковную область, такъ какъ ограждалъ государственную религію въ нормѣ существующихъ законоположеній, слѣдовательно, дѣйствовалъ какъ администраторъ на почвѣ гражданскихъ опредѣленій, не касаясь каноническихъ. Затѣмъ, когда среди на-

1) А. В. Г. Г. 1864 г. № 212.

2) Изъ бумагъ Арх. Антонія Зубко. Мюн. Еп. Вѣд. 1900 г. № 7.

3) Напримѣръ, въ вопросахъ о совращеніяхъ, о смѣшанныхъ бракахъ, о запрещеніи посѣщать костелы православными.

рода началось движеніе въ пользу православія, Муравьевъ пошелъ ему на встрѣчу и его сочувствіе усилило это новое движеніе. Но послѣднее собственно даже нельзя назвать наступательнымъ, потому что происходило не завоеваніе, а возвращеніе „отторженныхъ“. Еще менѣе виновны въ этомъ движеніи репрессивныя мѣры, якобы употребленныя начальникомъ края. Ни официальная, ни секретная его переписка не говорятъ о нихъ; напротивъ, какъ мы видѣли, репрессалии запрещались и преслѣдовались по закону. Муравьевъ даже отказался отъ всѣхъ компромиссовъ по отношенію къ обращающимся и не принялъ предложенную мѣстными маститыми іерархами миссіонерскую программу, включавшую, кромѣ духовныхъ мѣръ, матеріальныя выгоды для обращающихся <sup>1)</sup>. Приняты были лишь тѣ-же мѣры внѣшняго огражденія православной церкви, запрещеніе противодѣйствій возвращающимся въ православіе.

Переходимъ къ кульминаціонному пункту обвиненій противъ Муравьева о допущеніи имъ „миссіонерства чиновниковъ“, приведшему къ политикѣ смѣшенія Божьяго съ Кесаревымъ. Если разумѣть подъ нимъ содѣйствія гражданской власти возвращенію въ православіе окатоличенныхъ русскихъ, то для этого болѣе всего поработали священники, получившіе особыя инструкціи отъ своихъ епархіальныхъ архіереевъ. Напр., Архіепископъ Полоцкій предписывалъ своему духовенству, чтобы оно въ своихъ проповѣдяхъ внушало народу, что они по языку и происхожденію коренные русскіе, что ихъ предки издревле были православными и призывать отпадшихъ къ возвращенію, а также, чтобы оно (духовенство) неумоимо направляло особенныя настойчивыя свои усилія и изобрѣтало всѣ средства къ успѣшному возрожденію, расширенію и укрѣпленію въ народѣ русскаго элемента въ полномъ этомъ слова

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1795 и 1461. Записки Архіеп. Антонія Зубка (цитованныи выше) и Арх. Михаила Голубовича „о религіозно-политическомъ обществѣ для распространенія православія“. Цѣль послѣдняго, по запискѣ, состояла въ томъ, чтобы „открыто проповѣдывать преимущества православія предъ латинствомъ и распространять уваженіе къ русской религіи, какъ опорѣ величія и единства Россіи.“

смыслѣ <sup>1)</sup>. Слѣдую такой инструкціи епархіальной власти, священники дѣйствуютъ или на отдѣльныхъ иновѣрныхъ лицъ своего прихода, или, видя расположеніе къ возвращенію прихожанъ сосѣдняго костела, дѣйствуетъ на нихъ согласно инструкціи, и въ результатѣ получается массовое возвращеніе <sup>2)</sup>. Такихъ дѣлъ въ архивахъ мы находимъ нѣсколько, безъ упоминанія о миссіонерствѣ чиновниковъ. Затѣмъ, изъ тѣхъ-же документовъ видимъ, что по мѣстамъ миссіонерами являлись учителя народныхъ школъ. Они, дѣйствуя на народъ въ такомъ-же духѣ, какъ и священники, путемъ школьнаго обученія и распространенія въ народѣ книгъ иногда достигали успѣха даже въ Ковенской губерніи <sup>3)</sup>. Наконецъ, миссіонерами является само русское общество: проектируются миссіонерскія братства въ Вильнѣ, Минскѣ, Ковнѣ и „серединное“ братство въ Москвѣ; сохранилось много письменныхъ предложеній Муравьеву отъ разныхъ свѣтскихъ лицъ, желавшихъ потрудиться на пользу „противодѣйствія польщизнѣ и латинству“. Можно сказать, что тогда вся патріотическая Россія рвалась на миссіонерскій подвигъ въ западный край. Нѣкоторые изъ свѣтскихъ лицъ являлись туда съ рекомендаціями отъ такихъ лицъ, какъ Преосвященный Филаретъ <sup>4)</sup>. Неужели было благо-разумно запрещать этимъ лицамъ продавать по селамъ книжки, православныя иконки и своимъ словомъ и жизнью располагать къ принятію православія? На западѣ сотни свѣтскихъ лицъ посвящаютъ себя на миссіонерскій подвигъ и покрой платья не мѣшаетъ имъ съ успѣхомъ служить дѣлу просвѣщенія сѣдящихъ во тьмѣ и сѣни смертной. Что касается чиновниковъ, то мы положительно не находимъ никакихъ документальныхъ указаній на ихъ религіозную миссію и уполномочія прилагать старанія къ обращенію въ православіе католиковъ. Имѣются лишь предписанія имъ о мѣрахъ противодѣйствія

<sup>1)</sup> А. В. Г. Г. 1864 г. № 1616. Тамъ-же подобная инструкція Арх. Минскаго Михаила Голубовича.

<sup>2)</sup> Тамъ-же №№ 1507, 1511 и др.

<sup>3)</sup> Тамъ-же 1865 г. № 1459.

<sup>4)</sup> Тамъ-же 1864 г. № 1719. Таковъ напр. поручикъ Высоцкій, явившійся къ начальнику края съ рекомендаціями пр. Филарета черн. и Михаила Минскаго. Онъ получилъ разрѣшеніе на продажу православныхъ книжекъ и иконъ.



л.-п. пропагандѣ, о всестороннемъ обозрѣніи края, куда входили и бросающіяся въ глаза нестроенія православной церковной жизни. Такого рода распоряженія также не были вторженіемъ гражданской власти въ чуждую ей область. Мы уже говорили, что латинство приводило за собой полонизмъ, понемногу проникавшій, какъ неувидимая, сырая мгла во всѣ поры народной жизни с.-з. края. Разогнать эту мглу могли лишь свѣтлыя лучи православія, какъ орудія также духовнаго, поэтому необходимо было укрѣпить и расширить его, чѣмъ могъ быть положенъ конецъ ополяченія края и начало прочнаго сліянія его съ Россіей. Такимъ образомъ, администраторъ съ своими заботами о церковной жизни края не превращался въ церковнаго дѣятеля, миссіонера, а, оставаясь государственнымъ мужемъ, творилъ дѣло Кесарево. Произвольнаго вторженія въ церковную область не потерпѣли-бы и ея іерархи, —люди, съ высокимъ понятіемъ объ историческомъ своемъ значеніи и чувствительныя къ престижу своей власти, почему начальники края не дѣлали ни одного распоряженія, касающагося церкви, безъ согласія и благословенія Митрополита Іосифа и другихъ іерарховъ, которымъ онъ предоставлялъ начало духовнаго воздѣйствія, и мы видѣли, что гражданская власть начинала дѣйствовать тамъ, гдѣ кончалось вліяніе духовенства и оставался поправный законъ. Судя по первоначальной секретной перепискѣ, инициатива почти всѣхъ улучшеній и измѣненій въ православной церкви с.-з. края въ періодъ управленія Муравьева принадлежала ему, хотя о нихъ узнаемъ въ распоряженіяхъ Митрополита Іосифа. Но инициатива и государственная программа начальника края по отношенію къ церковнымъ дѣламъ была такъ широка, что она не могла быть выполнена при помощи одного духовенства, да къ тому-же поставленнаго въ неблагопріятныя условія. Требовалось содѣйствіе русскаго общества, но его собственно и составляли чиновники, явившіеся по необходимости не только властью охранительною, но и исполнительною, хотя дѣятелями все таки не церковными, а государственными. Оправдывая эту дѣятельность чиновниковъ, И. С. Аксаковъ писалъ: „дѣятельность каждаго въ с.-з. краѣ должна быть двоякая: государ-

ственная и общественная (вмѣстѣ, по его понятію, и церковная). Противъ этого въ самомъ началѣ смѣло вооружилась газета „Вѣстѣ“, глумясь надъ миссіонерствомъ чиновниковъ въ западномъ краѣ и въ Царствѣ Польскомъ. Но именно такое-то миссіонерство и было нужно, потому что задача, подлежащая разрѣшенію, представляла характеръ сложный—политическій и общественный, да и потому, наконецъ, что сила общественная, въ правительственной опоры, у насъ еще очень слаба“<sup>1)</sup>.

Но какъ-же могли чиновники явиться властью исполнительною, не получая формальныхъ предписаній, хотя бы по вопросу о содѣйствіи возвращенію народа въ православіе? Въ данномъ случаѣ распоряженіе замѣняла общая программа дѣйствій, общій камертонъ управленія, который не задается извнѣ, не выражается въ опредѣленныхъ канцелярскихъ формахъ, но чувствуется и даетъ направленіе всей официальной и неофициальной дѣятельности. Камертонъ Муравьева хорошо понимали его сотрудники, но бывали между ними дѣятели съ дурнымъ слухомъ, или очень увлекающіеся (вродѣ писаря Тейха) и тогда въ общемъ концертѣ получался диссонансъ. „Но если отъ этихъ излишнихъ увлеченій и опрометчивыхъ ошибокъ получался вредъ, то, по мысли того-же нашего публициста, онъ былъ ничтоженъ въ сравненіи съ тѣмъ вредомъ, который происходитъ отъ отсутствія духа жизни, отъ замѣны его тою дешевою мудростью, тѣмъ безстрастіемъ, что никогда не увлекается, но никого и не увлекаетъ, не движется и не говоритъ“. Такова въ сущности и была церковная политика до Муравьева. Ему обыкновенно ставятъ въ вину, что при немъ обращенія въ православіе латинянъ были очень поспѣшны,

<sup>1)</sup> И. С. Аксаковъ. „Москва“ 1864 г. № 27. М. Н. Катковъ еще въ 1863 г. обращая вниманіе правительства на з.—русскую Церковь, писалъ: „неукоснительныя пособія (гражданской власти) требуются тамъ (въ с.-з. краѣ) во имя православной Церкви, во имя русской народности, во имя русскаго государства, наконецъ, во имя столькожъ милліоновъ бѣднаго, темнаго, загнаннаго люда, оставагося между костеломъ и церковію. Религіозная мысль и политическая мудрость, нравственное чувство и чувство народное, говорятъ тамъ за одно и соединяютъ въ этомъ направленіи всѣ общественныя интересы“. Такъ смотрѣли въ то время лучшіе русскіе патріоты и публицисты на участіе гражданской власти въ дѣлахъ з.—русской Церкви (изъ Московскихъ Вѣдомостей: Вѣст. з. Россіи 1863 г. № 6, стр. 63).

не были слѣдствіемъ внутренняго убѣжденія обращающихся, почему вслѣдъ за усилившимся массовымъ воссоединеніемъ при ближайшихъ преемникахъ Муравьева (К. П. Кауфманъ и гр. Барановъ), при Потаповѣ начались массовыя отпаденія. Въ свое время Преосвященный Макарій достаточно выяснилъ, что отпаденія эти произошли вслѣдствіе измѣненія Муравьевской политики и также были слѣдствіемъ не „внутренняго убѣжденія“, а явнаго небреженія администраціи къ дѣламъ вѣры и покровительства латино-польской партіи, распускавшей въ народѣ слухи, что правительствомъ само возвратитъ отобранные костелы и будетъ снова Польша. Гибкій религіозный индифферентизмъ бѣлорусса оказался очень чувствительнымъ къ камертону Потаповскаго управленія. Если мы не въ состояніи опредѣленно сказать, къ чему-бы привела политика Муравьева неукоснительно проведенная до нашихъ дней, то не трудно предвидѣть, къ чему привело-бы продолженіе до Муравьевской политики въ церковныхъ дѣлахъ. Мы прослѣдили статистику населенія с.-з. края съ 1858—1864 года и убѣдились, что  $\%$  роста католиковъ прогрессивно превосходитъ общій ростъ населенія, а что было-бы теперь?—объ этомъ не мѣшало-бы подумать обвинителямъ Муравьева. Если М. Н. Муравьевъ цѣлымъ рядомъ административныхъ мѣръ дѣйствительно вывелъ православную Церковь с.-западнаго края изъ ея приниженнаго инертнаго состоянія и далъ ей средства, въ противовѣсъ прогрессивному росту католицизма, укрѣпляться и возрастать,—то въ этомъ его не вина, а величайшая заслуга и государственный подвигъ.

*А. Милошидовъ.*

*1864-1865 and 1866-1867*

---

## ЗНАЧЕНІЕ СОВѢСТИ

### ВЪ РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВѢКА.

(Окончаніе \*).

#### IV.

Мы указали уже данныя для уясненія понятія о совѣсти, о ея дѣятельности и о законахъ этой дѣятельности; теперь отъ изображеній существа нравственнаго закона перейдемъ въ ту сокровенную область, гдѣ хранится этотъ законъ и гдѣ онъ постепенно раскрывается при содѣйствіи естественныхъ силъ человѣка и при помощи божественной. Намъ нужно глубже проникнуть во внутренній міръ души человѣческой. Что же видимъ мы тамъ во святилищѣ души человѣка? Человѣкъ есть существо особое, исключительное. Среди окружающей его природы, подчиненной законамъ необходимости, среди міра явленій, хотя и цѣлесообразныхъ, но механическихъ и потому, мертвенно холодныхъ, человѣкъ одинъ носитъ въ себѣ постоянное чудо, по которому онъ живетъ, какъ бы наперекоръ законамъ механической природы. Свое духовное я, все разнообразіе его содержанія, человѣкъ раскрываетъ въ особый міръ явленій и фактовъ, которые составляютъ иной, высшій порядокъ бытія. Сюда относятся представленія и понятія разума, движенія чувства и усилія воли къ проявленію во внѣ внутреннихъ состояній. Надъ всѣмъ же этимъ царитъ особенный свѣтъ, свѣтъ сознанія. Въ этомъ таинственномъ свѣтѣ человѣкъ видитъ все, что творится внутри его—свои мысли, чув-

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 16.

ствованія и движенія воли, замѣчаетъ ихъ, сравниваетъ ихъ, взвѣшиваетъ и приписываетъ все это себѣ самому, какъ отдѣльной, индивидуальной личности.

Здѣсь то и получаетъ начало нравственный законъ, здѣсь то имѣетъ свое сѣдалище и совѣсть. Чтобы какое либо движеніе человѣческаго духа: мысль, намѣреніе, желаніе получили нравственное достоинство, чтобы могъ совершиться поступокъ, имѣющій нравственный характеръ, нужно, во-первыхъ, знаніе требованій нравственнаго закона, по отношенію къ предполагаемому поступку, мысли или намѣренію, нужно предполагаемый поступокъ, мысль и намѣреніе подвести подъ точку зрѣнія нравственнаго закона; нужно во-вторыхъ, чтобы наша свободная воля, въ силу ей только присущихъ мотивовъ, склонилась къ осуществленію предполагаемаго дѣянія, или по крайней мѣрѣ, признала его подлежащимъ исполненію. Та дѣятельность духа, когда онъ свои мысли, намѣренія и желанія ставитъ передъ судомъ требованія нравственнаго закона и сознаетъ ихъ или согласными съ нимъ, или несогласными, и когда воля по чувству долга признаетъ ихъ подлежащими исполненію и приведенію въ дѣйствіе, или не признаетъ такими, это и есть совѣсть, устанавливающая законъ дѣятельности. Процессъ сравненія иногда можетъ длиться только одинъ моментъ. Это бываетъ въ томъ случаѣ, когда соотвѣтствіе, или несоотвѣтствіе намѣренія или мысли съ нормою слишкомъ очевидны, но онъ значительно замедляется, когда нравственныя отношенія запутаны, когда мысли недостаточно ясны, или когда находится на лицѣ нѣкоторое столкновеніе обязанностей. Но это есть только одна сторона дѣятельности совѣсти, та сторона ея, по которой совѣсти приписывается законодательная дѣятельность. Далѣе слѣдуетъ другая болѣе таинственная сторона дѣятельности совѣсти. Когда оцѣнка намѣренія или мысли съ точки зрѣнія нравственнаго закона произведена, когда воля привела извѣстное намѣреніе къ осуществленію, или только подвинулась къ осуществленію, тогда мгновенно возникаетъ въ душѣ нашей или отрадное чувство удовольствія, или гнетущее чувство недовольства совершеннымъ поступкомъ.

Первый голосъ одобряетъ насъ, а второй порицаетъ. Откуда же этотъ голосъ? Онъ идетъ изъ нѣдръ нашей души, отсюда, куда еще не могъ проникнуть лучъ сзнанія, но гдѣ однако же заложено основаніе всей нашей сознательной жизни. Въ этомъ голосѣ доводится до нашего свѣдѣнія судъ не разума только, въ эту минуту его дѣятельности, и въ этомъ, опредѣленномъ кругозорѣ, но и всей нашей души, со всѣмъ складомъ ея, настроеніями ея, составляющими ея индивидуальность, или черты образа и подобія Божія въ ней.

Такое именно понятіе о совѣсти даетъ намъ и Слово Божіе. Совѣсть изображается здѣсь ничѣмъ инымъ, какъ сознаніемъ того, что совершается съ сердцемъ и въ мысляхъ человека по поводу того или другаго его дѣла или намѣренія, и что согласно, или несогласно и съ нравственнымъ закономъ. Въ классическомъ изрѣченіи свят. апостола Павла о совѣсти мы читаемъ. Когда язычники, неимѣющіе закона, по природѣ законное дѣлаютъ, то, не имѣя закона, они сами себѣ законъ. Они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ: о чемъ свидѣлствуетъ совѣсть ихъ, и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую (Рим. II, 14. 15).

Отсюда становится понятною та особенностъ совѣсти, которая присуща ей при всѣхъ ея состояніяхъ. Именно: при всѣхъ различіяхъ въ воззрѣніи на законъ, при всякомъ уровнѣ нравственности, при всѣхъ различіяхъ религіозныхъ мнѣній, всѣ имѣютъ сознаніе невидимаго авторитета, отъ требованій котораго они не смѣютъ уклониться. Въ этомъ объективная истина и сила совѣсти. Это свѣтъ, сіяющій во тьмѣ. Гдѣ онъ померкнетъ, какъ сознаніе, тамъ онъ свѣтитъ, какъ побужденіе, идущее свыше. Въ совѣсти такимъ образомъ человекъ становится какъ бы предъ престоломъ страшнаго судіи. Здѣсь ищетъ убѣжища невинно гонимый человекъ, когда онъ обращается къ непогрѣшному авторитету. Здѣсь грѣшникъ оказывается поставленнымъ предъ судилище, гдѣ преступленіе, совершенное много лѣтъ назадъ, возстаетъ передъ нимъ какъ будто-бы оно было совершено только вчера, потому что достоинство нашихъ дѣйствій выше потока времени.

## V.

Если бы не было грѣха, если бы всѣ силы нашего духа были развиты гармонично, еслибы чувственность не брала перевѣса надъ требованіями духа, совѣсть наша была бы спокойнымъ сознаніемъ того, что наша жизнь есть поступательная жизнь въ Богѣ, въ которой требованія закона и исполненіе закона ритмически слѣдуютъ другъ за другомъ. Тогда бы, конечно, не возникало и вопроса о свободѣ, или не свободѣ совѣсти. Къ сожалѣнію дѣйствительность указываетъ намъ на несовершенство нашей природы вообще, а равно и на несовершенство самой совѣсти, какъ безусловно вѣрнаго критерія нравственности. Вслѣдствіе грѣха и паденія, гармонія между силами человѣческаго духа нарушена и сіяніе совѣсти часто омрачается. Совѣсть, съ своей человѣческой стороны, можетъ заблуждаться, можетъ притупляться, нуждается въ изощреніи, можетъ задремать и нуждается въ пробужденіи, можетъ съузиться, такъ что значительная область жизни выйдетъ изъ предѣловъ ея вѣдѣнія. Само Слово Божіе, называя совѣсть человѣческую благою или доброю <sup>1)</sup>, прекрасною <sup>2)</sup>, чистою <sup>3)</sup>, непорочною <sup>4)</sup>, иногда же называетъ ее и порочною, худою <sup>5)</sup>, скверненною <sup>6)</sup>, сожженною <sup>7)</sup>. Но какъ понять возможность заблужденія совѣсти?

Для рѣшенія этого вопроса мы должны обратить вниманіе на тѣ психическія условія, отъ которыхъ зависитъ дѣятельность совѣсти. Мы видѣли уже, что совѣсть находитъ свою опору во всѣхъ важнѣйшихъ силахъ души: въ умѣ, волѣ и чувствѣ. Слѣдовательно, отъ состоянія этихъ силъ зависятъ, какъ совершенство совѣсти, такъ и ея недостатки. Для совершенства дѣйствія совѣсти, нужно ясное пониманіе закона нравственнаго во всей его полнотѣ. Чѣмъ совершеннѣе пони-

<sup>1)</sup> Дѣян. 23, 1; I Петр. 3, 16—23; Тим. 1, 5—19.

<sup>2)</sup> Евр. 13, 18.

<sup>3)</sup> I Тим. 3, 9; 2 Тим. 1, 3.

<sup>4)</sup> Дѣян. 24, 16.

<sup>5)</sup> Евр. 10, 22.

<sup>6)</sup> Тим. 1, 15; I Кор. 8, 7

<sup>7)</sup> I Тим. 4, 2.

маніе закона, тѣмъ правдивѣе и судъ о поступкѣ. Безъ разума совѣсть слѣпа, безъ совѣсти разумъ холоденъ и блѣденъ. А какъ безконечно разнообразна мѣра человѣческаго разумѣнія! Нужно ли это доказывать?... Вторымъ условіемъ дѣйствія совѣсти является согласіе воли на извѣстный поступокъ. А кто не знаетъ, что въ человѣческой волѣ живетъ какое то нерасположеніе подчиняться требованіямъ совѣсти. *Еже хотѣти прилежитъ ми, а еже содѣяти доброе, не обрѣтаю.* Третьимъ условіемъ дѣятельности совѣсти служить чувство одобренія, или порицанія. Но какъ часто эти чувства могутъ ослабляться въ насъ другими, одновременно живущими въ душѣ чувствованіями, радостными или печальными, потому что содержаніе человѣческаго сознанія весьма разнообразно, и ни одно изъ состояній его не существуетъ изолированно, въ своей естественной чистотѣ. И какъ много сила этихъ чувствованій зависитъ отъ уровня развитія всего нравственнаго сознанія человѣка? Удовлетворенная совѣсть наполнила блаженствомъ души христіанскихъ мучениковъ, давала имъ возможность съ вдохновенными взорами и хвалебными гимнами переносить страшныя пытки и леденящіе кровь ужасы варварскихъ казней. Къ этому были способны и слабыя женщины, и юноши.

Но всегда ли и во всякое ли время можетъ снова найти такое множество людей, въ которыхъ такъ бы былъ силенъ голосъ совѣсти? Отсюда видно, что для пониманія различія въ состояніи совѣсти нужно имѣть въ виду и то различіе духовныхъ силъ человѣка, которое обуславливается отношеніемъ человѣка къ Богу, къ таинству искупленія. Человѣкъ невѣрующій, непріемлющій таинства искупленія и не получающій питанія своихъ силъ отъ сокровищницы благодати Церкви Христовой, не можетъ имѣть въ себѣ и чистой совѣсти. Только одинъ христіанинъ, какъ членъ благодатнаго царства Христова, можетъ имѣть ясное вѣдѣніе. Только христіанинъ, какъ послушный сынъ Церкви, руководимый ею и укрѣпляемый ея таинствами, можетъ имѣть волю, стремящуюся къ святости. Итакъ вслѣдствіе указанныхъ нами причинъ, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда отдѣльное лицо, или цѣлая общественная группа уклоняются отъ единства церковнаго въ ученіи вѣры



и общенія тайнствъ, они подвергаются опасности впасть въ заблужденіе совѣсти.

Исторія церкви Христовой показываетъ, какъ часты заблужденія совѣсти членовъ ея, уклоняющихся отъ духовнаго единенія съ нею, отъ ея ученія и преданій.

Такимъ путемъ подверглось искаженію великое ученіе христіанское объ оправданіи вѣрою и сдѣлалось усыпляющимъ папиткомъ для совѣсти. Этимъ же путемъ великіе папы среднихъ вѣковъ, Григорій VII, Иннокентій III, эти могущественные и достойные удивленія характеры, борясь за царство Божіе, измѣняли его въ царство человѣческое. Конечно, они дѣйствовали по совѣсти, но только по совѣсти заблуждающей. Односторонне понятая христіанская любовь ко Христу, какъ основателю царства для облагороженія человѣка, съ устраненіемъ личныхъ отношеній къ Нему, единенія съ Нимъ, есть гуманизмъ или клерикализмъ. Любовь ко Христу, какъ Искупителю міра, безъ живого, дѣятельнаго участія въ тайнствѣ искупленія, есть піетизмъ. Многіе не понимаютъ той простой и ясной истины, что высшія требованія нравственности не отмѣняютъ низшихъ. Посему, по ученію нѣкоторыхъ христіанскихъ сектъ древнихъ и новыхъ, высшее правило безбрачія отмѣняетъ седьмую заповѣдь, какъ низшую, вслѣдствіе чего эти сектанты, отрицая бракъ, допускаютъ всѣ виды блуда. А нашъ расколъ съ своими сектами и равно и наши новѣйшія секты, возросшія на почвѣ раціонализма, развѣ не представляютъ типы людей, заблуждающихся въ своей совѣсти, благодаря отчужденію своему отъ единства Церкви?

## VI.

Итакъ, если возможны различныя степени совершенства совѣсти, если возможны ошибки совѣсти, то неужели справедливо съ точки зрѣнія высшей истины оставлять человѣка заблуждаться въ своей совѣсти, во имя ложнопонятаго слова свобода совѣсти? Неужели человѣкъ, членъ царства Божія на землѣ, повинувшись своей немощной совѣсти, долженъ идти вопреки высочайшимъ законамъ своей совѣсти? Словомъ, неужели желателенъ произволъ совѣсти? Это было бы преступленіемъ противъ самой совѣсти. Во имя сво-

боды совѣсти, во имя высшаго блага человѣка, необходимо нравственное воздѣйствіе на совѣсть. Мать любить свое дитя, но развѣ мыслима любящая мать, которая оставляла бы дитя свое на произволъ его, никѣмъ неруководимыхъ склонностей? Развѣ она не руководить имъ, какъ умѣетъ, и жалѣя его, развѣ не направляетъ его на путь лучшій и совершеннѣйшій? Такъ и у всякаго человѣка, какъ сына Царствія Божія, есть одна общая попечительная мать, совмѣщающая въ себѣ, и непреложный авторитетъ, и животворную силу любви и благодатныя средства обновленія—это святая Церковь Христова, которой самъ Онъ далъ власть учить всѣ народы. Итакъ, Церковь, имѣя преданный ей Богомъ залогъ истины, и есть тотъ авторитетъ, которому ввѣрено руководство совѣстью человѣчества. Пока не пришла еще полнота временъ, пока не завершился еще историческій процессъ развитія человѣка, не было и не будетъ такого человѣка, который могъ бы по совѣсти считать совершенно ненужнымъ всякое посредство религіозныхъ учрежденій, связывающихъ его съ тѣмъ дѣйствіемъ Божиимъ, которое уже осуществлено въ исторіи.

Это то и есть тотъ принципъ, который мы желали установить, принципъ, изъ котораго необходимо исходить при рѣшеніи всѣхъ вопросовъ о свободѣ совѣсти. Этимъ принципомъ нужно признать согласіе съ авторитетомъ Церкви въ дѣлахъ совѣсти. Этотъ авторитетъ, какъ воля Божія, святая и совершенная, выше личной индивидуальной свободы. Этотъ авторитетъ не столько требуетъ отъ насъ, сколько даетъ намъ. Онъ даетъ намъ истинное вѣдѣніе о Богѣ и о законѣ нашей дѣятельности. Самъ, основанный на высочайшемъ законѣ нравственной любви, онъ не только не подавляетъ нашей свободы, но развиваетъ ее. Связанный съ послушаніемъ, онъ, въ той же мѣрѣ, связанъ и съ сыновнею любовью, съ благоговѣніемъ и вѣрою. Общество, гдѣ не существуетъ религіи и Церкви, не имѣетъ авторитета, и все тамъ находится въ колебаніи. Если Христосъ имѣлъ право сказать: Я есть Путь и Истина и Жизнь (Іоан. 14, 6), то и апостолы имѣли также право говорить, что нѣтъ другого Имени подъ небомъ (,кромѣ Имени І. Христа), даннаго человѣкамъ, Которымъ надлежало бы намъ спастись (Дѣян.

4 гл. 12 ст.). И если Церковь есть провозвѣстница истины о Иисусѣ Христѣ, то она должна говорить Его авторитетомъ.

Въ своихъ сужденіяхъ объ особенностяхъ совѣсти мы не дѣлали различія между проявленіями совѣсти въ сферѣ чисто нравственной и въ сферѣ религіозной. Совѣсть въ человѣкѣ есть едина, существо ея неизмѣнно и законы дѣятельности ея вѣчно тождественны. Она имѣетъ значеніе такое же и въ дѣлѣ религіи, какъ и въ вопросахъ чисто нравственныхъ. Правда, нравственность и религія ни одно и то же, но они неразрывно связаны между собою. Религія и нравственность, говорить одинъ изъ нашихъ просвѣщенныхъ богослововъ <sup>1)</sup>, имѣетъ общій корень—одно и то же чувство, которое поколику сознание подъ его вліяніемъ обращено на дѣянія человѣка, есть нравственное, а поколику обращено на первоисточникъ самаго этого чувства, есть религіозное. Вѣра есть не только убѣжденіе въ томъ, что есть Богъ (Евр. XI, 6), и не только надежда на благодать Божію, но она по существу своему есть самоподчиненіе человѣческой воли Божественной волѣ, и потому въ ней отношеніе зависимости къ Богу есть глубочайшее отношеніе къ области свободы и совѣсти. Посему вѣра безъ дѣла есть бесплодная вѣра, и религіозность, изъ которой исключенъ нравственный факторъ, есть пассивность. Въ религіи находятъ послѣднее основаніе и глубочайшіе мотивы нравственности. Посему истинная нравственность возможна только въ христіанствѣ. Она стремится не къ своей праведности, а къ Божіей. Христіанинъ все дѣлаетъ во славу Божію. Христіанская нравственность, исходя отъ Бога, черезъ міръ приводитъ человѣка къ Богу. Посему имѣютъ глубокое значеніе слѣдующія слова Христіанскаго апологета: „въ истинны религіи, говоритъ Винс <sup>2)</sup>, нельзя вѣрить иначе, какъ по непосредственному свидѣтельству совѣсти, и всякое другое вѣрованіе въ истины этого порядка будетъ вѣрованіемъ пустымъ, мертвымъ“. Знаніе, авторитетъ, логика въ такихъ пред-

<sup>1)</sup> Православно-Христіанское ученіе о нравственности, стр. 92. І. Л. Янина. Москва 1887 г.

<sup>2)</sup> Vinet—Essae sur la manifestation des convictionis, Veligieusis. Paris, 1842 г.-р. 52.

метахъ не могутъ замѣнить совѣсти.—Есть еще и иная сторона установленнаго нами принципа. Человѣкъ есть не только членъ царства Божія, но и гражданинъ царства человѣческаго. Такъ какъ ни одинъ человѣкъ въ одиночку не можетъ достигнуть полноты возможныхъ совершенствъ; то отсюда возникаетъ необходимость для всякаго принимать дѣятельное участіе въ тѣхъ собирательныхъ организахъ, чрезъ которые Провидѣніе охраняетъ человѣчество отъ матеріальнаго распаденія и дѣлаетъ возможнымъ его дѣйствительное совершенство. Поэтому, какъ въ сферѣ гражданскихъ и общественныхъ отношеній, такъ и въ высочайшихъ вопросахъ нравственности и религіи, и въ этихъ вопросахъ по преимуществу, ни чей произволъ не долженъ причинять ущерба интересамъ другихъ, ибо это вносило бы разстройства въ жизни общественнаго организма. Въ силу этого государство не только имѣетъ право, но и обязанность ограждать себя отъ такихъ проявленій совѣсти своихъ сочленовъ, которыя, какъ проявленіе совѣсти заблуждающейся, могутъ причинить явный ущербъ его высшимъ интересамъ.

Подчиняясь историческимъ условіямъ существованія, мы въ своемъ высшемъ сознаніи относимся къ этимъ условіямъ, только какъ къ орудіямъ высшаго добра, и чрезъ это не отказываемся отъ своего человѣческаго достоинства, а напротивъ, утверждаемъ его и осуществляемъ.

Если я, безъ всякаго умаленія своего достоинства, пользуюсь матеріальною силою своихъ рукъ, чтобы вытащить изъ воды утопающаго, или дать пищу голодному, то почему пользованія духовно-матеріальными силами государства, для блага человѣчности, есть умаленіе нравственнаго достоинства?

Итакъ, что же нужно понимать подъ именемъ свободы совѣсти? Совѣсть дѣйствуетъ свободно, когда во-первыхъ, рѣшенія ея вытекаютъ изъ яснаго и всесторонняго пониманія нравственнаго закона, будетъ ли то вопросъ чисто нравственный, или вопросъ религіозный, когда во-вторыхъ, воля послушна только чувству долга, и когда судъ совѣсти, карающей или хвалящей, не затемненъ примѣсю чувственности и эгоизма.

Но намъ скажутъ: такое состояніе есть идеаль, оно возмож-

но только для человѣка святаго и совершеннаго, а не для насъ, слабыхъ и грѣшныхъ. Но что же изъ сего? Развѣ мы не можемъ, развѣ мы не должны стремиться къ совершенству? Мы слабы, но намъ дарована укрѣпляющая благодать. Мы грѣшны, но намъ даровано прощеніе грѣховъ въ таинствахъ Церкви. Мы способны заблуждаться, но намъ данъ авторитетъ, руководящій насъ въ путяхъ нашей жизни. И если человѣку нужно было изъ безформеннаго и разрозненнаго состоянія дойти до опредѣленной организаціи и единства, то ясно, что этотъ процессъ еще не кончился, и что, какъ историческое дѣланіе было необходимо вчера, такъ оно необходимо и сегодня и будетъ необходимо завтра, пока не создадутся всѣ условія для совершеннаго осуществленія царства Божія. При контрастѣ между идеаломъ и дѣйствительностью, продолжающемся чрезъ все настоящее время, христіанская свобода пребываетъ въ борьбѣ, въ надеждѣ на окончательное завершеніе царства Божія. Христіанская свобода коренится въ терпѣніи и добромъ смиреніи: *благодатию Божіею есмь еже есмь*. (I Кор. 15, 10).

Свящ. Д. Ѳаворскій.

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.

Πίστε: νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣаемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Сентября 1900 года.  
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

# С Л О В О

въ день памяти и преставленія св. Апостола и Евангелиста Іоанна  
Богослова <sup>1)</sup>).

Преосвященнаго Инноентія, Епископа Сумскаго.

## О благовоспитанности.

Прославляемый нынѣ возлюбленный ученикъ Христовъ указалъ намъ два основанія для религіозно-нравственной жизни по Христу. Эти основанія—вѣра во Христа и взаимная наша любовь. Вѣра въ Сына Божія, пришедшаго во плоти, крѣпкая и убѣжденная, какъ исповѣданіе, сильная и несокрушимая, какъ побѣда, побѣдившая міръ, должна одухотворять, по Богослову, всякаго сына свѣта и истины. Она вводитъ такого сына въ общеніе со Христомъ, указываетъ ему истину—въ Немъ Единомъ, соединяетъ съ Нимъ и даетъ совершенную радость (1 Посл. 1 гл. 3, 4 и 9 ст.). Этою живою вѣрою, если не исчерпывается, то устанавливается непосредственное духовное и таинственное общеніе между вѣрующимъ и предметомъ вѣрованія—Сыномъ Божіимъ, пришедшимъ во плоти.

Искупительная жертва Его почитается св. Апостоломъ высшимъ выраженіемъ любви. *О семъ познахомъ любовь, яко Онъ за насъ душу свою положи* (III, 16). Отсюда—ясный и правильный выводъ о необходимости взаимной любви между всѣми христіанами. Любовь Божественная, вознесенная ради насъ на крестъ, отданная на пропачіе—есть высшая грань дѣятельной любви, предѣлъ ея. Человѣку до нея никогда не высидѣться своими естественными силами. Ему остается лишь возможный, въ мѣру данныхъ силъ, путь подражанія. Чѣмъ? Взаимной къ ближнему своему любовію.

*Возлюбленные, будемъ любить другъ друга* (4 гл. 7 ст.). Этотъ завѣтъ св. Апостолъ повторяетъ такъ часто, такъ убѣдительно, что понятіе любви въ нашемъ сознаніи невольно со-

<sup>1)</sup> Произнесено въ Харьковской Духовной Семинаріи 26 Сентября 1900 г.



единяется съ именемъ св. Іоанна, какъ Апостола и благовѣстника любви. Во взаимной любви вѣрующихъ онъ видитъ причину и источникъ ихъ братскаго по духу Христову единенія и нравственнаго усовершенія каждого въ отдѣльности. Изъ любви по Апостолу истекають и ею образуются всѣ прочія высшія свойства нравственной природы человѣка, ихъ качество и степень высоты суть показатели степени силы и всеобъемлемости самой любви, какъ исходища этихъ свойствъ. Изъ любви—стремленіе къ истинѣ и свѣту, изъ нея—соблюденіе заповѣдей, сознаніе грѣховности, необходимость очищенія, возможность сыновняго дерзновенія къ Богу,—отсюда благожелательность къ ближнему, помощь собрату своему, милосердіе о немъ, молитва за него *при грѣхъ не къ смерти* (5 гл. 16 ст.).

Дѣйствительно, любовь, какъ начало источникъ, творческое и созидающее, есть единственное и незамѣнимое. Она явилась въ устроеніи жизни первозданнаго человѣка; та же Божественная любовь содѣяла его искупленіе, спасеніе; она—же объединяетъ всѣхъ вѣрующихъ въ царствѣ Христовѣ.—Любовію совершается и ваше воспитаніе, возлюбленные,—это воздѣлываніе изъ васъ не только чадъ церкви, членовъ общества, но и наследниковъ царства Христова. Подъ руководствомъ любящаго сердца матери вы воспріяли первыя впечатлѣнія Божьяго міра; заботливою попечительностью родителей посѣяны въ васъ первыя сѣмена нравственныхъ свойствъ; подъ невидимымъ для васъ дѣйствіемъ любви происходитъ ваше воспитаніе въ школахъ, направляясь не только къ обученію, но и къ достиженію того, *что называется благовоспитанностью въ юношѣ, благонаправіемъ въ немъ.*

Остановимся на этомъ качествѣ нравственнаго воспитанія. Въ старыхъ школахъ благовоспитанность или, что то же, благонаравіе цѣнилось очень высоко. Обыкновенно оно отмѣчалось особенною похвалою и не безъ достаточныхъ причинъ. Въ новой преобразованной школѣ все вниманіе отдано обученію, центръ школьной жизни и дѣятельности уроки, классы, задачи и успѣхи въ наукахъ. Нѣтъ мѣста здѣсь заботамъ о нравственномъ преуспѣяніи юноши, нѣтъ и времени для этихъ попеченій. А между тѣмъ, едва ли нужно доказывать, какъ важно и необходимо съ раннихъ лѣтъ въ юношѣ развивать и направлять весь складъ его нравственной природы въ сторону благовоспитанности и благонаравія.

Что же такое благовоспитанность? Было-бы ошибкою смѣшивать и отождествлять это свойство съ внѣшнею выправкою, манерами и приѣмами свѣтскаго обращенія. Это свойство внутреннее. Его можно назвать направленіемъ всѣхъ душевныхъ силъ человѣка въ одну опредѣленную сторону благожелательнаго отношенія къ ближнему своему. Это особый отпечатокъ, положенный волею Божіею на всѣхъ стремленіяхъ, помыслахъ и дѣйствіяхъ человѣка съ яснымъ знакомъ на немъ добра ближнему, а не зла ему, любви къ нему, а не ненависти, благожеланія, а не мести. Это особенное качество душевныхъ силъ, отличительная окраска ихъ въ особый тонъ и цвѣтъ неподдѣльнаго благорасположенія къ ближнему, снисходительности къ нему, уваженія къ его достоинству, добраго содѣйствія и помощи ему.—Благовоспитанность направляется къ лучшимъ свойствамъ души человѣческой; облагораживая и возвышая ихъ, она въ то же время мягкою и умѣлою рукою сдерживаетъ и подавляетъ проявленія худшихъ человѣческихъ наклонностей. Не мсти, а прощай, не питай ненависти, а храни любовь, не злорадствуй въ бѣдѣ, а сострадай—таковъ путь этого воспитанія. Его цѣль—возвышеніе, облагороженіе и украшеніе человѣка лучшими сторонами его нравственной природы; его завершеніе, вѣнецъ—крѣпко заложенный въ душу человѣческую краеугольный камень неустаннаго нравственнаго совершенствованія по завѣту Христову.

Въ этой цѣли и направленіи своемъ благонравіе тѣсно соприкасается съ нравственнымъ характеромъ человѣка и лучшими движеніями его воли. При постепенномъ образованіи характера и окончательной выработкѣ его, оно имѣетъ очень важное значеніе, если приобрѣтено съ дѣтскихъ лѣтъ. Какъ струя живой воды, оно вливается въ образующійся характеръ и даетъ ему добрый закалъ, твердость и устойчивость въ честномъ направленіи. Возникающія изъ нравственныхъ побужденій формы нравственнаго долга, права и обязанности, подъ воздѣйствіемъ нажитой благовоспитанности, придаютъ этому характеру крѣпость, непреклонность и силу неизмѣнной обязательности. Онѣ превращаются въ требованія, неисполненіе которыхъ или уклоненіе отъ нихъ для благовоспитаннаго человѣка становится нравственно—невозможнымъ. Что особенно важно въ такомъ развитіи характера подъ вліяніемъ благовоспитанности,—это нравственная цѣнность и высота того

содержанія, которое приводить въ формы долга и обязанности. Все честное, высокое, благородное, святое и истинное непременно находятъ здѣсь откликъ, такое или иное обнаруженіе въ обязанностяхъ.—То же слѣдуетъ сказать и относительно воли человѣческой. Если говорятъ, что для нея нуженъ вѣборъ мотивовъ, нѣкоторое колебаніе въ сторону тѣхъ или иныхъ изъ нихъ, иногда тяжелое и даже мучительное для человѣческаго сознанія,—то при благонравномъ направленіи характера эта борьба значительно облегчается: лучшія и болѣе возвышенныя побужденія легко одерживаютъ перевѣсъ надъ злыми, узкими и своекорыстными, воля какъ-бы сама собою направляется въ сторону добра. Вотъ почему при воспитаніи, понимаемомъ въ смыслѣ непосредственнаго воздѣйствія одной воли на другую, необходимо позаботиться, ради направленія силъ воспитанника, чтобы воздѣйствующая и воспитывающая воля руководителя была непременно добрая, благонравная.

Принятое житейское словоупотребленіе обыкновенно относитъ названное свойство къ числу вѣншихъ. Оно принимаетъ за благовоспитанность вѣншую выправку человѣка, умѣнье его держать себя въ различныхъ случаяхъ и положеніяхъ, а иногда лишь искусно надѣтую личину благовоспитанности. Но изъ указаннаго выше значенія этого свойства въ развитіи душевныхъ силъ человѣка и образованія его характера ясно само собою, на сколько ошибочно это принятое пониманіе его. Истинная благовоспитанность всегда скрыта внутри человѣка, ею окрашены и отгѣнены всѣ душевныя силы его; между тѣмъ, вѣншая выправка—плодъ или наслѣдственности, или, что чаще всего, упражненія, привычки къ постоянному обращенію среди людей опредѣленнаго общества. Первая истинный залогъ добраго нрава и такого же характера человѣка; подъ второю можетъ скрываться и часто скрывается грубый эгоистъ, своекорыстный и даже звѣроправный. На сколько одна увлекаетъ и прельщаетъ насъ своею искренностью, неподдѣльностью, естественностью, на столько другая возбуждаетъ только наше вниманіе и иногда удивленіе лишь своею ловкостью и находчивостью.—Но было-бы также ошибочно думать, что благовоспитанность и благонравіе не имѣютъ для себя вѣншаго выраженія: какъ всѣ внутреннія движенія души человѣческой неизмѣнно, по опредѣленнымъ законамъ, проявляются во вѣн и по симъ проявленіямъ познаются,—такъ точно по вѣншимъ обнаруженіямъ познается и

благодарное направление человека. Оно отпечатлѣвается въ кротости, скромности, въ некоторомъ смиреніи, воздержности и осторожности въ словахъ и поступкахъ и другихъ пріятныхъ чертахъ вѣшняго поведенія воспитаннаго человека.

Укажемъ некоторые подробности этого поведенія людей воспитанныхъ въ отношеніи себя самихъ и ближняго своего. Въ большинствѣ они строги и требовательны къ себѣ. Для нихъ жизнь не часы забавы и праздной скуки, а дорогое время дѣла и иногда подвига. Принятые обязанности, возложенный долгъ берутъ у нихъ почти весь день для сосредоточенной и важной работы, оставляя лишь малую часть его для отдыха. Они знаютъ, что принадлежать больше другимъ, чѣмъ себѣ и сознательно и убѣжденно отдаютъ свои силы и труды на пользу этихъ другихъ—ближнихъ своихъ. Скромность личныхъ привычекъ и въ то же время какое то изящество ихъ, неприхотливость желаній и требованій, простота окружающей обстановки при изысканности вкуса, умѣренность и воздержность во всемъ—вотъ главные выраженія ихъ внутренней настроенности. Въ нихъ какъ бы исполняется слово ветхозавѣтнаго мудреца о мужѣ благоразумномъ: *кротостію прослави душу твою и даждь ей честь по достоинству* (кн. Прем. X, 31), или: *Лучше кроткодушенъ со смиреніемъ, нежели иже раздѣляетъ корысти съ досадительми*.—(Кн. Прем. Сол. XV, 19).

Всмотритесь далѣе въ ихъ отношенія и дѣятельность, направленные ко благу ближнихъ,—вдумайтесь въ нихъ,—и васъ поразитъ и плѣнитъ эта выдержанность отношеній, эта безкорыстная готовность на дѣятельность ради ближняго. Но то и другое тѣмъ выше и драгоцѣннѣе, что является естественнымъ, не принужденнымъ, дѣлается не ради тщеславія и молвы людской, а исходитъ изъ разумно направленнаго воспитаніемъ долга и обязанности. Эти два руководителя нравственной дѣятельности такъ поставлены и такъ вооружены для жизни у людей благонравныхъ, что служеніе благу ближняго есть ихъ восполненіе и удовлетвореніе, а наносимый ему вредъ, незаконное пользованіе имъ становится источникомъ нравственныхъ терзаній. Въ непосредственныхъ отношеніяхъ къ ближнему у нихъ всегда примѣтна внимательность, снисходительность къ недостатку или пороку его, уваженіе къ его заслугѣ или просто человѣческому достоинству, обходительность и ласковость взаимнаго обращенія, простота и вмѣстѣ обдуманность

каждаго слова. Все высокое, благородное, достойное благоговѣнія принимается ими соотвѣтственно внутреннему достоинству, вызывая крупную дань уваженія; человѣкъ благовоспитанный не посмѣется недостатку отца и слабости матери; старческая сѣдина вызоветъ въ немъ почтеніе, а не насмѣшку; къ религіознымъ вѣрованіямъ и обычаямъ онъ отнесется съ уваженіемъ, а не съ глумленіемъ, къ какому бы культу они ни принадлежали; законныя требованія власти будутъ имъ исполнены безъ критики и возраженія. Но никто изъ людей благонравныхъ не дастъ слова осужденія и порицанія нечестному, низкому и позорному дѣлу безъ достаточныхъ основаній. Ему приличіе покажется молчаніе, чѣмъ осужденіе явленія, невыяснивагося по своему нравственному смыслу. Хотите-ли видѣть наглядно примѣръ невоспитанности? Припомните невѣжество Хама, насмѣявагося надъ отцемъ, распущенность еврейскихъ дѣтей, безумно кричавшихъ во слѣдъ Елисею.

Прекрасны наставленія, которыя даетъ Премудрый благовоспитанному юношѣ для предстоящей практической жизни, если онъ хочетъ быть въ ней благоразумнымъ. Приведу нѣкоторые изъ нихъ, какъ направленіе и норму дѣятельности: *Буди утверждёнъ въ разумъ твоемъ, и едино буди слово твое* (кн. Прем. V, 12). *Буди скоръ въ слушаніи твоемъ и съ долготерпѣніемъ отъпущай отвѣтъ* (тамъ-же 13 ст.). Или: *Не малодушествуй въ молитву твою и милостивно творити не презри... не буди велегнѣвъ во множество старцевъ... смири душу твою зло ..* (гл. VII, ст. 10, 14, 17). *Не сварися съ человѣкомъ сильнымъ... не безчести человѣка въ старости его.... не поручайся выше силы твоея.... съ буими не твори совѣта* (тамъ-же VIII, 1, 7, 16, 20).

Нѣтъ нужды доказывать житейскія выгоды благовоспитанности. Сама жизнь подсказываетъ ихъ. Она опытно утѣряетъ, что не всегда въ ней одерживаютъ верхъ разумъ и знаніе,— что воспитанность и честность, ихъ часто замѣняющія, цѣнятся дороже въ жизни, какъ свойства практическія, чаще другихъ потребныя въ человѣческомъ общежитіи. Прекрасно, разумѣется, и возвышенно было-бы сочетаніе въ одномъ человѣкѣ глубокаго ума и честной благовоспитанности, но такіе люди рѣдки, исключительны, они цвѣтъ человѣчества. Въ обычной нормѣ жизни для ея нуждъ и соотношеній часто полезнѣе люди благовоспитанные людей умныхъ, но не благонравныхъ.

Итакъ, если въ зрѣломъ возрастѣ и въ суровой жизни потребна воспитанность, то для юноши она необходима, какъ его первое и главное свойство, какъ твердый залогъ добраго направленія его силъ и способностей. Воздѣлываемая въ немъ еще съ дѣтскихъ лѣтъ, она станетъ въ послѣдствіи украшеніемъ его душевнаго склада, его нравственнымъ обликомъ, всегда обяательнымъ и пріятнымъ и по сущности своей, и по своимъ проявленіямъ.

Говорить-ли въ частности о томъ, какъ нужна благовоспитанность юношѣ духовной школы, какъ нужна она ему и по характеру преподаваемыхъ наукъ, и по цѣли и задачамъ его образованія, и по той будущности, которую готовитъ оно ему? Какъ много облегчилось-бы наблюденіе въ духовныхъ школахъ, какъ упростился бы строй дисциплины въ нихъ, если бы всѣ юноши этихъ школъ были благовоспитанны: какой благоуханный цвѣтникъ сада Христова представили бы они собою! Какой твердый и надежный по нравственному закалу ростокъ древа Церкви дали бы они!

Незамѣнимую услугу окажетъ пріобрѣтенное ими въ школѣ благонравіе предстоящему имъ пастырству. Оно явится почвою, хорошо удобренною и глубоко воздѣланною для всхода на ней сѣмянъ пастырскихъ свойствъ и добродѣтелей. Въ союзъ съ нимъ и подъ вліяніемъ воспитанности постепенно, въ пастырскомъ дѣйствованіи, выработается высокій образъ пастыря молитвенника, народолюбца, строгаго къ себѣ и любвеобильнаго къ своей паствѣ. Присущая складу душевныхъ силъ такого пастыря благожелательность замѣнится готовностью, добровольной и радостной, идти на встрѣчу всѣмъ нуждамъ паствы, отдать ей всѣ свои духовные дары. Если дорогъ будетъ для него, какъ для человѣка благовоспитаннаго, нравственный долгъ и обязанности къ ближнимъ, то не въ мѣру выше и святѣе станетъ ему долгъ пастырскій, ибо возгорится онъ у такого пастыря пламенемъ ревности о нравственномъ преуспѣяніи своей паствы. Снѣдаемая этою ревностью, душа его по необходимости сольется личную жизнь пастыря съ жизнью паствы: онъ будетъ радоваться ея радостью и скорбѣть ея печалью; злопостраждетъ о разлѣненіи духовномъ паствы, какъ добрый воинъ Христовъ, но и возликуетъ о ея исправленіи и покаяніи, вѣрѣ и упованіи, ибо для такого пастыря вмѣстѣ съ Апостоломъ нѣтъ *большей радости, какъ видѣть, что духовныя чада его ходятъ во*

*истинъ* (III Иоан. 1 гл. 3). А тамъ, гдѣ рядомъ съ радостью стоитъ печаль, съ ревностью и попечительностью о благѣ ближнихъ употребленъ трудъ и болѣзнь ради нихъ, тамъ, гдѣ происходитъ совмѣстное внутреннее переживаніе у пастыря съ пасомыми всѣхъ явленій и событій ихъ обоюдной жизни,—тамъ не можетъ не завязаться крѣпкій узелъ взаимной любви. Она непременно воспламенится: совершится невидимо то же явленіе *возвнѣтанія*, которое происходитъ при добываніи огня треніемъ сухихъ деревьевъ другъ о друга, только въ иной, высшей области духа. Этою взаимною любовію между пастыремъ и паствою зацвѣтутъ всѣ ихъ отношенія,—а *любы долготерпимъ..., милосердствуетъ..., не ищетъ своихъ си..., радуется о истинъ..., всему вѣру емаетъ... и николиже отпадаетъ* (I Кор. XIII 3—7).

Соберемъ въ одно немногія черты благовоспитаннаго пастыря: онъ кротокъ въ обхожденіи, чистъ и искрененъ сердцемъ въ молитвѣ, воздерженъ въ словѣ, осмотрителевъ въ дѣйствіи, простъ и невзыскателевъ въ привычкахъ. Но онъ глубоко проникнутъ своимъ пастырскимъ достоинствомъ, знаетъ, чѣмъ оно должно быть въ очахъ человѣческихъ и что есть оно въ очахъ Божіихъ, *отнимаетъ себѣ* т. е. бережно, осторожно, но и не скрывая, проноситъ предъ міромъ свое пастырство, этотъ святой огонь небесной лампы,—не разливая елея, не умаляя силы огня, а раздувая пламень его ярче и сильнѣе; но онъ, благонравный пастырь,—*любитъ оцы своя, знаетъ ихъ и глашаетъ по имени. И егда своя оцы ижеде-нетъ, предъ ними ходитъ*, (Иоан. зач. 35), ходитъ личнымъ примѣромъ Богобоязненной жизни, усердной молитвы, крѣпкой вѣры, искреннаго слова, убѣжденнаго упованія...

Въ день памяти небеснаго покровителя духовной школы, изряднѣйшаго Богослова и тайнозрителя будущихъ судьбъ міра будемъ умиленно просить его, дабы въ нашихъ вертоградахъ богословія не изсякала любовь Христова, дабы окрылялъ духъ этой любви и воспитателей и питомцевъ. Пусть совершается подъ покровомъ и воздѣйствіемъ любви и изученіе наукъ и воспитаніе будущихъ служителей вѣры и любви Христовой. Любовію воспитавшись, любовію созрѣвайте въ благонравіи, отъ силы любви мужайте и выходите на ниву Христову проповѣдниками любви Христовой,—и Богъ мира и любви да будетъ съ вами! Аминь.

## РЕЛИГИЯ, ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.<sup>1)</sup>

Слово „*религія*“ несомнѣнно заимствовано изъ латинскаго языка. Судя по тому, какъ было употребляемо слово *religio* римскими классическими писателями (Цицерономъ, Ливіемъ, Ю. Цезаремъ и др.), мы должны прійти къ заключенію, что оно не всегда имѣло одно и то же значеніе. Во всякомъ случаѣ имъ были обозначаемы: *боязнь*, *богобоязливость*, *богослуженіе*, *религія*, *вѣра*, *исповѣданіе вѣры*; *совѣстность*, *совѣсть*,

1) Подъ такимъ заглавіемъ было напечатано въ „Православномъ Обозрѣніи“ за 1870—1871 г.г. прекрасное изслѣдованіе бывшаго профессора Московской Духовной Академіи В. Д. Кудрявцева-Платонова. Затѣмъ послѣ смерти автора оно вторично было напечатано въ полномъ собраніи его сочиненій (см. т. II, вып. I, стр. 88—315). Къ сожалѣнію, для нашего времени этотъ „классическій“ трудъ нашего незабвеннаго наставника уже начинаетъ утрачивать свое значеніе. Послѣ него явились новыя взгляды на религію, ея сущность и происхожденіе, которыхъ онъ, конечно, не могъ даже и предвидѣть, но которые въ настоящее время представляютъ общій интересъ и признаются господствующими, наир., взгляды М. Мюллера, Каспари, Шульце, Нитцше, Спенсера, Леббока, Тейлора и др. Кромѣ того, взгляды нѣкоторыхъ мыслителей, по нашему мнѣнію, заслуживающіе вниманія не менѣе другихъ и бывшіе несомнѣнно извѣстными В. Д. Кудрявцеву, у него обойдены почему-то совершеннымъ молчаніемъ. Послѣ критики атеистическихъ гипотезъ, онъ излагаетъ ученіе Фейербаха, деизмъ и пантеизмъ, до-пантеистическихъ рационалистовъ, затѣмъ Канта, Якоби, Шлейермахера, Гегеля, Фриза, Фихте, Шеллинга, Гербарта, Ульмана, Газе, Мартензена, Бэна и Шенкеля (последнихъ шести общо и сжато). Но мы не находимъ у него никакого указанія даже на такъ называемую *супранатуралистическую*, гипотезу, предложенную *И. Мюллеромъ* и *Крейцеромъ*, равно какъ и на ученія о религіи Шиллера, Гете, Штрауса, Шопенгауэра, Гартмана, Огюста Конта, Красса, Дауба, Лотце, Тейхмюллера, Дарвина, Спινόзы, Карьера, Пфлейдерера, Рачля и др. Сказаннаго, достаточно для того, чтобы показать читателямъ нашимъ, что побудило насъ къ напечатанію настоящаго разсужденія не смотря на существованіе прекраснаго изслѣдованія В. Д. Кудрявцева.



недоумѣніе; вина, грѣхъ; святость; обязанность, должность; точность, рачительность въ наблюденіи, въ исполненіи чего-нибудь; уваженіе, почтеніе; благочестіе, благоговѣніе <sup>1)</sup>). Но какое изъ этихъ значеній должно быть признано кореннымъ и первоначальнымъ? Такъ какъ слово *religio* само, безъ сомнѣнія, есть слово производное, то рѣшеніе поставленнаго вопроса находится въ тѣсной связи съ рѣшеніемъ другого вопроса: отъ какого коренного слова произошло слово—*religio*? Было бы большою ошибкою предположеніе, что вопросъ этотъ представляетъ лишь одинъ—чисто филологическій интересъ. Филологическія изслѣдованія новѣйшаго времени, особенно въ области сравнительнаго языковѣдѣнія, ясно показали, что филологія не есть замкнутая область человѣческаго знанія, сама въ себѣ заключающая свою цѣль, но что она, подобно всѣмъ другимъ наукамъ, занимаетъ видное и почетное мѣсто въ общемъ ходѣ развитія человѣческаго духа. Сравнительное языковѣдѣніе, какъ извѣстно, даже при настоящемъ состояніи своемъ, пришло ко многимъ весьма важнымъ и совершенно неожиданнымъ результатамъ. Оно доказало прежде всего, что отъ изученія народнаго языка уже не труденъ переходъ и къ изученію народной жизни—правовъ, обычаевъ, вѣрованій, преданій. Оно дало понять намъ, что человѣкъ обладаетъ достаточными средствами для того, чтобы переступить порогъ исторіи и изучать вѣрованія и мировоззрѣнія человѣчества въ ту чрезвычайно отдаленную отъ насъ эпоху, которую принято называть доисторическою. Прежде народный языкъ былъ изучаемъ лишь для того, чтобы можно было на немъ правильно говорить; на языкъ смотрѣли только какъ на средство для обмѣна мыслей; теперь намъ указываютъ уже на языкъ, какъ на самый надежный матеріалъ для изученія духовной жизни народовъ. И, дѣйствительно, происхожденіе языка нельзя объяснять чисто механически, случайнымъ соединеніемъ члено-раздѣльных звуковъ. Правда, при настоящемъ, еще несовершенномъ состояніи филологической науки, намъ кажется, что не всѣ слова всегда и точно указываютъ на главный и существенный признакъ того предмета, который они обозначаютъ, что иногда они какъ будто-бы

<sup>1)</sup> Срв. Лексиконъ Кронеберга. 1860.

имѣютъ только случайный характеръ и потому сами по себѣ какъ будто-бы мало могутъ содѣйствовать раскрытію существенныхъ признаковъ предмета и уясненію его сущности. На этомъ основаніи въ настоящее время обыкновенно не приписываютъ никакого научнаго значенія такъ называемымъ *вербальнымъ* опредѣленіямъ. Но дѣлать отсюда какія либо обобщенія было бы поспѣшно и опрометчиво. Что языкъ есть результатъ человѣческаго творчества, это признаютъ даже представители новѣйшаго грубо-матеріалистическаго направленія“. „Слово, говорить, напр., Фейербахъ, есть абстрактный образъ, воображенная вещь или воображенная мысль. Слово есть дѣло силы воображенія. Способность слова есть талантъ поэтической. Животныя не говорятъ, потому что у нихъ нѣтъ поэзіи. Образование языка справедливо считается корнемъ образованія, тамъ, гдѣ слово обработано, и человѣчество образовано“. Обозначая предметъ словомъ, человѣкъ присоединяетъ къ послѣднему и свое пониманіе предмета. Такимъ образомъ отъ степени пониманія или духовнаго развитія человѣка зависитъ не только подборъ словъ, но и самое достоинство языка. Слова, образованныя человѣкомъ на низшей ступени его духовнаго развитія, конечно, менѣе будутъ соответствовать обозначаемымъ ими предметамъ, чѣмъ слова цивилизованныхъ народовъ. Такимъ образомъ, едва ли ошибаются тѣ ученые, которые въ словѣ думаютъ находить и современное ему пониманіе предмета.

Нельзя не обратить вниманія на тотъ фактъ, что въ нѣкоторыхъ языкахъ цивилизованныхъ народовъ есть слова, которыя съ такою точностію выражаютъ самую сущность предмета, что выведенное изъ нихъ *вербальное* опредѣленіе часто можетъ удовлетворять всѣмъ законнымъ требованіямъ формальной логики. Какъ скоро такое слово вошло въ народное употребленіе, оно обыкновенно вытѣсняетъ всѣ другія наименованія того же предмета, получаетъ господствующее значеніе и нерѣдко переходитъ даже въ области совершенно чуждыхъ для него языковъ и народовъ.

Въ особенности это нужно сказать о латинскомъ словѣ *religio*. Въ книгахъ св. Писанія какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта то, что входитъ въ понятіе религіи, обозначается

различными словами; таковы: „путь Господень“ или „хождение предъ Богомъ“ (Быт. V, 24; VI, 9; Пс. XXIV, 4; XXV, 3; XXVI, 11); „страхъ Господень“ (Исх. I, 17; Пс. 110, 10; Сир. 1, 12, 13; 15; Притч. 1, 7; 9. 10. Иов. 28, 28; Екклес. 12, 13, Ис. 33. 6), „боговѣдѣніе“ или „богопознание“ (Ос. 4, 1; 6, 6); „уставъ закона“ (Числ. 19, 2) „служение Господу“ (Исх. 12, 26) „богослужение“—*λατρεία* (Иоан. XVI, 2; Рим. 9, 4), „откровѣніе“, „благодѣіе“—*ἀποκάλυψις* (Дѣян. 26, 5; Іак. 1, 26, 27), *εὐσεβεία* (Дѣян. 3, 12. 1 Тим. 3, 16), *θεισδαμονία* (Дѣян. 17, 23) и др. Въ латинскомъ переводѣ Библии Вульгатѣ—эти различныя названія (Исх. 12, 26; Числ. 19, 2; Дѣян. 26, 5; Іак. 1, 26) переданы однимъ и тѣмъ же словомъ—*religio*.

Нельзя не отмѣтить, что въ христіанской церкви христіанскими писателями не было удержано ни одно изъ указанныхъ библейскихъ—ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ—словъ и выраженій, обозначавшихъ обязанности человѣка по отношенію къ Богу, и что вмѣсто нихъ господствующее и исключительное значеніе получило латинское слово *religio*, употреблявшееся римскими язычниками уже задолго до Р. Х. для обозначенія тѣхъ же самыхъ обязанностей человѣка по отношенію къ Богу или богамъ. Кромѣ того нельзя оставить безъ объясненія и того обстоятельства, что слово „религія“ перешло также и во всѣ другіе языки цивилизованныхъ народовъ, даже не имѣвшихъ къ древнимъ римлянамъ никакого непосредственнаго отношенія, такъ что въ настоящее время оно можетъ быть названо единственнымъ терминомъ, точно обозначающимъ понятіе взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ, потому что всѣ другія названія, какъ, напр., „вѣра“, „вѣроисповѣданіе“, „откровеніе“, „культъ“, „благодѣіе“ и т. п., только *отчасти* опредѣляютъ то, что входитъ въ понятіе религіи,—указываютъ только на одну какую либо ея сторону или только на одинъ какой либо ея признакъ.

То обстоятельство, что латинское слово *religio* принято всѣми цивилизованными народами въ ихъ языкъ, европейскіе ученые объясняютъ различно. Такъ, одни указываютъ на Лютера, по примѣру котораго богословы будто-бы стали употреб-

лать это слово; но 1) авторитетъ Лютера слишкомъ ничтоженъ въ глазахъ богослововъ вѣ лютеранства; 2) слово это было употребительнымъ въ богословской литературѣ гораздо раньше Лютера; 3) въ писаніяхъ самаго Лютера оно встрѣчается не особенно часто. По мнѣнію другихъ ученыхъ, всеобщему распространенію слова *religio* содѣйствовало возрожденіе наукъ и искусствъ, соединенное съ увлеченіемъ древними классиками; но едва-ли допустимо, чтобы простое увлеченіе классическими писателями само по себѣ могло быть побужденіемъ для цивилизованныхъ народовъ ввести въ свой языкъ латинское слово „*religio*“, еслибы для этого не было болѣе вѣскихъ основаній. Третьи думаютъ, что латинскій переводъ Библии—Вульгата—далъ поводъ западно-европейскимъ ученымъ къ исключительному употребленію заимствованнаго у него слова *religio*. Наконецъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ, причиною всеобщаго распространенія слова *religio* служить то, что, по своему первоначальному смыслу, слово это наиболѣе будто бы соотвѣтствуетъ тому понятію, которое оно обозначаетъ.

Какъ бы то ни было, но исключительное употребленіе слова „религія“ во всѣхъ языкахъ цивилизованныхъ народовъ заставляетъ насъ обратить вниманіе на самое это слово. Если оно получило такое господствующее и исключительное значеніе, если всѣ цивилизованные народы нашли его наиболѣе соотвѣтствующимъ для обозначенія взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ, если христіанскіе писатели ради него пожертвовали библейскими названіями, то естественно предположить, что, быть можетъ, уже въ немъ самомъ заключается ключъ къ уразумѣнію и обозначаемаго имъ понятія, т. е., къ уясненію самой сущности всего того, что входитъ въ понятіе религіи.

Въ виду сказаннаго неудивительно, что мы можемъ назвать длинный рядъ ученыхъ, много работавшихъ надъ тѣмъ, чтобы установить этимологію и первоначальное значеніе слова *religio* <sup>1)</sup>. Результаты, къ которымъ пришли эти ученые въ своихъ

<sup>1)</sup> Цицеронъ (De nat. deor. II, 28; de invent. II, 22. 53; de leg. II, 11) Сервій Сульпицій, Мазурій Сабинъ, Гелій (Noct. Att. 4, 9), Макробій (Saturn. Conviv. 3, 3), Ариобій (Adv. nation. 4, 30), Лактанцій (Inst. div. 4, 28), Иеро-

ислѣдованійхъ, могутъ быть выражены въ слѣдующихъ пяти положеніяхъ: 1) одни полагаютъ, что слово *religio* происходитъ отъ *relegere*, что значить *назадъ идти, возвращаться, опять, снова читать, перечитывать, обдумывать, передумывать, складывать, собирать, откладывать, созерцать, бояться, быть боюбоязливимъ*; 2) другіе производятъ его отъ глагола—*religere*, что значить *оставлять, покидать, продавать, предоставлять* (судьбѣ, богамъ); 3), по мнѣнію третьихъ, его нужно производить отъ глагола *relegare*, что значить—*вязать, связывать, привязывать, укрѣплять, отвязывать, развязывать, причалить, сковывать*; 4), были попытки произвести слово *religio* отъ глагола—*reeligere*—возсоединять; наконецъ, 5) въ настоящемъ столѣтіи, на основаніи нѣкоторыхъ данныхъ сравнительнаго языковѣдѣнія, явилось предположеніе, что слово *religio* произошло отъ утраченнаго уже языческими римлянами средняго глагола *ligere*, имѣвшаго одинъ и тотъ же корень съ санскритскимъ—*lok*, греческимъ—*λεῦσσειν*, англійскимъ—*look*, нѣмецкимъ *lügen*, и что этотъ глаголъ будто бы значилъ—*смотреть на что либо съ трепетомъ и любовію*.

Изъ этихъ попытокъ особеннаго вниманія заслуживаетъ первая. Цицеронъ прежде другихъ высказалъ предположеніе, что слово *religio* происходитъ отъ *relegere*. De nat. deor. II, 28, онъ говоритъ: „Почитаніе боговъ есть наилучшее, невин-

нимъ (in Amos. c. 9), Августинъ (De civ. dei 10, 4.; Retract. 1, 13; De vera rel. 55), Исидоръ (Orig. 2, 2), Тома Аквинатъ (Sec. secundae qu. 81. art. 1. concl.), Цвигли (De ver. et fals. rel. op. omni. III, стр. 155), Голманъ (Exam. theol. ed. Teller стр. 32), Даней (isag. chr. стр. 1 и слѣд.), Аммонъ (Summa theol. § 1), Баумартенъ—Крузіусъ (Einleitung стр. 3), Ганъ (Lehrbuch des chr. Glaub. I, стр. 24), Редслобъ (Sprachl. Abhandl. 1841. I), Флексъ (System der Dogm. 1846. I.), Вейсшайдеръ (Inst. theol § 1), Паулюсъ (Der Denkgläubige I стр. 50), Бретшнейдеръ (Dogm. 1828. I.), Нитцшъ (Stud. u. Krit. 1828. стр. 527 и сл. въ статьѣ: Ueber den Religionsbegriff der Alten и въ его System стр. 7 и слѣд.) I. Г. Мюллеръ (Ueber Bildung und Begriff des Wortes religio въ Stud. u. Krit. 1835 стр. 121 и сл.), Ламе (Dogm. I.), Филиппи (Dogm. I.), Лейденротъ (Neue Jahrb. für Philologie u. Pädagogik, 1834 стр. 455 и сл. срв. его Lexici etymologici specimen 1836. стр. 35), Бреунинъ (Religio nach Ursprung u. Bedeutung 1837), Вальдау (Vierteljahrsschrift für Theologie u. Kirche IV, стр. 259 и сл.), Гильдебрандтъ, Фойтъ, Геттингеръ, Манси и др. Мюллеръ (Vorlesungen üb. d. Ursprung u. die Entwicklung der Religion 1881. стр. 11—14: Etymologische Bedeutung von Religion) и мн. друг.

нѣйшее, святѣйшее и полнѣйшее, когда мы всегда стремимся къ нимъ съ чистымъ, неповрежденнымъ и непорочнымъ умомъ и голосомъ. Ибо не только философы, но также и предки наши отличали суевѣріе отъ религіи. Тѣ, которые по цѣлымъ днямъ молились и приносили жертвы, чтобы дѣти ихъ оставались живыми, были названы суевѣрными, каковое названіе въ послѣдствіи было расширено. Тѣ же, которые тщательно обсуждали и затѣмъ опять обдумывали (*relegerent*) все относившееся къ почитанію боговъ, названы религіозными отъ *relegendo*, какъ избранные (элегантные *elegantes*) отъ *eligendo*, любящіе (*diligentes*), отъ *diligendo*, понимающіе (интеллигентные—*intelligentes*) отъ *intelligendo*. Ибо въ корнѣ всѣхъ этихъ словъ лежитъ одно и то же значеніе *legendi*, какъ и въ *religioso* (религіозномъ)<sup>1)</sup>. Это мнѣніе Цицерона о происхожденіи слова *religio* въ послѣдствіи раздѣляли *Арнобій Цивили*, *Паулюсъ*, *Бреминейдеръ*, *Нитцишъ*, *И. Г. Мюллеръ*, *Фойгтъ* и др. Такое словопроизводство вполне возможно филологически; какъ и производство слова *eligio* отъ *eligere*. Возраженія противъ него совершенно ничтожны. 1) Говорятъ, что отглагольныя существительныя, происходящія отъ глаголовъ третьяго склоненія, въ латинскомъ языкѣ находятся въ прямой связи съ формою причастія прошедшаго времени, напр. *lego*, *lectus*, *lectio*; поэтому и отъ глагола *relego* могли быть будто-бы произведены только слова *relectio* (какъ *electio* отъ *eligere*) и *religentia* (какъ *diligentia* отъ *diligere*), но не *religio*; это мнѣніе однако-же совершенно невѣрно: какъ можно доказать множествомъ примѣровъ, отглагольныя существительныя въ латинскомъ языкѣ не всегда происходятъ непременно отъ формы причастія глаголовъ третьяго склоненія, а напротивъ очень часто—

1) „Cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur. Non enim philosophi solum, verum etiam majores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen postea latius patuit. Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam *relegerent*, sunt dicti *religiosi* ex *relegendo*, ut *elegantes* ex *eligendo*, tamquam a *diligendo* *diligentes*, ex *intelligendo* *intelligentes*. His enim in verbis omnibus inest vis *legendi* eadem, quae in *religioso*“.

прямо отъ корня, напр., *regio* (отъ *rego*), *legio* (отъ *lego*), *oblivio* (отъ *obliv-iscor*) и т. п. 2) Невѣрно и то предположеніе, что если бы слово *religio* произошло отъ глагола *relegere*, то оно было бы произносимо не *religio*, а *relegio*. Дѣло въ томъ, что древніе римляне одинаково произносили *relegere* и *religere*<sup>1)</sup>, какъ и другіе глаголы отъ этого же корня, напр., *intelligo* и *intellego*, *negligo* и *neglego*, *diligo* и *dilego*, и одну форму безразлично ставили вмѣсто другой. Поэтому нѣтъ даже надобности исправлять этимологию Цицерона, подставляя вмѣсто *relegere* глаголъ *religere*, такъ какъ для Цицерона эта поправка была бы даже непонятна.

Мнѣніе Цицерона о происхожденіи слова *religiō*, какъ можно думать, было раздѣляемо и его современниками; по крайней мѣрѣ, по свидѣтельству *Геллія*, современникъ Цицерона, *Ниндіій Фигулъ* въ своемъ грамматическомъ комментарий сдѣлалъ замѣтку, въ которой доказываетъ, что слова *religens* и *religiosus* по своему значенію безразличны и относятся къ одному и тому же понятію—*religio*; а если такъ, то ясно, что, по мнѣнію Фигула, слово *religio* слѣдуетъ производить, какъ утверждаетъ и Цицеронъ, отъ глагола *relegere* или *religere*.

Трудно указать, кому собственно принадлежитъ второе предположеніе, по которому, какъ мы видѣли, слово *religio* слѣдуетъ будто-бы производить отъ глагола *relinquere*. *Авлій Геллій*<sup>2)</sup>, римскій писатель, жившій въ половинѣ 2-го вѣка по Р. Х., приписываетъ его извѣстному римскому юристу *Мазурию Сабину*, автору сочиненія „*De jure civili*“, жившему въ царствованіе Тиверія; римскій грамматикъ, грекъ, *Макробій*, жившій въ 5-мъ вѣкѣ по Р. Х., напротивъ, виновникомъ его признаетъ<sup>3)</sup> знаменитаго римскаго оратора и юриста *Сервія*

<sup>1)</sup> Срв. лат. лексиконъ Кронебергера. М. 1860, стр. 411.

<sup>2)</sup> Noctes Atticae, изд. 1853 г., lib. IV, c. 9. „Masurius Sabinus in commentariis, quos de indigenis composuit, religiosum, inquit, est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est; verbum a *relinquendo* dictum, tanquam caerimoniae a carendo. Secundum hanc Sabini interpretationem templa quidem ac delubra, quia horum cumulus in vituperationem non cadit, ut illorum, quorum laus immodesta est, *religiosa* sunt, quae non vulgo ac temere, sed cum castitate caeremoniaque edeunda et reverenda et reformidanda sunt magis quam invulganda“.

<sup>3)</sup> Saturn. conv. lib. III, c. 3, изд. 1868 г. „Servius Sulpicius religionem esse

*Суммиция Руфа*, который былъ современникомъ Цицерона († 43 г. до Р. Х.). Впрочемъ, кому бы ни принадлежало это предположеніе, раздѣляемое и Макробіемъ, оно не можетъ быть принято, потому что ни одинъ филологъ не можетъ указать основанія для того, чтобы слово *religio* производить отъ совершенно чуждаго ему глагола *relinquere*.

Винovníкомъ третьяго предположенія, по которому слово *religio* произошло будто-бы отъ глагола перваго спряженія—*religare*, по справедливости, считается уже христіанскій писатель—апологетъ *Луцій Целій Фирміанъ Лактанцій*. Не соглашаясь съ мнѣніемъ Цицерона, онъ говоритъ<sup>1)</sup>: „Для чело-вѣка не остается иной надежды, кромѣ того, чтобы отречься отъ заблужденія и суеты, познать Бога и служить Ему. Само-вѣрный долъ нашъ есть слѣдованіе правиламъ правды и догматамъ истинной религіи. Мы произведены на свѣтъ съ тѣмъ условіемъ, чтобы воздавать подобающую честь Богу, насъ сотворившему. Къ сему мы должны всегда стремиться и при-бѣгать и сими узами благочестія *связаны мы (religati sumus)* съ Богомъ. Откуда происходитъ и самое имя *религія*, а не отъ слова *relegere*, какъ то истолковалъ Цицеронъ. Имя религіи происходитъ отъ узъ, соединяющихъ насъ съ Богомъ: чрезъ благочестіе Онъ привязалъ (*religaverit*) насъ къ Себѣ съ тѣмъ, чтобы мы служили Ему, какъ Господу, и повиновались Ему, какъ Отцу“.

Мнѣніе Лактанція раздѣлялъ бл. *Иеронимъ* (in Amos. c. 9); къ нему же склонился, наконецъ, и *Августинъ* (Retract, 1, 13)<sup>2)</sup>, первоначально (De civ. Dei, 10, 4)<sup>3)</sup>, отдававшій предпочте-

dictam tradidit, quae propter sanctitatem aliquam remota et seposita a nobis sit, quasi a *relinquendo* dicta, ut a *carendo* caerimonia“.

<sup>1)</sup> Inst. div. 4, 28; срв. Творенія Лактанція, перев. Е. Карнеева, Сиб. 1848, стр. 327 и слѣд.

<sup>2)</sup> Ita alio loco, ad unum deum tendentes, inquam, et ei uni *religantes* animas nostras, unde *religio dicta creditur*, omni superstitione careamus. In his verbis meis ratio, quae reddita est, unde sit dicta religio, plus mihi placuit. Nam non me fugit aliam nominis hujus originem exposuisse Latini sermonis auctores, quod inde sit appellata religio, quod religitur, quod verbum compositum est a *legendo*, id est eligendo, ut ita Latinum videatur religio sicut eligio“. Срв. De civ. Dei 10, 1.

<sup>3)</sup> „Hunc eligentes vel potius *religentes*, unde et *religio dicta perhibetur*“. Срв. vera rel. 55: Religet ergo nos religio uni omnipotenti deo.



ніе этимологіи Цицерона. Кромѣ того, изъ средневѣковыхъ богослововъ мнѣніе Лактанція раздѣляли *Исидоръ* и *Томъ Аквинскій*, хотя они не возражали и противъ объясненія Цицерона (Срв. *Isid. orig.* 8, 2; у *Томы* *sec. secundae* qu. 81. art. 1. concl.). Въ девятнадцатомъ столѣтіи на сторону Лактанція стали: *Аммонъ* (*Summa theol.* § 1), *Баумартенъ—Крузій* (*Einleitung* стр. 3), *Ганъ* (*Lehrbuch des chr. Gl.* 2 Aufl. I. стр. 24) *Редслобъ* (*Sprachl. Abhandl.* 1841, I), *Флексъ* (*System der Dogm.* 1846 стр. 1) и др.

Противъ производства слова *religio* отъ *religare*, предложеннаго первоначально *Лактанціемъ*, нѣкоторые ученые дѣлають возраженіе подобное тому, какое дѣлается обыкновенно и противъ словопроизводства Цицерона. Существительныя имена, производимыя отъ глаголовъ перваго спряженія, должны будто бы находиться въ зависимости отъ формы причастія настоящаго или прошедшаго времени. Напр., *consonare—consonans—consonantia*; *donare—donatus—donatio*; *consolari—consolatus—consolatio*. Но это правило въ дѣйствительности не имѣетъ общаго значенія и допускаетъ множество исключеній. Можно указать немало примѣровъ, когда и существительныя отъ глаголовъ перваго спряженія также производятся не отъ формы причастія, а прямо отъ корня; напр. *opinio* (отъ *opin—or* или *opin—o*), *optio* (отъ *opt—o*), *adoptio* (отъ *adopt—o*), *rebellio* (отъ *rebell—o*) и др. Очевидно, точно такимъ же образомъ и слово *religio* могло произойти отъ корня глагола—*relig—o*, *religare*. Ясно, что съ этимологической стороны мнѣніе *Лактанція* не можетъ встрѣчать никакихъ серьезныхъ возраженій. Въ *этомъ* отношеніи оно можетъ быть поставлено наравнѣ съ мнѣніемъ Цицерона.

Предположеніе, что слово *religio* произошло отъ слова *re—eligere* принадлежитъ бл. *Августину*. Впрочемъ, научнаго значенія это предположеніе имѣть не можетъ. Хотя глаголь *reeligere* въ латинскомъ языкѣ и возможенъ по своему построенію, но въ дѣйствительности онъ не встрѣчается ни у одного изъ древне-римскихъ писателей; кромѣ того, этотъ глаголь самъ является не первоначальнымъ и кореннымъ, а производнымъ и сложнымъ (*reeligere*); наконецъ, и *Августинъ* не при-

даетъ серьезнаго значенія своему мнѣнiю; онъ говоритъ только, что отъ этого глагола—*reeligentes*,— „*кажется*“, получила названiе и религiя“ (De civ. Dei X, с. 3); какъ извѣстно, Августинъ долго колебался между предположенiями Цицерона и Лактанцiя и свое мнѣнiе высказалъ, повидимому, только случайно.

Пятое предположенiе объ этимологическомъ значенiи слова *religio*, построенное на общихъ началахъ сравнительнаго языковѣдѣнiя и допускающее, что *religio* произошло отъ утраченнаго кореннаго слова *ligere* родственнаго съ санскритскимъ—*lok*, греческимъ—*λεῦσσαι* англiйскимъ *look* и т. д., было высказано первоначально Лейденротомъ и затѣмъ нашло для себя поддержку у Вальду и Брейнига. Само по себѣ оно, конечно, не представляетъ ничего невѣроятнаго. Очень можетъ быть, что у римлянъ и существовалъ нѣкогда, въ послѣдствiи утраченный, глаголъ *ligere*. Но дѣло въ томъ, что Лейденротъ не можетъ привести никакого фактическаго доказательства для своего предположенiя. Глаголъ *ligere* не встрѣчается ни у кого изъ римскихъ писателей. Не менѣе трудно доказать, что этотъ глаголъ, если онъ, дѣйствительно, существовалъ, имѣлъ значенiе—*свѣтитъ*...

И такъ, изъ пяти предположенiй о происхожденiи слова *religio* наиболѣе вѣроятными и этимологически возможными оказываются предположенiя Цицерона и Лактанцiя. Что же касается выбора между послѣдними, то преимущество, несомнѣнно, должно остаться на сторонѣ Цицерона. Какъ мы видѣли, Цицеронъ съ своимъ мнѣнiемъ не былъ одинокъ; его раздѣляли и современники его, напр., Нигидiй Фигулъ. Но что особенно важно, такъ это то, что на предположенiи Лактанцiя, безъ сомнѣнiя, отразилось чисто христiанское понятiе о религiи, какъ о *союзѣ* между Богомъ и человѣкомъ, какого не могли, конечно, имѣть древне-языческiе римляне, давше слову *religio* его значенiе. Правда, намъ указываютъ одно выраженiе у Лукрецiя (De rerum natura I, 930 <sup>1</sup>) и три у Ливiя (2, 32 <sup>2</sup>);

<sup>1</sup>) „Arctis religionum nodis *exsolvere* pergo“.

<sup>2</sup>) Et primo agitata dicitur de consulum caede, ut solverentur sacramento, doctos deinde, *nullam religionem exsolvi*, in sacrum montem secessisse“.

5, 23 <sup>1)</sup> и 9, 8 <sup>2)</sup>), на основаніи которыхъ слѣдуетъ будто-бы предполагать, что и древне-языческіе римляне понимали религію въ смыслѣ союза между Богомъ и человѣкомъ. Въ этихъ мѣстахъ останавливаютъ обыкновенно вниманіе на выраженіи „*exsolvere religionem*“. Дѣйствительно, глаголь *exsolvere* (отъ *ex* и *solvere* = отвязать, развязать, разрѣшать, истолковать, растоплять, расплавлять, распускать, разбивать, разламывать, открывать, отверзать, прогонять, уничтожать, силы лишать, нарушать, преступать, разлучать, платить, уплачивать, заплатить, освобождать) значить—развязывать, отвязывать, освобождать, избавлять, выручать, разрывать что либо имѣющее связь. Тѣмъ не менѣе во всѣхъ этихъ мѣстахъ слово *religio* употребляется не въ смыслѣ взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ, а только въ смыслѣ *совѣсти*, такъ что выраженіе *exsolvere religionem* здѣсь нужно перевести просто: „успокоить совѣсть“ (Срв. Латинскій лексиконъ Кронеберга, м. 1860, стр. 172). Но если бы приведенная ссылка была даже и вѣрна, то не подлежитъ всетаки никакому сомнѣнію, что первоначальнымъ и существеннымъ признакомъ древне-языческаго понятія о религіи былъ *страхъ, опасеніе, боязнь, трепетъ* предъ мстительными и завистливыми богами. „Религія, говоритъ Цицеронъ (de invent. 2, 53), заставляетъ бояться и чтить нѣкое высшее существо, которое называютъ божественнымъ“ <sup>3)</sup>. И въ другомъ мѣстѣ (2, 22): „религію, состоящую въ *страхѣ* (in metu) и почитаніи боговъ, называютъ благочестіемъ“ <sup>4)</sup>. Что въ религіи существенное значеніе древне-языческіе римляне приписывали именно *страху, трепету, боязни*, аккуратности и тщательности исполненія обязанностей по отношенію къ богамъ со стороны человѣка,—доказательство этого, кромѣ Цицерона, можно находить также и у другихъ латинскихъ писателей, напр., у Т. Ливія (22, 42;

<sup>1)</sup> „Tandem eo decursum est, ut, qui se domumque *religione* *exsolvere* vellet“..

<sup>2)</sup> „*Exsolvamus religionem* populum, si qua obligavimus, ne quid divini humane obstat, quominus minus justum piusque de integro ineatur bellum“.

<sup>3)</sup> Religio est, quae superioris cujusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert“.

<sup>4)</sup> „Religionem eam, quae in metu et caerimonia deorum est, appellant pietatem“. Срв. также Cat. 3, 6; pro Caecin; de div. 1, 35; de nat. deor. 2, 4.

26, 11), Виргилія (Aen. 8, 349), Горація (Sat. 1, 9, 70), Плинія (5, 1) и Варрона (Non c. 4. п. 387). Но что и другіе древне-языческіе народы сущность религіи полагали въ страхѣ предъ божествами и въ почитаніи ихъ,—въ этомъ также не можетъ быть никакого сомнѣнія. „Замѣчательно, пишетъ проф. Н. П. Рождественскій <sup>1)</sup>,—что и на греческомъ языкѣ первоначальное понятіе объ этихъ отношеніяхъ (человѣка къ божеству) выражалось словами *θεοσεβεία*, *εὐσεβεία*, которыя, происходя отъ слова *σεβέω*, также означаютъ страхъ или боязнь чего то недоступнаго. Страхъ этотъ, очевидно, обнималъ все древнее человѣчество, пока христіанство не измѣнило древнихъ представленій о божествѣ и объ отношеніяхъ человѣка къ Богу, поставивъ на мѣсто страха любовь въ основу этихъ отношеній“. Но если сущность религіи древне-языческіе римляне полагали въ страхѣ и боязни, то невозможно даже предполагать, чтобы слово *religio*, какъ думалъ христіанскій апологетъ Лактанцій, произошло отъ глагола *religare* (связывать, соединять), такъ какъ, гдѣ господствуетъ страхъ, тамъ не можетъ быть рѣчи о союзѣ, какъ свободномъ жизнеобщеніи различныхъ разумныхъ существъ между собою. Цицеронъ, безъ сомнѣнія, имѣлъ только языческое понятіе объ отношеніяхъ человѣка къ высочайшему существу и лучше другихъ поэтому понималъ первоначальное и непосредственное значеніе слова *religio*, выражавшаго главнымъ образомъ *страхъ, благоговѣніе* предъ существами или силами таинственными, божественными, а съ другой стороны—тщательное исполненіе обрядовъ внѣшняго богопочитанія. И вотъ новое основаніе, почему мы должны признать болѣе достовѣрнымъ этимологическое производство слова *religio*, предложенное Цицерономъ, чѣмъ то, которое мы встрѣчаемъ у Лактанція.

Христіанство не уничтожило страха и благоговѣнія, какъ существенныхъ и основныхъ элементовъ религіознаго чувствованія, которое, какъ сложное явленіе человѣческаго духа, включаетъ въ себя еще и много другихъ основныхъ элементовъ (смиреніе, чувство ничтожества предъ безпредѣльнымъ величіемъ Божиимъ, преданность Богу, чувство зависимости отъ

<sup>1)</sup> Христ. Апологетика. Т. I. Спб. 1893. стр. 136.

Высочайшаго Существа, вѣру, надежду, любовь, сознание грѣховности, собственной безпомощности и т. д., и т. д.); христіанство выставило только любовь какъ *главный* и существенный признакъ въ понятіи объ отношеніяхъ человѣка къ Богу. Что же касается страха и благоговѣнія, естественно вытекающихъ изъ чувства зависимости человѣка отъ абсолютнаго Существа, то они всегда составляли и составляютъ существенную и необходимую принадлежность въ содержаніи какъ естественной, такъ и богооткровенной религіи. „Начало мудрости, говорилъ премудрый Соломонъ (Притч. 1, 7), *страхъ Господень; благоговѣніе къ Богу*—начало разумѣнія“. „Страхъ Господень,—учить и другой ветхозавѣтный мудрецъ (Сир. 1, 11 и сл.), слава и честь, и веселіе и вѣнецъ радости. Страхъ Господень усладитъ сердце и дастъ веселіе и радость, и долгоденствіе. Боящемуся Господа благо будетъ на послѣдокъ и въ день смерти своей онъ получитъ благословеніе. Страхъ Господень—даръ отъ Господа и поставляетъ на стезяхъ любви. Начало премудрости—бояться Бога; полнота премудрости—бояться Господа; вѣнецъ премудрости—страхъ Господень, произращающій миръ и невредимое здравіе; корень премудрости—бояться Господа; премудрость и знаніе есть страхъ предъ Господомъ, и благоугожденіе Ему—вѣра и кротость. Не будь недовѣрчивымъ къ страху предъ Господомъ“. Такое же ученіе о *страхѣ* какъ существенномъ признакѣ естественнаго религіознаго отношенія человѣка къ Богу, мы можемъ находить и во многихъ другихъ мѣстахъ ветхозавѣтнаго откровенія, напр., Іов. 28, 28; Пс. 110, 10; Притч. 9, 10; 10, 27; 14, 27; 15, 33; 19, 23; Екклес. 12, 13. Новозавѣтное откровеніе, полагая въ основу отношеній человѣка къ Богу любовь, значительно смягчило представленіе о страхѣ, какъ существенномъ признакѣ религіи; въ облагодатствованномъ христіанинѣ страхъ покрывается любовью, переходитъ въ благоговѣніе и привязанность; христіанинъ не питаетъ болѣе страха предъ Богомъ, какъ существомъ, которое можетъ сдѣлать ему вредъ или зло, но онъ боится стать недостойнымъ любви Божіей. Въ этомъ смыслѣ Новозавѣтное Откровеніе и учитъ, что „далъ намъ Богъ духа не боязни, но силы и любви“ (2 Тим. 1, 7), что мы „не приняли духа раб-

ства, чтобы опять жить въ страхѣ, но приняли духа усыновленія, которымъ взываемъ: Авва, Отче!“ (Рим. 8, 15),—что „въ любви нѣтъ страха“, что „совершенная любовь изгоняетъ страхъ“ и что „боящійся еще несовершенъ въ любви“ (1 Иоан. 4, 18). Такая замѣна страха любовію стала естественною въ христіанствѣ, когда людямъ было открыто, что самъ „Богъ есть любовь“ и что грубый страхъ предъ Нимъ не имѣетъ смысла, который былъ свойственъ язычеству, чуждому истиннаго понятія о Богѣ и не знавшему, что Богъ есть любовь. Тѣмъ не менѣе и въ христіанствѣ страхъ, измѣнившій свой грубый характеръ трепета и боязни предъ всемогущимъ существомъ, мстящимъ и причиняющимъ человѣку зло или вредъ, не былъ однако-же совершенно уничтоженъ какъ необходимый и существенный признакъ естественнаго религіознаго сознанія и религіознаго чувствованія. Вотъ почему и въ Новозавѣтномъ Откровеніи о людяхъ безбожныхъ и развратныхъ говорится словами Псалмопѣвца: „нѣтъ страха Божія предъ глазами ихъ“ (Рим. 3, 18) <sup>1)</sup>; о себѣ апостолы говорили: „зная страхъ Господень, мы вразумляемъ людей“ (2 Кор. 5, 11); „мы, пріемля царство непоколебимое, будемъ хранить благодать, которою будемъ служить благоугодно Богу съ благоговѣніемъ и страхомъ“ (Евр. 12, 28); всѣмъ же вообще людямъ Новозавѣтное Откровеніе заповѣдуетъ „бояться Бога“ (1 Петр. 2, 17; Колос. 3, 22; Апок. 14, 7; 15, 4), „совершать святыню въ страхѣ Божиѣмъ“ (2 Кор. 7, 1), „повиноваться другъ другу въ страхѣ Божиѣмъ“ (Ефес. 5, 21), „со страхомъ и трепетомъ совершать свое спасеніе“ (Филип. 2, 12), „со страхомъ проводить время странствованія своего“ (1 Петр. 1, 17), „страшиться впасть въ руки Бога живаго“ (Евр. 10, 31).

Если же страхъ въ томъ или другомъ видѣ входитъ въ содержаніе религіознаго сознанія какъ въ язычествѣ, такъ и въ христіанствѣ, то совершенно понятно, почему латинское слово *religio*, заключающее въ себѣ именно понятіе страха предъ Высочайшимъ Существомъ, пользуется распространенностію и принято во всѣ языки какъ цивилизованныхъ, такъ и не цивилизованныхъ народовъ.

<sup>1)</sup> Ср. Пс. 35, 2.

Тѣмъ не менѣе, какъ увидимъ ниже, одно чувство страха предъ Божествомъ вовсе не составляетъ сущности того явленія въ жизни человѣчества, которое принято называть религіею; а потому и неудивительно, что многіе современные намъ, даже западно-европейскіе ученые въ послѣднее время все больше и больше утверждаютъ въ мнѣніи, что слово „религія“ далеко не соотвѣтствуетъ тому понятію, которое имъ обозначаютъ, что съ нимъ могло мириться древнее до-христіанское язычество, но какъ терминъ христіанскаго благочестія оно должно быть устранено и замѣнено другимъ, болѣе соотвѣтствующимъ обозначаемому понятію.

Чтобы судить о законности или незаконности такого протеста противъ слова „религія“, намъ слѣдуетъ сначала установить самое понятіе о томъ явленіи, которое называется этимъ словомъ. Только при этомъ условіи мы ясно увидимъ, соотвѣтствуетъ ли этому явленію принятое обозначеніе или нѣтъ. Но тутъ-то именно мы и встрѣчаемся съ весьма серьезнымъ затрудненіемъ. Оказывается, что въ дѣйствительности между учеными мыслителями и богословами не существуетъ согласія даже въ отвѣтъ на вопросъ: что такое религія? Религія есть фактъ универсальный и всеобщій, нѣтъ и не было ни одного народа, который бы въ той или другой формѣ не выражалъ своихъ религіозныхъ вѣрованій и чувствованій, такъ или иначе не старался бы удовлетворить своимъ естественнымъ религіознымъ потребностямъ; опытъ cadaго ученаго непосредственно свидѣтельствуетъ или по крайней мѣрѣ свидѣтельствовалъ ему о томъ, въ чемъ и какъ проявляется религіозное настроеніе. Кто не имѣлъ многочисленныхъ случаевъ для наблюденія и изученія жизни и дѣятельности религіозныхъ людей? Какъ фактъ эмпирический, религія всегда и для cadaго можетъ быть самымъ доступнымъ предметомъ изученія. И при всемъ томъ, когда мы обратимся къ мыслителямъ и богословамъ съ цѣлю найти у нихъ опредѣленіе этого универсального и всѣмъ доступнаго факта, мы встрѣтимъ такое множество самыхъ разнообразныхъ и, къ сожалѣнію, часто непримиримо противорѣчивыхъ, одностороннихъ, запутанныхъ и тенденціозныхъ мнѣній, что разобратъся въ нихъ вовсе не легко. Каждый философскій

мыслитель по своему отвѣтитъ намъ на вопросъ: что такое религія? И трудно найти двухъ изъ нихъ, которые не противорѣчили бы другъ другу. То же самое мы встрѣтимъ и среди богослововъ—православныхъ, католическихъ и протестантскихъ.

Нѣтъ никакой возможности (да, пожалуй, и надобности) приводить здѣсь мнѣнія *каждаго* философа и *каждаго* ученаго богослова о томъ, что нужно разумѣть подъ религіею. Это—трудъ чрезвычайный, а главное—безполезный. Для примѣра и доказательства сказаннаго нами выше будетъ вполне достаточно, если мы остановимъ вниманіе читателя только на тѣхъ опредѣленіяхъ понятія о религіи, которыя предложены философами и богословами наиболѣе извѣстными и наиболѣе вліятельными, сочиненія которыхъ пользуются вниманіемъ, а иногда и уваженіемъ мыслящихъ людей.

Православные богословы, какъ извѣстно, въ своемъ значительномъ большинствѣ, обыкновенно опредѣляютъ религію какъ „союзъ Бога съ человѣкомъ“ <sup>1)</sup>. „Религія,—говорить, напр., Н. П. Рождественскій, по внутреннѣйшему существу своему, *есть духовный союзъ челоѵка съ Богомъ, союзъ богочеловѣчскій, которымъ предполагается: а) возвышеніе челоѵка къ Богу и б) нисхожденіе Бога къ челоѵку. Въ этомъ состоитъ глубочайшій смыслъ религіи и заключается ея основа*“. Такое опредѣленіе вполне вѣрно и точно по отношенію къ религіи истинной, богооткровенной. Богъ самъ устанавливаетъ завѣтъ, союзъ или договоръ съ Авраамомъ. Христосъ называетъ кровь Свою, пролитую за спасеніе міра,—кровію новаго завѣта; Онъ даетъ Своимъ послѣдователямъ заповѣдь новую и завѣщаетъ имъ царство. Но приведенное опредѣленіе не можетъ быть названо точнымъ, если мы будемъ имѣть въ виду не богооткровенную только религію, а религію вообще, рассматриваемую съ объективной и *субъективной* стороны. Подъ это опредѣленіе во всякомъ случаѣ не можетъ быть подведенъ длинный рядъ такъ называемыхъ естественныхъ или языческихъ религій, потому что язычники лишены познанія истиннаго Бога,—вмѣсто истиннаго Бога они часто почитаютъ бездушную тварь—солнце, луну, звѣзды, рыбу, кость, зубъ буйвола и т. п., а слѣдовательно, ихъ религія ни въ какомъ

<sup>1)</sup> Срв. Макарія „Введеніе въ Богосл.“ 1847, стр. 36



случаѣ не можетъ быть названа союзомъ богочеловѣческимъ, заключаемымъ съ цѣлію возвышенія человѣка къ Богу и нисхожденія Бога къ человѣку. Правда, языческія религіи не суть истинныя религіи; онѣ по справедливости называются религіями ложными. Но ложь языческихъ религій не исключаетъ ихъ существованія; язычниковъ, выражающихъ свои религіозныя вѣрованія съ самой грубой и чудовищной формѣ, мы не называемъ однако-же совершенно безрелигіозными. „Аѳиняне!“—говорилъ ап. Павелъ языческимъ грекамъ, „по всему вижу я, что вы какъ бы особенно *набожны*“ (Дѣян. 17, 22); ложною у язычниковъ должна быть признана только объективная сторона религіи, но не субъективная въ смыслѣ присущаго духовной природѣ человѣка влеченія или стремленія къ Божеству. Въ этомъ отношеніи всѣ люди одинаковы и нельзя указать различія между грубымъ язычникомъ и самымъ благочестивымъ христіаниномъ. Союзъ, завѣтъ, договоръ суть понятія, не исключаютія свободы и случайности. Но свободно принимаемою или случайною можетъ быть только внѣшняя или объективная форма религіи. *Можно быть* христіаниномъ и въ частности православнымъ, католикомъ, протестантомъ, сектантомъ всякаго рода, *можно* быть язычникомъ, магометаниномъ, евреемъ; даже болѣе того, по тѣмъ или другимъ побужденіямъ, католикъ *можетъ* оставить свое вѣроисповѣданіе и принять протестантское, протестантъ *можетъ* стать православнымъ и т. п. Но внутренняя или субъективная сторона религіи не допускаетъ ни свободы, ни случайности. Она коренится въ самой духовной природѣ человѣка и потому *каждый* человѣкъ, въ нормальномъ состояніи, *по природѣ, по необходимости, долженъ* быть религіознымъ, какъ по природѣ, по необходимости, онъ *долженъ* обнаруживать свою естественную, природную способность къ истинѣ, къ добру и красотѣ. Поэтому опредѣленіе религіи какъ (истиннаго или ложнаго) союза человѣка съ Богомъ, заключеннаго съ цѣлію возвышенія человѣка къ Богу и нисхожденія Бога къ человѣку, касается собственно только *объективной* (культовой, вѣроисповѣдной) стороны религіи, но не религіи вообще. Извѣстный профессоръ Московской духовной академіи В. Д. Кудрявцевъ также не одобрялъ опредѣленія

религіи, принятаго нашими русскими богословами. „У насъ, говоритъ онъ, религія опредѣляется большею частию какъ за-вѣтъ или союзъ между Богомъ и человѣкомъ. Но такое опредѣленіе намъ кажется недовольно общимъ и включающимъ подъ собою *всѣ* религіи, что требуется понятіемъ о религіи *вообще*. Въ религіяхъ языческихъ мы не можемъ допустить союза между Богомъ и человѣкомъ, но можемъ однако же допустить нѣкоторое особенное (религіозное) *отношеніе* не только человѣка къ Богу, но и Бога къ человѣку, такъ какъ и въ мірѣ языческомъ Богъ не *несвидѣтельствовани Себе остави* (Дѣян. 14, 17), и въ жизни народовъ языческихъ мы можемъ видѣть не только общее промыслительное дѣйствованіе Божества, но и особенное направленіе хода этой жизни къ достиженію главной цѣли религіи—спасенія человѣка“. Отвергнувъ на этомъ основаніи опредѣленіе религіи, принятое русскими православными богословами, самъ В. Д. Кудрявцевъ предлагаетъ опредѣлять религію какъ *взаимоотношеніе* между Богомъ и человѣкомъ. Насколько можетъ быть принято такое опредѣленіе религіи,—объ этомъ мы скажемъ въ свое время.

У западно-европейскихъ богослововъ и философовъ мы уже не такъ часто встрѣчаемъ опредѣленіе религіи, какъ союза человѣка съ Богомъ. Западно-европейскіе католическіе и протестантскіе богословы и философствующіе мыслители въ опредѣленіи религіи стараются выйти изъ такого признака, который былъ бы свойственъ какъ субъективной, такъ и объективной сторонѣ религіи; но такъ какъ понятіе религіи не исчерпывается только однимъ какимъ либо признакомъ, то и опредѣленія религіи у западно-европейскихъ ученыхъ, въ большинствѣ, являются слишкомъ односторонними, а потому и невѣрными.

По опредѣленію *католическаго* богослова апологета Дрея, религія есть общее и живое настроеніе человѣка, обусловливаемое *богосознаніемъ*. Такимъ образомъ, по опредѣленію Дрея, источникомъ религіи должно быть признано наше *сознаніе*, достигаемое чрезъ различеніе и противоположеніе. Эту мысль съ особенною настойчивостію развивали также Гегель, гегельянцы, и германскіе матеріалисты новѣйшаго времени, дошед-

шіе по этому пути до совершеннаго отрицанія истиннаго значенія религіи. Не всякое богосознаніе порождаетъ религію. Нельзя отказатъ въ богосознаніи многимъ философскимъ мыслителямъ, которые не только сами не были религіозными, но и враждебно относились къ самому существованію религіи въ родѣ человѣческомъ. Кромѣ того, въ своемъ опредѣленіи Дрей не указываетъ намъ, какимъ образомъ у человѣка, еще не имѣющаго религіи, можетъ появляться богосознаніе, Самъ ли Богъ долженъ быть признанъ виновникомъ его или человѣкъ достигаетъ его какимъ либо инымъ путемъ, напр., неумѣніемъ объяснить многія явленія природы изъ ихъ естественныхъ причинъ, какъ утверждаютъ матеріалисты, и т. п. Поэтому точнѣе, хотя такъ же невѣрно, опредѣляетъ религію другой католическій богословъ—*Берлаге*. Онъ говоритъ, что религія есть всеобщее и всестороннее опредѣленіе и возбужденіе человѣка со стороны вѣчнаго и неизмѣняемаго существа, т. е., Бога. Это опредѣленіе мы называемъ невѣрнымъ и несоотвѣтствующимъ дѣйствительности, потому что съ этой точки зрѣнія религія въ родѣ человѣческомъ представляется чѣмъ-то механически навязаннымъ человѣку отвнѣ, безъ предположенія внутренней и насущной потребности въ ней со стороны духовной природы человѣка. Религія являлась бы только дѣломъ Божества, отношеніемъ лишь Бога къ человѣку, а не наоборотъ, причемъ оставались бы чисто случайными и непонятными какъ цѣль, такъ и характеръ этого возбужденія въ человѣкѣ, причиняемаго Богомъ. Наконецъ, нельзя не имѣть въ виду, что многія естественныя религіи часто принимаютъ ложное, грубое и вообще недостойное Бога направленіе; ясно, что такое направленіе религіознаго возбужденія не можетъ быть приписываемо непосредственно Богу. Опредѣленіе религіи, предложенное католическимъ богословомъ Берлаге, имѣетъ отношеніе лишь только къ тому моменту *истинной* религіи, который называется Божественнымъ *откровеніемъ*. *Клее* (католическій богословъ) былъ недоволенъ опредѣленіемъ религіи, господствовавшимъ вообще въ католическомъ мірѣ, по которому (опредѣленію) подъ религіею разумѣли просто отношеніе человѣка къ Богу. По его мнѣнію, этимъ опредѣленіемъ игно-

рируется другая не менѣ важная сторона религіи—отношеніе Бога къ человѣку; поэтому онъ возвращается къ отвергнутому уже опредѣленію религіи, какъ взаимнаго союза или воссоединенія Бога съ тварью, въ частности—съ человѣкомъ. По его заключенію, религія есть столько же дѣло Божіе, какъ и человѣческое. Такое опредѣленіе религіи не нашло однако же для себя многихъ защитниковъ ни между западно-европейскими богословами, ни между философствующими мыслителями. Что человѣкъ можетъ и долженъ быть *религіознымъ*, это понятно; но можно ли Бога называть *религіознымъ*? Ниже мы укажемъ на тѣ признаки, которыми характеризуется религія вообще,—и тогда ясно будетъ, что ни одинъ изъ этихъ существенныхъ признаковъ религіи не можетъ быть свойственъ Божеству. *Генслеръ* въ введеніи въ свою Богословскую энциклопедію предлагаетъ такое опредѣленіе религіи: „религія есть обусловленность вещей чрезъ Бога“. Это опредѣленіе, конечно, не заслуживаетъ того, чтобы на немъ останавливать серьезное вниманіе. Гораздо выше стоитъ разсужденіе современнаго Генслеру католическаго же богослова *Л. Шмидта*. Въ своей диссертациі—„Die Construction des theologischen Beweises“ (1894, стр. 14)—Шмидтъ говоритъ: „Религія есть воссоединеніе человѣка, отпавшаго отъ Бога чрезъ грѣхъ, съ Богомъ. Такое воссоединеніе можетъ быть достигнуто только чрезъ взаимныя дѣйствія, съ одной стороны—Бога, съ другой—человѣка“. Это опредѣленіе въ сущности то же, какого придерживаются почти всѣ наши православные богословы и на которое мы уже указывали выше. Извѣстный католическій богословъ *Штауденмайеръ*, по приведеннымъ основаніямъ, не удовлетворился опредѣленіемъ религіи, которое предложили *Клее*, *Генслеръ* и *Шмидтъ* и нашелъ наилучшимъ возвратиться къ старому пониманію религіи какъ живого союза между человѣкомъ и Богомъ вообще. По его опредѣленію, религія есть сознательное и совершенно свободное отношеніе человѣка къ Богу и живое общеніе съ Нимъ. Противъ такого опредѣленія религіи много возражали даже католики, указывая на то, что въ душѣ человѣческой религія, какъ фактъ, часто обнаруживается раньше, чѣмъ человѣкъ достигаетъ яснаго религіознаго

самосознанія, которымъ онъ уже только какъ бы даетъ отчетъ самому себѣ въ томъ, что происходитъ въ его душѣ. Неудовлетворительнымъ найдено было приведенное опредѣленіе Штауденмайера еще и потому, что имъ не указывается съ точностію, въ чемъ именно состоитъ сущность живого и сознательнаго общенія человѣка съ Богомъ. *Обертюръ* въ своей „Методологіи богословской науки“ нисколько не помогъ уясненію понятія о религіи, повторивъ старое опредѣленіе, по которому подъ религіею разумѣлся вообще „союзъ, объединяющій какъ *творенія* между собою, такъ и Самаго Творца съ ними“. *Бреннеръ* въ своей „Генеральной Догматикѣ“ утверждаетъ, что „религія есть благоговѣйное отношеніе разумнаго творенія къ высочайшему Первосуществу“. *Геттингеръ* въ послѣднее время энергично защищаетъ такое именно опредѣленіе религіи, какое было предложено Бреннеромъ. „Въ обширнѣйшемъ смыслѣ, говоритъ онъ, религія есть отношеніе *тварнаго духа* (?) къ Богу. Она есть изначальное, всеобщее и самое могущественнѣйшее явленіе въ жизни народовъ,—фактъ историческій и психологическій. Но тѣмъ не менѣе религія есть только отношеніе разумнаго творенія къ Богу, а не отношеніе Бога къ разумному творенію. Богъ есть виновникъ и основаніе религіи; но Самъ Богъ не имѣетъ религіи. Поэтому религію нельзя называть „взаимоотношеніемъ“. И въ другомъ мѣстѣ Геттингеръ говоритъ: „Тварный духъ познаетъ и исповѣдуетъ свое отношеніе къ Богу, какъ живъ Него сущій и для Него предназначенный. Это-то *свободное и сознательное* отношеніе тварнаго духа къ Богу, какъ къ началу и цѣли его бытія, и есть религія“.

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

---

## Сектантское движеніе на русском сѣверѣ XIV вѣка по его происхожденію.

---

Наша начальная лѣтопись, не давая точныхъ свѣдѣній о времени появленія славянъ на восточной европейской равнинѣ, ограничивается краткими указаніями на порядокъ разселенія: сначала славяне, покинувъ свои старинныя гнѣзда на Карпатахъ, заняли бассейнъ Днѣпра и его притоковъ, а потомъ поднялись къ сѣверу и заселили окрестность Ильменя и Волхова. Уже давно психологія установила, какъ неоспоримый законъ, вліяніе климатическихъ условій страны на духовную фізіономію ея населенія: сѣверяне крѣпче южанъ духомъ, превосходятъ ихъ въ энергіи, но отличаются преобладаніемъ холодной разсудочности надъ пылкой впечатлительностью,—смѣлый полетъ фантазіи южанина у обитателя сѣвера какъ бы сковывается суровостью окружающей его природы. Всѣ указанныя черты характера сѣверянъ мы встрѣчаемъ у новгородцевъ и псковичей, насельниковъ негостепріимнаго, болотистаго края, гдѣ природа столь уже рѣдко улыбается человѣку, какъ мачиха нелюбимому пасынку. Если южанамъ выпала нелегкая задача охранять свои города и селенія, а равно южный конецъ торговаго пути „изъ варягъ въ греки“ отъ кочевниковъ, бродившихъ по черноморскимъ степямъ, то сѣверяне имѣли историческую миссію, требовавшую еще большей энергіи: они должны были послужить піонерами своей народности и культуры на дикомъ сѣверѣ, а для осуществленія подобнаго грандіознаго плана необходимо было вступить въ

упорную борьбу съ природой. Сказанія о смѣлыхъ предприятияхъ „ушкуйниковъ“, немного опоэтизированные новгородцами позднѣйшаго времени, живо рисуютъ намъ всю трудность борьбы съ суровой природой, какъ бы мощно защищавшей рѣдкое до прилива славянской колонизаціи туземное население отъ порабощенія пришельцами, подобно тому, какъ богатырскій эпосъ, зародившійся на югѣ, представляетъ переработку народнымъ творчествомъ военной исторіи Кіевской Руси, слагавшейся изъ ея частыхъ столкновеній съ хищными ордами печенѣговъ и половцевъ. Борьба съ природой окончилась побѣдой колонистовъ: повсюду по рѣкамъ, служившимъ долгое время единственными путями сообщенія на сплошь покрытомъ дремучими лѣсами сѣверѣ, выросли Новгородскіе посѣлки,—началась дѣятельная эксплуатація окрестныхъ естественныхъ богатствъ: дотолѣ безмолвная лѣсная пустыня огласилась визгомъ пилы и стукомъ топора, къ которымъ нерѣдко присоединялся жалобный крикъ смертельно раненаго пушнаго звѣря; стали сновать легкіе „ушкун“ между Новгородомъ и многочисленными колоніями, число которыхъ увеличивалось съ каждымъ годомъ, по мѣрѣ того какъ предприимчивость вела славянъ въ глубину еще во многихъ мѣстахъ дѣвственнаго края. Но побѣда обычно надмеваетъ побѣдителя: новгородцы самоуверенно подняли голову, которая съ этихъ поръ неохотно склонялась подъ ярмо политической власти. Различіе южанъ и сѣверянъ открывается уже въ 10 вѣкѣ при принятіи Русью христіанства: въ Кіевѣ народъ покорно собрался на Днѣпровскомъ берегу для крещенія,—въ Новгородѣ населеніе не желало послѣдовать княжескому приказанію: понадобилась вооруженная сила для подавленія мятежа, какъ выразительно отиѣчаетъ Новгородская лѣтопись: Путята крестилъ мечемъ, а Добрыня огнемъ. Напрасно видятъ нѣкоторые историки поводъ къ указанному возстанію въ процвѣтаніи на сѣверѣ язычества и вліяніи волхвовъ на невѣжественную массу,—Кіевская Русь была не менѣе привязана къ старой вѣрѣ и даже запятнала себя убіеніемъ исповѣдниковъ христіанства, варяга Оедора съ сыномъ. Правильнѣе усматривать въ Новгородскомъ мятежѣ политическій протестъ, чѣмъ исключительно религіозный и

ставить его въ зависимость отъ особенностей духовнаго склада сѣверянъ. Ходъ дальнѣйшихъ событій содѣйствовалъ обособленію Новгорода изъ семьи областей и княжествъ удѣльнаго періода: княжескія усобицы и отдаленность отъ притягивавшаго вниманіе всѣхъ князей Кіева дали Новгороду возможность развить новыя начала политическаго быта—преобразоваться въ городскую республику. Князь въ Новгородѣ, обычно не новгородецъ по рожденію и весьма малая звѣзда на тогдашнемъ политическомъ горизонтѣ по низкому мѣсту, отводимому Новгороду въ лѣстницѣ удѣловъ, былъ не органическимъ членомъ, но механической приставкой къ мѣстному обществу, какъ варяги-конунги, появившіеся въ городахъ Приднѣпровья 9 вѣка; власть законодательная сосредоточилась въ рукахъ выборныхъ лицъ Новгородскаго происхожденія, контролировавшихъ и дѣйствія князя, какъ военнаго стража и судьи. Но выдѣляя изъ своей среды извѣстный составъ лицъ для руководства общественной жизнью, новгородцы сохраняли за собой право критически относиться къ проводимымъ ими мѣропріятіямъ и даже прямо отмигать ихъ государственные проєкты на вѣчѣ. Ростъ матеріальнаго благосостоянія Новгорода находился въ тѣсной связи съ развитіемъ обширной внѣшей торговли съ Ганзой и Готландомъ: густой боръ, покрывавшій въ первые вѣка текущаго тысячелѣтія сѣверъ Россіи, представлялъ неистощимый запасъ сырыхъ матеріаловъ для европейской техники, и нѣмецкіе негоціанты и промышленники рано открыли дверь въ сѣверный Новгородскій край, основавъ въ Новгородѣ и Псковѣ свои факторіи.

Хотя мотивомъ для сношеній съ нѣмцами были торговые интересы, но несомнѣнно, что посѣщеніе новгородцами и псковичами Ганзейскихъ вольныхъ городовъ отражалась не на одномъ развитіи экономическаго благосостоянія и успѣхахъ внѣшней гражданственности: культура запада должна была пробуждать духъ критики по отношенію къ отечественнымъ формамъ жизни,—въ сѣверныхъ торговыхъ центрахъ многіе были заражены политическимъ либерализмомъ и религіозной пытливостью, часто ведущей къ ересямъ и расколамъ.

Въ 12 и 13 вѣкахъ, вслѣдствіе татарскихъ погромовъ, за-



мираетъ дотолѣ шумная жизнь нашего юга, и волна колонизаціи разливается по междурѣчью верхней Волги и Оки: сначала небольшой Владиміръ, потомъ еще меньшая Москва становится въ положеніе древняго Кіева, выставляють притязаніе на достоинство центровъ народной жизни. Съ перемѣщеніемъ средоточія политической жизни на сѣверъ начинаютъ возникать у новгородцевъ опасенія на счетъ сохраненія дорогихъ имъ „вольностей“: они ревнивымъ и зложелательнымъ окомъ смотрять на эти городки, не имѣющіе славнаго прошлаго, но открыто заявляющіе свое намѣреніе поглотить автономію удѣловъ. По мѣрѣ политическихъ успѣховъ Московскихъ князей. ихъ территорія все ближе придвигалась къ Новгородскимъ пятнамъ, и столкновеніе сѣверной республики съ стремленіемъ Москвы въ централизацію политической жизни являлось неизбѣжнымъ: мы дѣйствительно видимъ рядъ попытокъ Москвы покончить съ Новгородской вольностью, но эти стремленія сокрушались объ экономическую мощь города и его малодоступность, благодаря лѣснымъ чащамъ и топкимъ болотамъ, мѣшавшимъ стратегическимъ предпріятіямъ; при этомъ обостренныя отношенія къ Литвѣ и частые хищническіе набѣги татаръ отвлекали военныя силы Москвы на западъ и югъ и отсрочивали паденіе сѣвернаго вѣчеваго города. Только по сверженіи татарскаго ига и установленіи затишья на западной границѣ вниманіе Іоанна 3-го устремляется на непокорный Новгородъ, и его свобода отходитъ въ область историческаго прошлаго. Но Московскій вѣнциносецъ торжествовалъ надъ формой Новгородской политической жизни, а не надъ убѣжденіями и понятіями свободолюбивыхъ сѣверянъ: отнявъ вѣчевой колоколъ, уже не одну сотню лѣтъ сзывавшій народъ на совѣщаніе, онъ не могъ, конечно, сразу измѣнить нравственную фizioномію новгородца, передѣлать его въ роялиста изъ республиканца, изгнать сложившіяся вѣками симпатіи. Душевную жизнь не такъ легко преобразовать, какъ покрій платья: душевные навыки не искоренимы ни для какой внѣшней силы, а могутъ погибать лишь естественной смертію, все болѣе и болѣе увядая въ послѣдующихъ поколѣніяхъ.

Нѣчто подобное борьбѣ Новгорода съ Москвой замѣчается

и въ отношеніяхъ Пскова къ своей метрополіи: сначала Псковъ былъ Новгородскимъ пригородомъ и не имѣлъ полной автономіи. Новгородскій посадникъ безпереромно хозяйничалъ на Псковскомъ вѣтѣ, но вскорѣ подобное политическое положеніе Пскова стало не соответствовать его успѣхамъ въ ганзейской торговлѣ. Путемъ договоровъ Псковъ отдѣляется отъ Новгорода въ самостоятельное политическое тѣло и становится рядомъ съ нимъ, какъ младшій братъ. Но Псковъ слишкомъ долго питался соками Новгородской общественной жизни, чтобы, отдѣлившись отъ прежней метрополіи, выработать какую-либо особую форму политическаго быта. Псковъ явился Новгородомъ въ миниатюрѣ,—это были двѣ похожихъ другъ на друга капли воды,—одна побольше,—другая поменьше. Новгородъ, вынужденный ростомъ благосостоянія Пскова дать ему относительную свободу, не отказался однако отъ надежды возстановить въ будущемъ прежнюю зависимость пригорода отъ „Господина Великаго Новгорода“ и при всякомъ удобномъ случаѣ старался осуществить свои мечтанія. Могутъ ли отличаться спокойнымъ характеромъ отношенія 2 сосѣдей, изъ которыхъ одинъ постоянно замышляетъ ковы на другаго?—а наши города-братья были именно такими враждующими сосѣдями: къ ревности политической присоединилась и зависть экономическая,—тотъ и другой городъ гостепріимно распахивали свои ворота для иностранныхъ купцовъ, обѣщая полную гарантію для ихъ жизни и собственности, въ обоихъ городахъ формировались торговыя компаніи, строились церкви для освященія возникавшихъ предпріятій, при чемъ обширные церковныя подвалы наполнялись пушнымъ товаромъ, продуктами привившихся на сѣверѣ лѣснаго пчеловодства (бортничества) и скотоводства (особенно оленеводства), а равно обширнаго лѣснаго хозяйства. Стоявъ прежде враждебно другъ къ другу, какъ два обособившихся политическихъ организма, но еще не утратившихъ воспоминанія о прежнихъ взаимныхъ отношеніяхъ, теперь Новгородъ и Псковъ стали соперничать между собой, какъ два купца, торгующіе рядомъ однимъ и тѣмъ же матеріаломъ. Пословица: „Душа на Волховѣ, сердце на Великой“ какъ бы указываетъ на близкія интимныя отношенія младшаго брата къ старшему

и наоборотъ, но историкъ затруднится подыскать достаточное количество фактовъ для обоснованія мысли, выражаемой пословицей, а обращенія псковичей въ Москву за помощью при нападеніяхъ Ливонскихъ нѣмцевъ прямо противорѣчитъ содержанию пословицы, рисующей какую-то сѣверную идиллію. Можно думать, что пословица явилась въ сравнительно позднее время уже послѣ подчиненія обоихъ городовъ Москвѣ, когда общее несчастье могло вызвать взаимную симпатію у недавнихъ соперниковъ.

Заря христіанства, заблиставшая надъ Кіевской Русью при Владимірѣ и его ближайшихъ преемникахъ, на сѣверѣ едва мерцала и подавлялась мракомъ язычества. Если при внѣшнихъ успѣхахъ миссіонерской дѣятельности первыхъ іерарховъ и князей народъ и на югѣ оставался двоевѣрнымъ, то тѣмъ болѣе такимъ синкретизмомъ старой и новой вѣры долженъ былъ отличаться полудикій сѣверъ: дошедшія до насъ мисеологическія сказанія финновъ носятъ ясныя слѣды двоевѣрія, — на финскомъ Олимпѣ помимо языческихъ божествъ, олицетворяющихъ по большей части силы природы, мы встрѣчаемъ и христіанскихъ святыхъ, занимающихъ только болѣе высокія мѣста. Самые праздники, установленные новой вѣрой, слились съ языческими и, конечно, стали неузнаваемыми, какъ это видно изъ обличеній Серапіона Владимірскаго. Если югъ 9, 10 и 11 вѣковъ, поддерживавшій дѣятельныя сношенія съ Византіей, могъ идти впередъ въ культурномъ отношеніи, то этого нельзя сказать о глухомъ сѣверѣ, принимавшемъ лишь косвенное участіе въ общерусскомъ торговомъ движеніи. Къ тому же природа сѣвера даетъ мало времени для размышленія о предметахъ, не соприкасающихся съ практическими нуждами, она всегда не прочь постучать въ дверь мечтателя и вызвать его къ будничной, трудовой дѣятельности. Если у насъ въ то время христіанство понималось по большей части, какъ совокупность обрядовъ, то наружное благочестіе должно было особенно привиться на сѣверѣ, мало склонномъ съ своимъ практицизмомъ къ углубленію въ духовную сторону религіи. Подтвержденіе этой мысли можно находить въ маломъ количествѣ монастырей на сѣверѣ 9, 10 и 11 вѣковъ, тогда какъ

югъ съ раннаго времени началъ ими густо покрываться: сѣверянинъ съ надломленной душевной жизнью несъ свое горе не въ иноческую обитель, но на просторъ родныхъ лѣсовъ, гдѣ формировалъ шайку удалцевъ и съ ними направлялся въ еще мало развѣданныя мѣста искать новаго счастья или заглушить свое нравственное страданіе непосильнымъ физическимъ трудомъ. Первая обитель, возникшая на сѣверѣ, была основана по преданію Антоніемъ Римляниномъ, т. е. иностранцемъ; слѣдующая за ней по времени основанія Хутынская пустынь была долго весьма не богата насельниками. Сѣверъ увлекся работой маммонѣ, церковь не пустила здѣсь глубокихъ корней въ народную жизнь: она оставалась внѣшнимъ институтомъ безъ значительнаго вліянія на убѣжденія и волю массы. Когда новгородецъ въ пылу битвы восклицалъ: „Умремъ за Святую Софію“, онъ разумѣлъ не святую мученицу, ставшую по построеніи Ярославомъ храма ея имени въ Новгородѣ небесной покровительницей христіанскаго общества сѣвера, но отечественный городъ, представленіе о которомъ у него сливалось съ образомъ величественнаго украшающаго городской кремль Софійскаго храма,—этотъ ратный кличъ новгородцевъ выражалъ ихъ патріотизмъ, а не горячую преданность вѣрѣ. Псковичъ, готовый умереть въ бою за Святую Троицу, сражался совсѣмъ не съ врагами православія, но съ братьями по вѣрѣ, защищая привилегіи отечественнаго города, имѣвшаго соборную церковь во имя Святой Троицы.

Духовенство, въ то время еще далекое отъ обособленія въ отдѣльное сословіе, набиралось изъ народной массы, было плотью отъ плоти и костью отъ кости народа, раздѣляло съ нимъ всѣ его недостатки и достоинства. Каково было духовенство нашего сѣвера въ сравнительно уже позднее время, можно видѣть изъ посланія Геннадія Новгородскаго къ митрополиту Симону: „Приведуть ко мнѣ мужика для посвященія“, пишетъ святитель, „я даю ему читать апостолъ, а онъ и ступить не можетъ, я ему даю псалтирь, а онъ и тутъ едва бредеть,—велю его учить ектеньямъ, а онъ и къ слову пристать не умѣетъ... Я его прогоню, а на меня за это жалуются. Земля, говорятъ, такова,—не можемъ достать человѣка,

который умѣлъ бы читать“. Если приведенное мѣсто говоритъ лишь о необразованности искателей мѣстъ въ клирѣ на сѣверѣ, такъ какъ его члены „эллинскихъ борзостей не текоша“, то другія пастырскія посланія 14 вѣка накладываютъ мрачныя краски на картину нравственной жизни священнослужителей: Іерейство держитъ койжедо точію временную потребу... чрева ради все творить и глаголетъ... Полонъ міръ поповъ, а на дѣло Божіе рѣдци обрѣтаются... Се бо есть соблазнъ людемъ—рано пьете и ясте и упиваетесь чрезъ законъ, кощуняете злѣ, а иніи срамныя рѣчи глаголютъ... Тогда Господь повелитъ отлучити попы и игумены и діаконы и черница и черница и речетъ имъ Господь: не бѣхъ ли нареклъ васъ, яко Мои есте ученицы и не бѣхъ ли голодалъ вамъ: пасите малое Моихъ овецъ стадо, учите люди, созданіе руку Моею?—но вы въ гордости и въ питіи и въ сребролюбіи заблудившеся не научисте люди Мои, и овца Моя заблудилася, а вы не упасосте ихъ, а нынѣ отъидите отъ Мене проклятій въ огонь вѣчный (см. у Архангельскаго „Нилъ Сорскій“ стр. 187—188).—При такомъ неприглядномъ умственномъ и нравственномъ состояніи духовенства, какое изображаютъ не враги церкви, но стоящіе во главѣ ея святители, просвѣтительное его вліяніе являлось прямо невозможнымъ, и арбуи и волхвы надолго сохранили за собой авторитетъ въ мнимо-христіанскомъ обществѣ.

Организація церковной жизни, какъ показываетъ исторія, обычно зависима отъ мѣстныхъ и временныхъ условій,—подтверженіемъ этого общаго наблюденія можетъ быть и церковное общество на нашемъ сѣверѣ. За исконныя права іерархіи признаются право суда надъ мірянами по преступленіямъ противъ религіи и нравственности и освобожденіе ея отъ юрисдикціи свѣтской власти, кромѣ немногихъ исключительныхъ проступковъ. Церковь, какъ юридическое лицо, могла имѣть недвижимую собственность, освобождавшуюся отъ налоговъ въ пользу правительства. Наши же сѣверныя республики, стремясь подчинить контролю вѣча всѣ стороны народной жизни, смотрѣли враждебно на привиллегіи церкви и дѣлали попытки поработить ее государству, разрушить корпоративныя преимущества духовенства и слить его съ земствомъ. По гра-

мотѣ митрополита Θεодосія, данной Новгородскому архіерею Іонѣ, видно, что духовенству грозило вмѣшательство мірской власти въ экономическій бытъ церкви, Московскій святитель пишетъ: въ села, земли и воды церковныя посаднику, тысяцкому и боярамъ Новгорода не вступаться. Въ 1495 году на Псковскомъ вѣчѣ хотѣли священниковъ „избѣзчествовати кнута-томъ“ за нежеланіе съ ихъ стороны нести земскія повинности съ церковныхъ земель. Хотя въ Новгородѣ и Псковѣ не извѣстны открытыя стремленія къ секуляризациі церковныхъ земель, кромѣ одной неудавшейся попытки, на которую есть намекъ въ грамотѣ митрополита Филиппа I въ Новгородѣ отъ 1467 года, но широкое участіе мірянъ въ церковномъ хозяйствѣ, напоминающее *jus patronatus* юго-западной Литовской церкви, замѣчается вплоть до 17 вѣка, когда въ 1685 году архіерей Маркеллъ жаловался, что въ Псковѣ епископы не имѣютъ власти, но всѣмъ владѣютъ мужики; они располагаютъ церковными имуществами, отчета же не даютъ, архіерея и его чиновниковъ не слушаютъ, и отъ этого церковная казна пропадаетъ съ давнихъ поръ <sup>1)</sup>. Не менѣ свидѣтельствъ о стремленіи городскихъ республикъ сѣвера подчинить духовенство суду вѣча. Архіепископъ Новгородскій Іоаннъ писалъ митрополиту Кипріану, что мірская власть вторгается въ область церковной жизни, пытается лишить святителей права суда надъ пастырями и чернецами, даже по антиканоническимъ проступкамъ: міряне хотѣли судить и казнить поповъ *въ церковныхъ вещахъ*. Въ грамотѣ Кипріана отъ 1395 года, адресованной въ Новгородъ, дается мірянамъ разъясненіе ихъ некомпетентности въ сферѣ чисто-церковныхъ дѣлъ: не годится мірянамъ попа ни судить, ни казнить, ни осуждать его, ни слова на него молвить. Но подобныя внушенія сѣверъ встрѣчалъ, „какъ аспидъ, затыкающій уши отъ здравыхъ словесъ“, и на всемъ протяженіи его самостоятельной политической жизни неоднократно имѣли мѣсто случаи, подобные изверженію Псковскимъ вѣчемъ въ 1341 году изъ пресвитерскаго сана нѣсколькихъ лицъ, обвиненныхъ прихожанами въ томъ, что они, овдовѣвъ, вступили во второй бракъ. Изъ до-

<sup>1)</sup> Иконниковъ. „О культурномъ значеніи Византии“ стр. 388.

шедшихъ до насъ посланій Новгородскаго владыки Семеона въ Снѣтогорскую обитель видно, что міряне вступались и въ монастырскія хозяйственныя дѣла и присвоивали себѣ право надзора за монашеской нравственностью. Когда установились подобныя отношенія мірянъ вѣчевыхъ общинъ къ духовенству и имуществу церкви, за недостаткомъ фактическихъ данныхъ нельзя рѣшить точно, но можно думать, что со времени укорененія на сѣверѣ обычая выбирать архіерея на вѣчевой площади съ 1156 года, когда вѣчемъ былъ избранъ на кафедру игуменъ Аркадій, и избранный архіерей являлся такимъ же выборнымъ лицомъ какъ и посадникъ или тысяцкій,—ему принадлежало только первенство чести сравнительно съ свѣтскими сановниками, на примѣръ, онъ предсѣдательствовалъ въ совѣтѣ господъ. Частыя распри Новгорода съ Москвой заставляли кандидатовъ на архіерейство по избранію вѣча болѣе или менѣе продолжительное время управлять мѣстной церковью безъ митрополитскаго рукоположенія,—нѣкоторые лица, вступавшія на основаніи вѣчеваго избранія въ управленіе обширной епархіей, умирали безъ посвященія въ епископскій санъ, пробывъ во главѣ мѣстной церкви не мѣсяцы, но цѣлыя годы. При такихъ лицахъ пресвитерскаго сана или, что случалось рѣже, при простыхъ чернецахъ, становившихся по волѣ вѣча во главѣ церковнаго управленія, порабощеніе церкви государству являлось неизбѣжнымъ: простой чернецъ или клирикъ низшей степени священства, возведенный на постъ правителя церкви многолюднымъ собраніемъ мірскаго общества, не могъ поставить себя и подчиненный ему клиръ на подобающую высоту,—его уступчивость по отношенію къ требованіямъ свѣтскаго общества понятна, такъ какъ онъ былъ, ставленникомъ этого капризнаго, своевольнаго общества, которое могло, особенно до хиротоніи во епископа, снова низвести его въ разрядъ простыхъ безвластныхъ клириковъ. Помимо насильственнаго захвата мірянами широкаго участія въ церковныхъ дѣлахъ, само низшее духовенство, особенно въ Псковѣ, добровольно смиривалось съ земствомъ, поступаясь привилегіями своего положенія для приобрѣтенія поддержки и защиты отъ гнета высшей іерархіи. Священникъ въ старину былъ по отношенію

къ архіерею то же, что холопъ или наймитъ въ свѣтскомъ обществѣ—онъ былъ тяглымъ попомъ. Можно изумляться находчивости нѣкоторыхъ іерарховъ 14-го и 15-го вѣковъ въ изобрѣтеніи разныхъ пошлинъ и дани: была даже пошлина, взимавшаяся за самое собираніе дани,—„даньская пошлина“. Отношеніе высшаго духовенства къ низшему имѣло по преимуществу финансовый характеръ, и судиться у епископа при многочисленномъ штатѣ тиуновъ и вирниковъ при каждой каюедрѣ бѣдному священнику было часто не подъ силу,—онъ инстинктивно искалъ помощи у сильныхъ и вліятельныхъ мірянъ, хотя подобнымъ искательствомъ и ронялъ достоинство своего сана. Изъ грамоты митрополита Θεодосія къ Новгородскому владыкѣ Іонѣ видно стремленіе низшаго духовенства игнорировать святительскій судъ. „Аще который игумень или попъ или чернецъ иметъ отыматися мірскими властелины отъ святителя, таковаго божественныя и священныя правила извергають и отлучають, а кто за нихъ иметъ вступатися, того не благословляють“. При протестѣ противъ владычнаго суда въ Псковѣ духовенство идетъ охотно за вѣчемъ, такъ какъ на него ложилась тяжесть поборовъ при посѣщеніи Новгородскимъ владыкой Пскова для отправленія суда. Послѣ всего вышесказаннаго не покажется страннымъ, что Псковскіе священники, плательщики поплѣшной и другихъ болѣе замысловатыхъ податей, были склонны мѣнять зависимость отъ архіерея на подчиненіе вѣчу и на основаніи запрещенія со стороны послѣдняго отказывались служить съ владыкой, пріѣзжавшимъ изъ Новгорода; либерализмомъ наравнѣ съ мужьями были заражены и Псковскія попадьи, которыя не пекли просфоръ для архіерейской службы <sup>1)</sup>). Псковскій священникъ, какъ и мірянинъ неохотно отправлялись на владычный судъ въ Новгородъ, потому что тотъ и другой знали, что алчные тиуны Софійскаго подворья очистятъ ихъ карманы. Псковское вѣче добилось отъ Новгородскаго владыки нѣкоторыхъ финансовыхъ льготъ для городского населенія, а именно, чтобы посѣщеніе владыкой Пскова было не чаще, какъ чрезъ 3 года (слѣдуетъ замѣтить, что при каждомъ прибытіи архіерея

<sup>1)</sup> Иконниковъ. „О культурномъ вліянніи Византіи“ стр. 387.



въ Псковѣ ему уплачивалась значительная дань натурою, именовавшаяся „подѣздомъ“), для отправленія же церковнаго судо-производства въ Псковѣ назначался замѣститель владыки, каковымъ могло быть только лицо Псковскаго происхожденія. Духовенство весьма сочувствовало борьбѣ вѣча съ владыкой и воспользовалось добытыми имъ правами: перестало путешествовать въ Новгородъ и всѣ свои тяжбы рѣшало въ Псковѣ, что избавляло не только отъ путевыхъ издержекъ, но и отъ софіанъ, присасывавшихся къ кошелямъ тяжущихся, какъ голодные пѣявки. Новгородскій владыка назначилъ своимъ намѣстникомъ въ Псковѣ лицо свѣтское, вѣроятно предполагая, что духовенство не захочетъ судиться у мірянина, и послѣдній будетъ имѣть разбирательство только церковныхъ дѣлъ свѣтскаго общества; въ этомъ случаѣ владыка, исполнивъ требованіе вѣча и тѣмъ предотвративъ возможность отпаденія Пскова въ церковномъ отношеніи отъ Новгорода, сохранилъ бы личную юрисдикцію надъ Псковскимъ клиромъ, но дѣйствительность не оправдала чаяній владыки: духовенство предпочло судъ не хиротонисованнаго лица суду святительскому, и на дорогѣ въ судную палату Софійскаго подворья совсѣмъ не появлялись псковичи.

Послѣ обозрѣнія характерныхъ чертъ въ церковномъ бытѣ сѣвера, обратимся къ отношеніямъ Новгорода къ Москвѣ по церковнымъ дѣламъ. Въ интересѣ выясненія этихъ отношеній не слѣдуетъ забывать уже указанныхъ особенностей политической жизни сѣверо-русскихъ республикъ: Новгородскіе архіереи и клиръ были людьми мѣстнаго происхожденія, они раздѣляли всѣ убѣжденія свѣтскаго общества своей родины, касающіяся сферы политическихъ отношеній. Горячая любовь къ независимости, глубокое уваженіе къ порядкамъ мѣстнаго политическаго строя, въ патріотическомъ самооболеніи принимавшагося за наилучшій въ мірѣ, нерасположенность къ склонной до территоріальныхъ приобрѣтеній Москвѣ—вотъ та нравственная атмосфера, какою дышало духовенство сѣвера вмѣстѣ съ народомъ, изъ среды котораго и избиралось. Солидарность интересовъ мірянъ и духовенства ясно себя обнаруживаетъ при всѣхъ политическихъ столкновеніяхъ Новгорода

съ Москвой,—разрыву политическому всегда сопутствуетъ разрывъ церковный: митрополита перестаютъ поминать, избранный при наличности политической распри кандидатъ на архіерейство проживаетъ въ Новгородѣ и править церковью безъ хиротоніи, оспаривается компетентность митрополичьяго суда, какъ апелляціонной инстанціи въ отношеніи мѣстнаго церковнаго суда и т. д. Но и во времена политическаго затишья нерѣдко разгоралась непріязнь между Новгородомъ и Москвой на почвѣ чисто церковныхъ отношеній; обычнымъ поводомъ къ столкновеніямъ подобнаго рода былъ мѣсячный судъ митрополита. Митрополитъ или посѣщалъ Новгородъ для рѣшенія мѣстныхъ судебныхъ процессовъ, требовавшихъ авторитетнаго сужденія высшей іерархической власти Русской церкви, каковою *de facto* былъ Московскій святитель, совершенно затѣняя юридическаго главу, „патріарха Царегородскаго“,—или, что случалось гораздо чаще, посылалъ сюда своихъ довѣренныхъ лицъ и чрезъ нихъ чинилъ церковную расправу (митрополичьи посланцы жила въ Новгородѣ по мѣсяцу,—отсюда названіе суда мѣсячнымъ), соединенную съ сборомъ судебныхъ пошлинъ. Новгородскіе владыки отчасти по свойственному новгородцамъ свободолюбію, отчасти по экономическимъ соображеніямъ стремились ограничить отношеніе Новгородской церкви къ Московской митрополіи только отправленіемъ новоизбранныхъ архіереевъ на посвященіе въ Москву. Лелѣя этотъ планъ реформы церковныхъ отношеній, они очевидно руководствовались тогдашнимъ отношеніемъ Русской митрополіи къ Цареградской патріархіи: митрополитъ былъ только посвящаемъ въ Византіи, но потомъ являлся въ предѣлахъ своей епархіи независимымъ правителемъ, хотя *de jure* Русская церковь занимала скромное мѣсто въ ряду болѣе древнихъ митрополій Цереградскаго патріархата. Такъ примиралась юридическая зависимость съ практической автокефальностью, чего желали и Новгородскіе архіереи. Исторія намъ сохранила нѣсколько случаевъ крайняго обостренія церковной распри между Новгородомъ и Москвой, ставшей со второй половины 14 вѣка почти постояннымъ явленіемъ церковной жизни; въ этомъ и слѣдующемъ столѣтіи Москва быстро

усиливается, и децентрализація народной жизни удѣльнаго времени начинаетъ отходить въ область прошлаго. Въ виду этого Новгородъ, стоявшій на стражѣ своей независимости, смотрѣлъ слишкомъ подозрительно на всѣ распоряженія митрополита, бывшаго близкимъ лицомъ къ Московскому сильному государю, и достаточно было малѣйшей неосторожности со стороны Московскаго святителя, чтобы вызвать на нѣкоторое время почти церковный расколъ на сѣверѣ. Новгородъ смутно предчувствовалъ, что его паденіе—только вопросъ времени, но, какъ затравленный звѣрь оборачивается къ преслѣдователямъ и скрежещетъ зубами въ бессильной ярости, такъ и Новгородъ старался запугать Москву и тѣмъ отсрочить свою политическую агонію. Въ 1353 году Новгородскій владыка Моисей жаловался патріарху Филофею на поборы со стороны митрополита Θεогноста и по этому поводу просилъ его уничтожить зависимость Новгородской церкви отъ гнетущей ее Московской митрополии, но Филофей, какъ искусный византиецъ—дипломатъ, рѣшилъ и волковъ накормить и овецъ сохранить: онъ составилъ льстивое посланіе къ Новгородскому владыкѣ, въ которомъ давалъ ему право носить крестчатые ризы въ отличіе отъ прочихъ русскихъ архіереевъ, но просьбы Новгорода не исполнилъ, такъ какъ боялся раздражить зарождавшійся „новый Римъ“. Такая двусмысленность въ поведеніи патріарха не укрылась отъ проницательныхъ сѣверянъ, и они при столкновеніи съ митрополитомъ Кипріаномъ изъ-за мѣсячнаго суда угрожали патріарху Антонію, что примутъ католицизмъ, если онъ не согласится признать ихъ церковь независимой отъ Москвы. Было ли это заявленіе просто угрозой или выраженіемъ дѣйствительнаго намѣренія порвать союзъ съ греческой церковью и вообще съ православнымъ востокомъ и подъ гнетомъ политическихъ тяжелыхъ обстоятельствъ заключить унію съ Римомъ,—рѣшить точно невозможно, но болѣе основаній склониться къ признанію простаго запугиванія, такъ какъ сѣверъ при широкой терпимости къ инославію всетаки былъ далекъ отъ индифферентизма въ области вѣроисповѣдныхъ отличій, и несмотря на поддержку, оказанную Церееградскимъ патріаршимъ соборомъ Кипріану, новгородцы

никакихъ сношеній съ Ватиканомъ не предпринимали. Уклончивое поведеніе Филофея и Антонія въ разгаръ церковной борьбы между Новгородомъ и Москвой создало нерасположеніе сѣверянъ къ Византійской патріархіи, что и не замедлило открыться въ дальнѣйшемъ ходѣ церковно-историческихъ событій.

Отношенія Пскова къ Москвѣ носятъ совсѣмъ иной характеръ: съ какою горячностью Новгородъ стремился оторваться отъ Москвы, съ такою Псковъ желалъ съ ней сблизиться,—разность въ отношеніи двухъ сѣверныхъ братьевъ—соперниковъ къ Москвѣ обуславливалась зависимостью Пскова отъ Новгородской церкви, что давало себя непріятно чувствовать въ разгаръ политической вражды. Псковъ не имѣлъ архіерейской кафедры, какъ бывшій пригородъ, и пытался исходатайствовать для себя у Московскаго митрополита назначеніе отдѣльнаго духовнаго главы. Псковичи не пропускали случая засвидѣтельствовать уваженіе тѣмъ Московскимъ іерархамъ, которыхъ не признавали въ Новгородѣ, чтобы снискать у нихъ покровительство сиротствующей Псковской церкви. Такъ въ 1395 году, во время отверженія Новгородомъ митрополита Кипріяна, изъ Пскова отправились къ нему для рукоположенія кандидаты на священство по мѣстному избранію. Хотя Московскіе святители смотрѣли часто благосклоннымъ взоромъ на Псковъ, но по обстоятельствамъ времени подражали въ образѣ дѣйствія патріархамъ: они боялись оскорбить Новгородъ дарованіемъ Пскову отдѣльнаго епархіальнаго управленія и тѣмъ порвать и безъ того шаткія церковныя связи между нимъ и Москвой. Посланный въ 1331 году изъ Пскова въ Москву инокъ Арсеній для хиротоніи во епископа не былъ посвященъ Θεогностомъ,—такъ первая рѣшительная попытка Пскова освободиться въ церковномъ отношеніи при Московскомъ содѣйствіи отъ Новгорода не удалась, не имѣли успѣха и слѣдовавшія за ней; лишь на короткое время Псковъ получилъ отъ митрополита Исидора право сноситься по церковнымъ дѣламъ непосредственно съ Москвой чрезъ особаго поставляемаго митрополитомъ архимандрита, но это нововведеніе, освободившее Псковскую церковь отъ суроваго гнета Новгородскаго владыки, просуществовало весьма недолго,

и съ паденіемъ Исидора церковная жизнь Пскова приняла преж-  
нее теченіе. Попытка Пскова устроить независимое отъ Новгоро-  
да церковное управленіе чрезъ коллегію пресвитеровъ вызвала  
неодобреніе митрополичьей кафедрѣ, и подѣ давленіемъ со сто-  
роны Москвы при горячемъ участіи принципиальнаго врага  
всякихъ церковныхъ новшествъ въ Псковѣ, Новгородскаго вла-  
дыки, затѣя рушилась. Изъ сказаннаго о Псковской церковной  
жизни ясно, что существуетъ глубокое сходство между цер-  
ковными отношеніями Новгорода къ Москвѣ и таковыми Пско-  
ва къ Новгороду. Церковная распря между сѣверными респуб-  
ликами также идетъ почти непрерывно, причемъ дѣло дохо-  
дитъ по временамъ и до полнаго прекращеніе общенія. Въ  
1337 году Новгородскій владыка Василій проклялъ Псковъ за  
непокорность, такъ что періодъ съ 1337 до 1352 года, когда  
наступило примиреніе, былъ временемъ акефальнаго состоянія  
Псковской церкви. Послѣ всего сказаннаго о церковной жизни  
въ сѣверныхъ вѣчевыхъ общинахъ можно уяснить себѣ тѣ  
стороны стригольнической ереси, которыя представляютъ отра-  
женіе веденной сѣверомъ борьбы съ іерархическими лицами,  
а равно условій общественнаго быта, постепенно нивелиро-  
вавшихъ духовенство и мірянъ въ общеземскую демократію.

Мы имѣемъ рядъ лѣтописныхъ свидѣтельствъ о появленіи  
стригольнической ереси, но извѣстно, что лѣтописцы совсѣмъ  
не заботились о томъ, что теперь разумѣютъ подѣ прагматиз-  
момъ, а потому мы находимъ въ ихъ трудахъ только сухую  
лаконическую замѣтку, констатирующую фактъ появленія  
ереси и совершенно чуждую претензіи выяснить ея происхо-  
жденіе. Но и въ сообщеніи фактическихъ данныхъ лѣтописцы  
разногласятъ: Супрасльская лѣтопись именуетъ ересіарха Карпа  
діакономъ, Софійскій временникъ—простцемъ, т. е. міряниномъ.  
Нѣкоторые примиряютъ это противорѣчіе на основаніи гра-  
моты, приписываемой патріарху Антонію, гдѣ Карпъ названъ  
діакономъ, отлученнымъ отъ церкви,—отсюда, говорятъ, слѣ-  
дуетъ, что Супрасльская лѣтопись называетъ Карпа по его  
прежнему сану, а Софійская—по его состоянію послѣ отлу-  
ченія. Костомаровъ отвергаетъ эту попытку примиренія  
лѣтописныхъ извѣстій о личности Карпа указаніемъ на то,

что мѣсто посланія Антонія „соблазнитесь отъ діакона Карпа, отлученнаго отъ церкви, стригольника“, имѣетъ въ виду не одного Карпа, но и двухъ его сообщниковъ: растригу Никиту и нѣкоего анонима, утопленныхъ вмѣстѣ съ нимъ за ересеученіе въ Волховѣ, какъ повѣствуетъ лѣтопись Софійская: „того же лѣта (1375) побиа стригольниковъ еретиковъ, діакона Никиту и Карпа простеца и третьяго человека съ ними, свергоша ихъ съ мосту развратниковъ святой вѣры“. Замѣчаніе Костомарова не лишено натяжки,—во всякомъ случаѣ несомнѣнно, кто бы ни былъ Карпъ, что онъ велъ пропаганду ереси въ Новгородѣ съ двумя товарищами, и что пропагандисты погибли въ волнахъ Волхова, брошенные туда народной толпой. Этотъ фактъ какъ бы свидѣтельствуетъ противъ сказаннаго ранѣе о слабости религіозныхъ интересовъ въ сѣверныхъ городахъ, ихъ широкой терпимости къ разнымъ религіознымъ убѣжденіямъ, но это противорѣчіе легко устранится, если дадимъ всему происшедшему политическую окраску: сущностью стригольнической ереси былъ протестъ противъ іерархіи, но, какъ извѣстно, единственнымъ остаткомъ древней гегемоніи Новгорода, оспариваемой уже давно Псковомъ, была подчиненность горделиваго пригорода Новгородской кааедрѣ. Благодаря проповѣди Карпа, Никиты и подобныхъ имъ, по воззрѣнію на современный церковный строй либераловъ, грозилъ рушиться и этотъ послѣдній уцѣлѣвшій слѣдъ бывшей политической зависимости Пскова отъ Новгорода. Новгородцы казнили ересіарховъ, не какъ соблазнителей, губящихъ „крестьянскія“ души, но какъ политическихъ враговъ своего отечества, хотя лѣтописецъ по своему религіозному міросозерцанію и влагаетъ въ уста народа, совершавшаго расправу, Евангельское изреченіе. „Аще кто соблазнитъ единого отъ малыхъ сихъ, лучше есть ему, да обѣсится камень жерновый на выи его, и потопленъ будетъ въ пучинѣ морской“. За политическую основу всего происшествія говоритъ краснорѣчиво то обстоятельство, что вскорѣ послѣ казни псковичей—ересіарховъ ихъ лжеученіе стало быстро распространяться въ Новгородѣ,—значитъ тенденціямъ ереси новгородцы сочувствовали, но имъ были ненавистны пропагандисты, какъ лица, пришедшія изъ Пскова, уже многократно коловшаго своего сосѣда либеральными вы-

ходками. Мало вѣроятнымъ представляется объясненіе внезапно развившейся въ Новгородѣ склонности къ псковской ереси изъ глубокаго впечатлѣнія, произведеннаго на массу утопленіемъ 3 ересіарховъ, которыхъ, какъ скончавшихся за свои религіозныя убѣжденія насильственной смертію, будто-бы могли считать за мучениковъ. Въ этомъ объясненіи много поэзіи, но мало исторической правды: еретиковъ казнила не Новгородская церковная власть, ограничившаяся по лѣтописи только анаѳематствованіемъ, но городское населеніе. Нѣтъ основаній уподоблять новгородцевъ капризнымъ дѣтямъ, которыя, сломавъ игрушку, сейчасъ же оплакиваютъ свой на-мѣренный поступокъ. Сѣверяне совсѣмъ не отличаются сентиментальностью свойственной изнѣженнымъ обитателямъ юга, и при трезвости духовной жизни новгородцевъ врядъ ли могли дѣйствовать на нихъ возбуждающимъ образомъ легендарные рассказы объ явленіяхъ новыхъ мучениковъ, еслибы таковыя и создала досушая фантазія немногихъ празднолюбцевъ въ сѣверномъ муравейникѣ.

Ознакомленіе съ крупнѣйшими явленіями отечественной церковной жизни конца 14 вѣка проливаетъ много свѣта на происхожденіе стригольнической ереси и позволяетъ ориентироваться въ разнообразныхъ мнѣніяхъ на этотъ счетъ ученыхъ.

Въ 1354 году св. Алексій получилъ посвященіе въ Византіи въ митрополита Русской церкви, но князь Литовскій Ольгердъ подарками склонилъ патріарха поставить его кандидата Романа митрополитомъ областей съ православнымъ населеніемъ, подчиненныхъ Литвѣ. Успѣхъ ходатайства Ольгерда побудилъ Польскаго короля Казимира требовать поставленія особаго митрополита для Галиціи—такъ единая Русская митрополія дробилась, и правители ея обособившихся неполнѣ частей нерѣдко приходили въ столкновеніе другъ съ другомъ. По смерти св. Алексія, предназначенный Московскимъ государемъ къ замѣщенію вакантной святительской кathedры его, духовникъ Михайлъ (по-народному Митяй) отправился въ Византію на посвященіе, но на пути скончался; одно изъ лицъ, его сопровождавшихъ, архимандритъ Пименъ сдѣлалъ подлогъ на княжеской грамотѣ: вписалъ свое имя вмѣсто вычищеннаго

имени Михаила,—трудно допустить, чтобы патриархъ не открылъ наглаго преступленія Пимена,—а потому могла разойтись молва, что червонцы честолюбиваго архимандрита сдѣлали патриарха какъ-бы незрячимъ. Нѣтъ надобности умножать факты, свидѣтельствующіе о практикованіи симоніи въ Византіи: приведенныхъ достаточно, чтобы оправдать протестъ противъ этого зла, послышавшійся съ русскаго сѣвера, но особенности мѣстной церковной жизни превратили его въ антиіерархическое движеніе съ уклоненіями отъ православной догматики: потокъ мало по мало подмываетъ твердую почву, и когда его разрушительная работа близится къ концу, достаточно малѣйшаго сотрясенія почвы, чтобы образовалась зіяющая пропасть. Къ постепенно накоплавшейся неприязни сѣверянъ къ Московской кеоedrѣ, преслѣдовавшей исключительно ультраэгоистическія стремленія въ отношеніи къ вѣчевымъ общинамъ, присоединилось презрѣніе къ самой Цареградской патриархіи, пятнавшей себя явной симоніей. Въ разговорѣ одного стригольника, впрочемъ относящемся къ концу 15 вѣка, съ Новгородскимъ владыкой Геннадіемъ ясно опредѣляется историческая почва, на которой прозябла стригольническая ересь. Геннадій укорялъ стригольника, что онъ не только самъ не пріобщается св. таинъ, но и другихъ научаетъ тому же нечестію. „Да у кого пріобщаться то?“ возражаетъ стригольникъ. „Вѣдь всѣ попы, и владыки и митрополиты по мздѣ поставлены“. Какъ и митрополиты? изумляется Геннадій. Стригольникъ поясняетъ: „Прежде митрополиты ходили въ Царьградъ къ патриарху за посвященіемъ и деньги ему давали, а теперь митрополиты даютъ боярамъ посулы, а владыки митрополиту даютъ деньги“. Эта краткая бесѣда Новгородскаго святителя съ еретикомъ даетъ non multa sed multum о возникновеніи стригольническаго заблужденія: нужно искать корни лжеученія въ прошломъ социальномъ-экономическомъ и церковно-политическомъ бытѣ сѣверныхъ городскихъ республикъ. Протестъ Карпа и Никиты противъ симоніи только одинъ изъ эпизодовъ въ длинномъ рядѣ столкновеній низшей ісрахіи и мірскаго общества съ высшими церковно-правительственными лицами. Наясущественный пунктъ Псковской ереси—протестъ



противъ іерархіи. При чтеніи пастырскихъ посланій, трактующихъ объ ереси, о которыхъ будетъ рѣчь далѣе, бросается въ глаза двоякое основаніе для указаннаго протеста: симоніи епископовъ и безнравственность клира. Въ посланіи Нила въ первыхъ же строкахъ содержится заявленіе еретикамъ, что симоніи совсѣмъ не одобряетъ вселенская церковь (нѣсть убо се, нѣсть соборныя церкви), сопричислая ставящихъ на мздѣ къ злѣйшимъ еретикамъ, подобнымъ Симону волхву и духоборцу Македонію. Нилъ указываетъ еретикамъ нормальный путь къ пресѣченію подобнаго зла: на епископа, ставящаго на мздѣ, нужно жаловаться митрополиту, а если онъ не послушаетъ, самому патріарху. Какъ на главное препятствіе для присоединенія еретиковъ къ римско-католической церкви патріархъ, очевидно, пользуется „argumentum ad hominem“, указываетъ на практикуемую этой церковью симонію. Посланіе, приписываемое Антонію, также начинается укоромъ еретикамъ, что они не приступаютъ къ таинствамъ покаянія и причащенія, ссылаясь на то, что священники поставлены на мздѣ. Митрополитъ Фотій, находя невозможнымъ отрицать фактъ поставленія на мздѣ, ищетъ для него канонической санкціи въ новеллахъ Исаака Комнина, съ которыми были согласны патріархи Михаилъ и Николай. На обличеніе еретиками клира въ безнравственности есть указанія во всѣхъ посланіяхъ, относящихся до ереси: по посланію Нила однимъ изъ поводовъ къ отдѣленію отъ церкви еретики выставляли желаніе „хранить Писаніе и священные кононы“, слѣдовательно, они признавали, что духовенство ихъ не хранитъ. По посланію, приписываемому Антонію, видно, что строгольники отлучали себя отъ причащенія на основаніи беспорядочной жизни іереевъ,—изъ контекста открывается, что священники обвинялись въ корыстолюбіи (взимаютъ приносы за живыхъ и за мертвыхъ), въ чувственности (пьютъ и ѣдятъ съ пьяницами), въ сонливой бездѣятельности (сравненіе поповъ съ трутнями, конечно, на основаніи безмятежной жизни духовенства въ противоположность энергичной подвижной жизни мірянъ торговыхъ центровъ—трудолюбивыхъ пчелъ). Авторъ посланія не рѣшается опровергать нареканія еретиковъ на жизнь клира,

но признаетъ несомнѣстимость съ званіемъ мірянина права обличать духовенство: овцѣ не пасти пастуха, ногѣ не быть головой. Если попы и—трутни, то всетаки нужно слушать ихъ наставленія, хотя и не поступать по ихъ дѣламъ, руководясь сказаннымъ Господомъ о фарисеяхъ: „Что они вамъ говорятъ, то исполняйте, но по ихъ дѣламъ не поступайте“. Нужно имѣть христіанскую любовь, предотвращающую злоязычіе и осужденіе ближняго, и заботиться прежде вынуть бревно изъ своего глаза. Въ посланіи Фотія отъ 1416 года прямо допускается, что нѣкоторые имѣли поводъ „хульнѣйшая глаголати на епископа или на священника“ и ради этого избѣгали пріобщаться изъ ихъ рукъ. Два разсмотрѣнныхъ повода къ протесту противъ іерархіи коренились въ условіяхъ мѣста и времени появленія ересіи: Софійское подворье, о которомъ уже была рѣчь ранѣе по поводу церковнаго суда, было весьма не безгрѣшнымъ по части симоніи: за поборы при поставленіи софіанъ ненавидѣла Псковская низшая іерархія, такъ какъ многіе кандидаты на священство должны были прибѣгать къ займу у будущихъ богатыхъ прихожанъ, чтобы уплатить „благословенную куніцу“, коковое имя носила ставленная пошлина, сохраняя его изъ того времени, когда еще денежными знаками на сѣверѣ были шкурки куніцъ. Преосвященный Макарій высказываетъ предположеніе, что поводомъ къ Псковскому антицерковному движенію, инициаторами котораго выступали діаконы Карпъ и Никита, было ихъ недовольство по личнымъ счетамъ Новгородскимъ владыкой, которому они не могли по стѣсненнымъ обстоятельствамъ уплатить ставленной пошлины, чтобы получить рукоположеніе въ пресвитерскій санъ. Конечно, нѣкоторые церковные историки считаютъ даже источникомъ аріанства личную вражду Александрійскаго пресвитера Арія къ мѣстному епископу Александру, но во всякомъ случаѣ у Преосвященнаго Макарія высказывается только предположеніе, не имѣющее за себя фактическихъ данныхъ. Нерасположеніе къ поставленію на мздѣ замѣчалось и въ другихъ мѣстахъ Россіи 14 вѣка. Вотъ, напримѣръ, что писалъ инокъ Акидинъ въ 1312 году Тверскому князю Михаилу: „Азъ понужденъ возвѣстити тебѣ писаніемъ, видя ересь растущу и множашую,

безстуднѣ и непокровенными усты износиму, наченшуюся обычаемъ богоненавистнымъ отъ старѣйшихъ святителей нашихъ и до меньшихъ—непродаемую благодать Святаго Духа въ куплю вводить“. Акиндиѣ проситъ князя запретить симонію іерархамъ: повелѣно тебѣ, господине княже, не молчати о томъ святителемъ своимъ. Мы знаемъ, что Михаилъ, недовольный митрополитомъ Петромъ за предпочтеніе, оказанное имъ Москвѣ предъ Тверью, собралъ соборъ противъ святителя, на которомъ мотивомъ къ обвиненію его выставялась симонія, при чемъ указывалось на постановленія Владимірскаго собора 1274 года, не одобрявшаго пошлыны съ лицъ приѣмлющихъ хиротонію. Приведенные факты констатируютъ существованіе симоніи на Руси, авторитетнымъ свидѣтельствомъ о которой являются не показанія отдѣльныхъ лицъ, которыя можно считать пристрастными, но соборные акты. Тяжесть симоніи нерѣдко ложилась и на мірское общество, вызывая съ давнихъ поръ глухой рапортъ: избранные приходами кандидаты на священство часто по бѣдности не могли уплатить ставленной пошлыны, которую по необходимости вносили кругъ избравшихъ ихъ лицъ мірскаго состоянія. Въ Псковѣ симонія весьма давала себя чувствовать: митрополитъ раскладывалъ свой убытокъ при поставленіи въ Византіи на епархіальныхъ владыкъ, особенно много онъ требовалъ съ архіерея Новгорода, стоявшаго во главѣ церкви богатѣйшаго города, Новгородскій владыка возмѣщалъ вымогательство митрополичьей каѳедры на Псковскихъ ставленникахъ, за которыхъ часто „volens nolens“ расплачивался избравшій ихъ міръ. Пастырскія увѣщанія къ стригольникамъ не столько намѣчали путь къ уврачеванію этой язвы церковной жизни, сколько стремились облагодетельствовать ее: Нилъ завелъ пространное разсужденія объ „исторахъ и проторахъ“ при посвященіи, т. е. тратѣ хиротонисуемыхъ лицъ на освѣщеніе церкви, путевыя издержки архіерея, послѣ—богослужебную трапезу и т. п., затушевывая существовавшую таксу за посвященіе, о которой откровенно говоритъ митрополитъ Фотій, впрочемъ изобрѣтая для нея каноническую санкцію, какъ указывалась выше. Патріархъ желалъ ослабить энергію протеста указаніемъ, что далеко не

всѣ іерархи заражены симоніей, что она—временное и поправимое зло, наказуемое наравнѣ съ еретичествомъ, но его наставленія, выходящія въ данномъ случаѣ изъ очага церковной заразы, не могли дѣйствовать успокоительно на возбужденную часть сѣверно-русскаго общества, какъ вода, исходящая изъ загрязненнаго источника, не можетъ дать чистаго, пріятнаго питья. Мало убѣдительности должны были имѣть для стригольниковъ, людей книжныхъ, и доказательства необходимости „исторъ и проторъ“ при поставленіи, которыми искусно замаскировывалась симонія, заимствуемая „отъ Писанія“. Господь принявъ трапезу отъ Марѣи и Матѣея мытаря, но не въ качествѣ уплаты за преподаніе благодатныхъ даровъ; апостолъ Павелъ, заповѣдовавъ служителямъ Божиимъ питаться отъ алтаря, совсѣмъ не имѣлъ въ виду издомства при поставленіи въ священный санъ, какое явилось вопреки яснымъ каноническимъ опредѣленіямъ соборовъ сначала въ Византіи, а по ея примѣру и въ Россіи. Хотя Господь позволялъ ученикамъ принимать приношенія, которыя откладывались въ ковчежець, носимый Іудею, но болѣе чѣмъ нецѣпной являлась бы мысль, что Богочеловѣкъ требовалъ такихъ приношеній отъ слушателей Его наставленій и облагодѣтельствованныхъ Его чудесами, не ограничиваясь добровольными дарами; а между тѣмъ иные іерархи того времени желали не только „ѣсть молоко отъ стада или плоды отъ виноградника“, что разрѣшалъ и Апостолъ служителямъ Божиимъ, но и получать то и другое въ опредѣленномъ количествѣ, что видно изъ посланія Фотія, гдѣ приводится традиціонная такса ставленной пошлыны: 1 златница за поставленіе въ чтеца, 3 златницы за посвященіе во діакона или пресвитера,—такъ соразмѣрялось, сколько пожать тѣлеснаго за сообщеніе духовнаго, прямо противъ духа Евангелія. Резюмируя сказанное, мы придемъ къ выводу, что поставленіе во священный санъ на мздѣ—неоспоримый фактъ русской церковной жизни 14 вѣка, а не рѣдкое исключеніе, какимъ пытаются изобразить дѣло патріаршія грамоты. Касательно увѣщаній Цареградской патріархіи нужно замѣтить, что послѣ вопіющей симоніи при поставленіи Романа или Пимена, сѣверъ долженъ былъ лишь

изумляться изворотливости ея правителей, сваливавшихъ вину въ появленіи ереси на козни лукаваго бѣса съ патетической, но притворной ламентацией.

Въ связи съ симоніей стояли и другія аномаліи русской церковной жизни, напримѣръ, растлѣніе нравовъ низшаго духовенства. Недовольство поведеніемъ духовенства было явленіемъ не мѣстнымъ, но скорѣй временнымъ: оно было знаменіемъ эпохи пробужденія русской религіозной мысли, когда съ каждымъ годомъ увеличивалось количество лицъ, неодобрительно относившихся къ обрядовому благочестію. Эти лица, критиковавшія современность, считали, какъ въ послѣдствіи Посошковъ, что преобладаніе въ русскомъ христіанскомъ обществѣ наружнаго благочестія имѣетъ источникомъ нравственныхъ несовершенствъ клира, апатично исполняющаго возложенную на него обязанность учительства, а примѣромъ своей жизни разрушающаго и тѣ добрыя сѣмена моральнаго возрожденія, какія западаютъ въ души мірянъ, присутствующихъ при Богослуженіи. Смѣлые порицатели фари́сейскаго благочестія, правившагося къ русскимъ людямъ, говаривали: „Сколько ни молись святымъ, если добра не дѣлаешь,—не помогутъ: сбудется съ тобой пословица: „одинъ строитъ, другой разоряетъ“; лучше миловать домочадцевъ, чѣмъ разсыпать милостыню, собранную томленіемъ другихъ; церкви украшать никому не воспрещается, но нужно помнить, что за притѣсненіе убогихъ—огненная мука“. Если критики такъ относились къ благочестивымъ по внѣшности поступкамъ мірскаго общества, то каковъ же былъ ихъ взглядъ на грубые пороки въ средѣ духовенства? Впрочемъ не одни стригольники и примыкавшій къ ихъ воззрѣніямъ на нравственную жизнь духовенства кружокъ сѣверныхъ книжныхъ людей—ригористовъ, но и сами святители 14 и 15 вѣковъ многократно обличали клиръ въ чувственности и корыстолюбіи. Митрополитъ Петръ въ одной изъ грамотъ къ духовенству пишетъ: „Многажды писахъ вамъ, священникомъ и мнихомъ, како пребываете, вы же аки аспиди затыкающе уши своя не слышите“. Одно поученіе духовенству, относящееся по палеографическимъ изысканіямъ къ 14 вѣку и принадлежащее неизвѣстному іерарху, наставляетъ священ-

ника: „удалися отъ пьянства—серафимъ бо еси плотяной и служиши бо тѣлу Христову, не лѣпо ти есть упиватися, ни любодѣянію прилежати“.... Митрополитъ Фотій писалъ Псковскому духовенству: „Священническій и иноческій чинъ, обрѣтаются въ васъ нѣкоторіи, иже живутъ на людское соблазненіе.... имя Божіе въ вашемъ небреженіи хулится, и не разумѣваете пространно, что суть храмы Божіи“. Митрополитъ Іона писалъ Вятскому клиру: „Молю васъ, священники и діакони, обзрѣти себе всяко и содрогнувшись яко отъ сна воспрянути и отъ безчиннаго пьянства себе воздержати“. Нравственная жизнь духовенства обратила на себя особое вниманіе русскихъ сѣверянъ 14 вѣка, такъ какъ въ это время подъ цивилизующимъ вліянемъ запада, проводницей котораго была ганзейская торговля, развивалось желаніе уяснить предметъ вѣры, значеніе различныхъ церковныхъ институтовъ. Это общественное настроеніе авторъ „Просвѣтителя“, оглядываясь въ недавнее прошлое, мѣтко обозначилъ въ немногихъ словахъ: „въ домѣхъ и на путѣхъ и на торжищахъ вси сонмятся, иноци и мірстїи о вѣрѣ пытаются“. Стригольники были изъ числа „пытающихъ о вѣрѣ“, они были людьми книжными, а подъ книжностью старинная Русь разумѣла начитанность въ Библии и святоотеческихъ твореніяхъ. Неудивительно, если поставляя современную жизнь клира предъ ученіемъ Слова Божія о пастырствѣ, книжные люди не оставались удовлетворенными, а при отличающей сѣверъ энергіи не задумывались преобразовывать впадшую во многіе соблазны мѣстную церковь. Но критика Псковскихъ „философовъ“ простерлась черезчуръ далеко, благодаря самому духовенству. На основаніи освобожденія отъ государственнаго тягла въ случаѣ принятія священства, много лицъ низшихъ податныхъ классовъ, особенно такъ называемые Псковскіе своеземцы, домогались избранія въ попы, не имѣя никакого призванія къ служенію церкви и по невѣжеству не сообразуясь съ требованіями новаго состоянія. Желаніе имѣть болѣе ставленной, пошрины понуждало Новгородскаго владыку назначать по нѣскольку священниковъ въ одинъ приходъ, такъ что творился „поповскій мятежъ“: низшая іерархія подражала высшей во взаимной борьбѣ священ-

никовъ изъ-за финансовыхъ преимуществъ. На сколько унижался контингентъ духовенства на сѣверѣ, благодаря симоніи Софійскаго подворья, видно изъ того, что въ 14 и 15 вѣкахъ на 15—20 дворовъ приходилось по 2 священника съ причтами. Но часто послѣ избавленія отъ земскаго тягла священники изъ крестьянъ разочаровывались, видя, что лишь замѣнили зависимость отъ государственныхъ вирниковъ на таковую отъ епископскихъ; такія лица, принимавшія священство изъ эгоистическихъ соображеній, нерѣдко покидали мало доходные приходы, уходя для болѣе легкаго прокормленія даже въ воровскія ватаги, грабившія купеческіе караваны; и были столь грозными, что нѣмецкіе гости обычно договаривались съ новгородцами относительно конвоирования ихъ транспортовъ, чтобы имъ доѣхать „безъ пакости“. При поимкахъ священниковъ съ личнымъ авторитетъ іерархіи на сѣверѣ крайне унижался: вотъ факты, подтверждающіе сказанное, служа иллюстраціей безпорядочной церковной жизни вѣчевыхъ общинъ: Въ 1468 году Псковское вѣче самовольно объявило лишенными сана мѣстныхъ вдовыхъ священниковъ за открытый конкубинатъ; въ 1495 году то же вѣче подвергло поповъ публичному позору, продержавъ ихъ на виду у всѣхъ въ одной исподней одеждѣ. Такъ создавалось и росло неуваженіе къ духовному сану, что отражалось въ неприличномъ стояніи мірянъ въ церкви и въ присвоеніи ими себѣ права участвовать въ Богослуженіи. На то и другое есть указаніе въ грамотахъ Геннадія къ митрополиту Симону: „Мнози въ церковь Божию входяще не яко скверну грѣховную омыють, но большее себѣ осужденіе исходатайствуютъ... Беззаконіе по всей землѣ ведется: мужики озорные на крылосѣ поють и на ремью и апостолъ на амвонѣ чтутъ, да еще и въ олтарь ходятъ“. Геннадій здѣсь изображаетъ отраженія на мѣстной церковной дисциплинѣ того долгаго историческаго процесса, который мало по малу подготовилъ униженіе іерархическихъ началъ церковной жизни, вывода дѣла чисто церковныя на ту же шумливую улицу, гдѣ разбирались купеческія тяжбы, обвиненія въ душегубствѣ, поджогѣ и т. п. Псковскіе либералы 14 вѣка сначала ограничивались обличеніемъ существующихъ церковныхъ нестроеній, но недовольство современностью церковнаго строя

увлекло ихъ слишкомъ далеко къ отрицанію главныхъ догматовъ христіанства, и ихъ первоначальный протестъ противъ современной іерархіи обратило въ отпаденіе отъ вселенской церкви. Теперь обратимся къ генезису заблужденій стригольниковъ, но прежде разбора ихъ лжеученія, сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній объ источникахъ, изъ которыхъ обычно почерпаются свѣдѣнія объ ереси. Въ *Acta patriarchatus Constantinopolitani* есть грамота Нила, патріаршествовавшего съ 1379—до 1388 года, отправленная къ новгородцамъ, но въ славянскомъ переводѣ почему-то надписывается „къ псковичамъ“. Около 1382 года съ этой грамотой отъ патріарха прибылъ въ Новгородъ Суздальскій архіерей Діонисій, хлопотавшій въ Византіи о назначеніи на Московскую кафедру, въ виду отверженія митрополита Кипріяна Московскимъ государемъ за недостатокъ патріотизма. Преосвященный Филаретъ считаетъ, что Діонисій Суздальскій былъ авторомъ посланія, но если вопросъ объ авторствѣ Діонисія не можетъ быть разрѣшенъ съ ясностью, то все-таки должно думать, что патріархъ, мало знакомый съ русской церковной жизнью, писалъ по указаніямъ русскаго архіерея, прибывшаго по своему дѣлу въ Византію, противъ явившейся на сѣверѣ ереси. (Мнѣніе, что Новгородъ и Псковъ *sua sponte* писали патріарху о появленіи среди населенія еретиковъ, признается многими за необоснованное.— Нилъ и его предшественникъ Филофей могли знать объ ереси лишь по слухамъ, благодаря частымъ сношеніямъ въ это время Руси съ Византіей по замѣщенію митрополичьей кафедры). Діонисій, имѣя отъ патріарха порученіе озаботиться объ исторченіи плевелъ нечестія изъ церковной нивы русскаго сѣвера, явною принятиемъ за дѣло, но ученіе стригольниковъ уже пустило слишкомъ глубокіе корни въ народѣ, чтобы исчезнуть отъ преслѣдованія, организованнаго Діонисіемъ. Въ 1394 году новгородскій Цареградскій патріархъ Антоній, на этотъ разъ на основаніи донесенія нѣсколькихъ сѣверныхъ консерваторовъ, послалъ, въ приходившее въ религіозное броженіе общество бѣлыхъ городовъ, Вилеемскаго епископа Михаила съ грамотой, дошедшей до насъ лишь въ славянскомъ текстѣ. Преосвященный Филаретъ Черниговскій предполагаетъ, что это по-



сланіе, отличающееся помимо богословской эрудиціи обиліемъ свѣдѣній о Псковской ереси, написано ученикомъ Пр. Сергія, Аѳанасіемъ, жившимъ съ 1392 года въ Византіи. Это предположеніе устраняетъ поиски греческаго оригинала и просто изъясняетъ, почему эта грамота отсутствуетъ въ Аста *partiarchatas*. Но старанія патріарховъ не погасили разгоравшагося антицерковнаго движенія, долго таившагося въ глухомъ ропотѣ массы и получившаго какъ бы санкцію отъ ненормальныхъ явленій сѣверо-русской церковной жизни. Изъ 15 вѣка до насъ дошли касающіяся ереси стригольниковъ три грамоты митрополита Фотія: одна отъ 1416 и другая отъ 1427 года; обѣ послѣднія грамоты слѣдовали въ непродолжительномъ времени одна за другой: первая писана въ іюнѣ, а вторая въ сентябрѣ. Хотя по одной грамотѣ изъ числа указанныхъ видно, что псковичи наказали многихъ стригольниковъ смертною казнью (въ духѣ помѣщенной, какъ прибавленіе къ „Русской Правдѣ“, эклоги Исаврійскихъ императоровъ, предписывавшихъ тѣлесное увѣще и даже лишеніе жизни за впаденіе въ ереси), но смерть сообщниковъ по религиознымъ убѣжденіямъ очевидно была отнесена многими къ непохвальному рвенію правящаго класса Пскова, не остановившагося и предъ человѣческими жертвами ради стремленія угодить Москвѣ и при ея поддержкѣ успѣшнѣе оборонять свою независимость отъ Новгорода. Никогда со времени возникновенія открытаго антицерковнаго движенія на сѣверѣ (1371) до архіепископства Геннадія (1485) не имѣла мѣста въ вѣчевыхъ городахъ религиозная борьба со стригольнической ересью, такъ какъ протесту противъ іерархіи тайно сочувствовало все церковное общество по тѣсной связи, устанавливаемой обстоятельствами времени между антицерковнымъ движеніемъ и политической борьбой за независимость. Если мы встрѣчаемъ историческія показанія о казняхъ, совершенныхъ надъ еретиками, или о пожизненномъ заточеніи ихъ, то во всѣхъ этихъ случаяхъ еретичество являлось внѣшнимъ предлогомъ къ обвиненію, за которымъ скрывались разные политическіе виды. При такомъ индифферентизмѣ сѣвера 14 вѣка по отношенію къ мѣстному еретичеству и при исключительно политической об-

раскѣ немногихъ бывшихъ на стригольниковъ гоненій, наконецъ при скрытомъ расположеніи многихъ къ нѣкоторымъ пунктамъ ересеученія, неудивительно, что архіепископъ Геннадій, прибывъ въ Новгородъ, былъ пораженъ обиліемъ заблужденій въ клирѣ и мірскомъ обществѣ. Грамоты Геннадія къ Московскимъ митрополитамъ содержатъ много характерныхъ чертъ той эпохи, когда подъ слоемъ возсіявшаго на Руси обрядоваго благочестія начинало повсюду возникать и быстро развиваться религиозное броженіе, поддерживаемое и усиливаемое мѣстными и временными условіями церковной жизни. Кромѣ перечисленныхъ первоисточниковъ для изученія стригольнической ереси, нѣкоторыя свѣдѣнія о ней даются въ „Просвѣтителѣ“ Іосифа Волоколамскаго и „Показаніи истины“ Зиновія Отенскаго: первое изъ указанныхъ сочиненій собственно полемизируетъ съ жидовствующими, а второе съ Матвѣемъ Бакшинымъ и Θεодосіемъ Косымъ, которыхъ лжеученіе сближалось и, можетъ быть, даже стояло въ генетической связи съ западнымъ социніанствомъ, но всѣ эти ереси связывались съ стригольнической общностью происхожденія: онѣ были порожденіемъ недовольства церковнымъ строемъ, переходившаго подъ тлетворными вѣяніями, заносившимися къ намъ съ запада, гдѣ тогда было крайнее разложеніе церковной дисциплины и жизни,— въ склонность къ рационализму. Объ указанныхъ источникахъ для начертанія догматики стригольниковъ нужно сдѣлать то общее замѣчаніе, что они болѣе наполнены риторическими воззваніями и прочувствованными наставленіями, чѣмъ точными и обстоятельными указаніями на ученіе еретиковъ; а поэтому, какъ происхожденіе ереси, такъ и содержаніе наиболѣе важныхъ сторонъ ея догматики остаются какъ бы подъ туманной завѣсой, что даетъ просторъ всевозможнымъ гипотезамъ, пытающимся установить какъ генезисъ стригольничества, такъ и его догматику. Можно сказать, что мысль изслѣдователей бродила по всей западной Европѣ, отыскивая сокровенные корни Псковскаго лжеученія на чужбинѣ: одни изъ историковъ считаютъ, что стригольничество—отрасль прозябшаго въ Македоніи и Болгаріи богомилства, другіе указываютъ на павли-

кіанъ, какъ на насадителей ереси; иные останавливаются на германскихъ флагеллантахъ. Изъ предыдущаго изложенія церковныхъ нестроеній сѣвера можетъ возникнуть вопросъ, не безцѣльны ли всѣ эти работы по выясненію чужеземныхъ ересей для установленія ихъ переноса на сѣверъ нашего отечества? Повидимому, стригольническая ересь—чистый продуктъ мѣстныхъ и временныхъ условій, однако, изложеніе догматики стригольниковъ открываетъ возможность, хотя и не необходимость дальнѣйшихъ изысканій, а потому обратимся къ ученію стригольниковъ.

*Е. Воронцовъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

---

# Печалованіе древне-русскихъ пастырей за опальныхъ.

(ОЧЕРКЪ ИЗЪ ИСТОРИИ ДРЕВНЕ-РУССКАГО ПАСТЫРСТВА).

(Окончаніе \*).

## 2. Приемы печалованія.

### а. Приемы печалованія въ отношеніи къ опальнымъ.

Идя съ помощію ко всѣмъ гонимымъ, древне-русскіе пастыри подавали ее имъ съ разсужденіемъ, заботясь о томъ, чтобы они употребили ее во благо себѣ и безъ вреда другимъ. Отсюда, тамъ, гдѣ печалованіе за опальныхъ само въ себѣ заключало достаточное ручательство благотворнаго на нихъ дѣйствія, пастыри не сопровождали его такими или иными предосторожностями,—таковымъ было всегда тайное и иногда гласное печалованіе; тамъ-же, гдѣ оно не было само по себѣ такой благотворной силой, они предваряли или сопровождали его особенными предосторожностями, возстановлявшими его моральное дѣйствіе,—такимъ было большею частью гласное печалованіе за опальныхъ.

Тайное, безъ вѣдома опальныхъ, заступничество за нихъ не представляетъ надобности въ нарочитомъ ихъ испытаніи, для обезпеченія безвреднаго употребленія ими подаваемой печаловникомъ милости. Оно само въ себѣ заключаетъ достаточное ручательство благотворнаго дѣйствія на опальнаго: подавляетъ его пріятной неожиданностью желаннаго облегченія или избавленія отъ трудности или безвыходности положенія, вдохновляетъ сердце благодарною любовію къ Богу и ниспослан-

\* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 17.

ному Имъ благодѣтелю, словомъ: образуетъ такое настроеніе, при которомъ не долго уживаются въ душѣ обиженного чувство обиды и желаніе мести обидчику. Такъ, безъ наложенія нарочитаго испытанія на опальныхъ въ ихъ благоповеденіи, по снятіи опалы, тайнымъ печалованіемъ печалуются, напр., митрополитъ Михаилъ (XII в.) за Суздальскаго князя Юрія, когда племянникъ его, князь Новгородскій Всеволодъ, готовилъ ему разореніе войною и приступалъ уже къ исполненію своего безчеловѣчнаго предпріятія <sup>1)</sup>; такъ же печалуются преп. Серапіонъ (въ 1493 г.) за трехъ боярынъ, въ невинности которыхъ былъ увѣренъ,—когда в. кн. Иванъ издалъ уже приказъ о сожженіи ихъ, по обвиненію въ волшебствѣ <sup>2)</sup>;—митрополитъ Іоасафъ (1 полов. XVI в.) за семейство удѣльнаго князя Андрея Ивановича и потомъ за сына его—кн. Димитрія, первое освобождая изъ темницы, а второго отъ оковъ, въ которыхъ онъ сидѣлъ около 50 лѣтъ <sup>3)</sup>. Также печалуются за опальныхъ митрополиты—Никифоръ I (нач. XII в.), Кириллъ II (конца XIII в.), еп. Симеонъ Тверской (1271—1284 гг.), преп. Кириллъ Бѣлозерскій и др. въ своихъ пастырскихъ посланіяхъ къ князьямъ, тиунамъ и другимъ сильнымъ земли, угнетавшимъ слабыхъ, беззащитныхъ людей <sup>4)</sup>. Во всѣхъ этихъ и другихъ случаяхъ тайное печалованіе пастырей было дѣломъ милости къ опальнымъ, которая подается во имя Божіе, не взирая на ихъ достоинство или недостоинство.

Иное дѣло—печалованіе гласное—на глазахъ опальныхъ и ихъ обидчиковъ, среди разгара опалы. Тутъ требовалась отъ печаловника особенная осмотрительность: при защитѣ опальнаго на глазахъ виновника опалы, и „невинность“ могла заплыть гнѣвомъ и желаніемъ отмстить свою обиду, и „виновность“—вообразить себя не настолько неправую, чтобы уступать,—и печалованіе вмѣсто умиротворенія могло грозить новымъ раздоромъ. Древне-русскіе пастыри устраняли эту возможную опасность гласнаго печалованія тѣмъ, что всегда свѣ-

<sup>1)</sup> Полн. Собр. Русск. Лѣт., т. 1, стр. 132.

<sup>2)</sup> Ibidem, т. 3, стр. 444, 246; т. IV, стр. 136.

<sup>3)</sup> П. Янковскій, 178.

<sup>4)</sup> П. Янковскій, 86, 92—94, 96—97, 131—135.

рялись съ характеромъ душевнаго настроенія опальныхъ: на столько-ли они покорны волѣ Провидѣнія, на столько ли почувствовали тягость своего положенія и собственное безсиліе выйти изъ него, на столько-ли раскаивались въ своей винѣ, если такая была за ними,—чтобы принять помощь пастыря съ благодарностью и не обратитъ свое избавленіе отъ опалы въ орудіе мести ея виновнику. Только этой предусмотрительностью пастырей объясняется то явленіе, что, безъ наложенія какого-либо испытанія, устраняющаго для опальныхъ злоупотребленіе своимъ освобожденіемъ отъ опалы, пастыри открыто печалуются за нихъ лишь тамъ, гдѣ обыкновенное человѣческое ходатайство не могло уже имѣть мѣста для нихъ, гдѣ страхъ опалы приводилъ всѣхъ въ безмолвное отчаяніе, и ни откуда не дерзалъ возвыситься голосъ состраданія, гдѣ на лицо были сокрушеніе духа смиреннаго опалою, и плачь о винѣ, ее вызвавшей... Въ такихъ случаяхъ печалованіе за опальныхъ было для нихъ небесной милостью, и потому не сопровождалось со стороны пастырей какой-либо видимой предосторожностью, обезпечивавшею его благотворное дѣйствіе на опальныхъ. Безъ такихъ предосторожностей пастыри печалуются, прежде всего, за опальныхъ *невинныхъ*.

Изъ многихъ примѣровъ такого рода печалованій укажемъ печалованіе преп. Θεодосія за обиженную въ судѣ вдову, которая, бывъ лишена своего имущества и отчаявшись найти себѣ заступничество среди судей, прибѣгла за помощію къ преподобному <sup>1)</sup>; укажемъ на печалованіе митрополита Михаила (XII в.) за князя Кіевскаго Вячеслава и Кіевлянъ, подвергшихся опалѣ и разоренію, безъ всякой вины съ своей стороны, отъ захватливаго князя Черниговскаго Всеволода <sup>2)</sup>. Сюда-же относятся печалованія владыкъ Новгородскихъ—Василія (1333 г.) за невинныхъ бояръ, подвергшихся мести разъяренной черни, заподозрившей ихъ въ убійствѣ одного богатаго и своевольнаго новгородца <sup>3)</sup>, и за архимандрита Есипа, укрытаго въ храмѣ отъ озлобленной на него черни <sup>4)</sup>; влад. Симеона, пе-

<sup>1)</sup> Полн. Собр. Русск. Лѣт., т. I, стр. 79.

<sup>2)</sup> Ibidem, т. II, стр. 134.

<sup>3)</sup> Ibidem, т. III, стр. 81—82.

<sup>4)</sup> П. Янковскій, 109.

чаловавшагося 1418 г. за невинныхъ бояръ, подпавшихъ произволу и жестокости народной толпы <sup>1)</sup> и пр. т. п. Точно такъ же, т. е. безъ предварительныхъ предосторожностей, печалуется митрополитъ Даниилъ за Бѣльскихъ предъ угнетавшею ихъ партіею Шуйскихъ, когда эти послѣдніе заточили Бѣльскихъ въ темницу <sup>2)</sup>. Невинность боярина Бѣльскаго, его высокое умственное и нравственное развитіе, располагають къ печалованію за него и преемника Даниила—митрополита Іоасафа. Но не только по любви къ этому боярину печаловался за него митрополитъ, но и по любви къ смятенной Россіи, для успокоенія которой отъ грабежей и насилій онъ сколько же хлопоталъ, освобождая Бѣльскаго изъ темницы и вводя его въ Верховный Совѣтъ, сколько и для его личнаго успокоенія <sup>3)</sup>. Просматривая факты печалованія за опальныхъ, подвергшихся опалѣ по своей винѣ, видимъ, что и здѣсь пастыри только тогда рѣшались открыто заступаться за нихъ, безъ наложенія на нихъ какого либи испытанія въ достойномъ употребленіи ими освобожденія отъ опалы, когда ихъ страданіе, соединенное съ раскаяніемъ, являлось и выкупомъ ихъ вины и ручательствомъ ихъ исправленія. Такъ, митрополитъ Климентъ (1146 г.) укрываетъ въ храмѣ в. кн. Кіевскаго Игоря, пытаясь спасти его жизнь отъ преслѣдованія Кіевлянъ, которое обрушилось на него за то, что не исполнилъ онъ своего обѣщанія, даннаго при вступленіи на великокняжескій столъ, смѣнить грабителей—судей и теперь тяжкимъ страданіемъ выкупилъ свой грѣхъ <sup>4)</sup>. Митрополитъ Никифоръ (XII же в.) рѣшается печаловаться за Романа Волинскаго предъ его тестемъ Рюрикомъ Кіевскимъ, послѣ неудачной борьбы его съ нимъ, въ которой Романъ позналъ свое безсиліе, и этою неудачею искупилъ измѣну своему обѣщанію мира <sup>5)</sup>. Митрополитъ Кириллъ I (въ 1230 г.) путешествуетъ во Владиміръ съ печалованіемъ предъ вел. кн. Георгіемъ за Черниговскаго кн. Михаила, уstraшеннаго намѣреніемъ Георгія наказать его войною за измѣну въ крестномъ цѣлованіи брату его, кн. Ярославу, по дѣлу о Новгородѣ <sup>6)</sup>. Игуменъ

<sup>1)</sup> Ibidem, 112—113.

<sup>2)</sup> Ibidem, 176.

<sup>3)</sup> Ibidem, 177.

<sup>4)</sup> Полн. Собр. Русск. Лѣт., т. II, стр. 145.

<sup>5)</sup> Ibidem.

<sup>6)</sup> Ibidem, т. I, стр. 191.

Григорій въ (1127 г.) съ соборомъ пастырей рѣшается печаловаться за кн. Всеволода, изгнавшаго изъ Чернигова кн. Ярославъ, послѣ того, когда онъ смирился предъ изгнаннымъ и его защитникомъ в. кн. Мстиславомъ и просилъ у нихъ пощады себѣ <sup>1)</sup>. Митрополитъ Геронтій выступаетъ (въ 1479 г.) печаловникомъ предъ Іоанномъ III за братьевъ князей Андрея Углицкаго и Бориса Волоцкаго, послѣ того, когда они показались предъ царемъ въ своей винѣ (сношеніяхъ съ Базиліемъ) и просили себѣ прощенія у него <sup>2)</sup>. Вина опальныхъ не служила пастырямъ препятствіемъ для гласнаго печалованія о снятіи съ нихъ опалы безъ принятія какихъ либо особенныхъ мѣръ предосторожности противъ злоупотребленія ими своимъ освобожденіемъ—особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда она—эта вина переносилась съ личностей на ихъ семьи и подданныхъ, подвергая и ихъ страшной опалѣ. Тогда страданіе невинныхъ волей—неволей смиряло сердце виновника—отца, мужа, брата, князя,—всѣхъ повергало въ уныніе, у всѣхъ исторгало мольбы о пощадѣ. Какъ велико было и невыразимо страданіе въ этихъ случаяхъ виновныхъ и невинныхъ опальныхъ, можно видѣть, напр., на стрѣльцахъ, своею непокорностью и своеволіемъ вызвавшихъ однажды сильную опалу царя Феодора Алексѣевича. Стрѣльцы были прощены царемъ, по ходатайству патріарха Іоакима, но должны были выдать виновниковъ возмущенія. Такихъ оказалось не менѣе 2700 человекъ. „Они выступили изъ рядовъ, исповѣдались, причастились, простились съ семействами своими и, надѣвъ петли на шеи, взявъ съ собою плахи и топоры, отправились въ Троицкій монастырь, гдѣ жилъ тогда царь. Печальна была эта длинная процессія осужденныхъ, провожаемая плачущими женами и дѣтьми... Войдя въ монастырскую ограду, они трижды поклонились предъ царскимъ дворцомъ, сложили свои плахи и униженно склонили на нихъ свои головы. Семейства этихъ несчастныхъ, ни на минуту отъ нихъ не отстававшія, тѣсняясь вокругъ стражи, простирали руки къ окнамъ царскихъ покоевъ, умоляя о пощадѣ“ <sup>3)</sup>. Избавленіе такихъ опальныхъ отъ опалы пастырскимъ печалованіемъ было во

<sup>1)</sup> Ibidem, стр. 130.

<sup>2)</sup> П. Янковскій, 104—105.

<sup>3)</sup> П. Янковскій, 220—221.



истину дарованіемъ имъ жизни, ниспосланіемъ свѣтлыхъ радостныхъ дней. И это едва-ли еще примѣръ самой бѣдственной опалы, бывшей предметомъ пастырскаго печалованія. Какимъ бѣдствіямъ подвергались русскіе люди во время опричнины, разражавшейся чаще, быть можетъ, надъ невинными, чѣмъ виновными! Сколько слезъ отеръ въ то время съ лица земли Русской св. Филиппъ, мощный печальникъ за опальныхъ отъ опричнины! Вообще о древне-русскихъ пастыряхъ можно сказать, что они не оставались молчаливыми зрителями тяжкихъ страданій опальныхъ и спѣшили къ нимъ съ помощію. Тяжело, напр., поплатились князья Ростовскіе и Рязанскіе, за нарушеніе клятвы (1174 г.) преемникамъ в. кн. Андрея—Михайлу и Всеволоду; они взяты были кн. Всеволодомъ въ плѣнъ вмѣстѣ съ своими женами и въ оковахъ привезены были во Владиміръ для ослѣпленія или казни или выдачи владимірцамъ; но тутъ явился для нихъ защитникъ въ лицѣ Рязанскаго епископа Порфирія, который и печаловался предъ вел. княземъ о снятіи съ опальныхъ князей опалы.<sup>1)</sup> Другой рязанскій епископъ Арсеній печаловался предъ тѣмъ же княземъ о снятіи опалы съ князей Рязанскихъ, измѣною Всеволоду подвергшихъ разоренію отъ него городъ Пронскъ и осадѣ—Рязань.<sup>2)</sup> Митрополитъ Филиппъ I-й<sup>3)</sup> и Новгородскіе владыки неоднократно печаловались за Новгородъ, часто подвергавшійся опалѣ великихъ князей по винѣ нѣкоторыхъ своихъ вольныхъ гражданъ. Предъ в. кн. Василиемъ Ивановичемъ печаловался еп. Варсонофій Смоленскій за Смоленскъ, кровію многихъ искупившій измѣну (1514 г.) нѣкоторыхъ в. князю;<sup>4)</sup> предъ нимъ же печаловался еп. Филофей Псковскій за Псковъ, послѣ взятія и опустошенія города княземъ<sup>5)</sup> и пр. Во всѣхъ такихъ случаяхъ снятіе опалы съ опальныхъ встрѣчалось ими, какъ небесная милость,—вдохновляло ихъ вѣрою въ бодрствующій надъ ними Промыслъ, заставляло ихъ благословлять Промыслителя и печаловника и этимъ подавляло, по крайней мѣрѣ, на первое время всякую охоту употреблять во

<sup>1)</sup> П. Янковскій, 94.

<sup>2)</sup> Ibidem, 96.

<sup>3)</sup> Ibidem, 103—104.

<sup>4)</sup> Ibidem, 198—199.

<sup>5)</sup> Ibidem, 201—202.

зло свое избавленіе. Что это дѣйствительно такъ и было, можно привести въ доказательство слѣдующее свидѣтельство. Указанный нами выше князь Михаилъ, за котораго печаловался предъ в. кн. Георгіемъ митрополитъ Кириллъ I, по свидѣтельству лѣтописца Владимірскаго, былъ „не правъ въ крестномъ цѣлованіи предъ Ярославомъ“, и тѣмъ не менѣе печалованіе за него, исходатайствовавшее ему прощеніе, было встрѣчено общеою радостью: „и бысть радость великая“—свидѣтельствуется тотъ же лѣтописецъ <sup>1)</sup>).

Но печалованіе безъ нарочитаго испытанія благонадежности опальныхъ не простиралось на всѣхъ ихъ,—и это говоритъ только о томъ, что оно употреблялось пастырями сознательно, а не случайно. Предъ нами цѣлый рядъ такого рода гласныхъ печалованій, которыя пастыри предваряютъ или сопровождаютъ наложеніемъ на опальныхъ какого-либо испытанія, обезпечившаго его благотворное дѣйствіе на нихъ, или, по крайней мѣрѣ, устранявшаго злоупотребленіе имъ. Такого рода печалованіе простиралось, прежде всего, на опальныхъ, пользовавшихся особенно высокимъ внѣшнимъ положеніемъ, каковы, напр., князья, родственники царей, воеводы,—словомъ—лица, державшія въ своихъ рукахъ управленіе, власть. Опала на правителей обыкновенно порождалась бунтомъ противъ нихъ. Иногда возмущеніе противъ нихъ принимало такіе ужасающіе размѣры, что печалованіе совершенно парализовалась имъ, становилось предъ нимъ совершенно невозможнымъ. Въ такомъ положеніи былъ, напр. князь Новгородскій Ярославъ (1270 г.), когда возмутились противъ него Новгородцы и отказались признавать его своимъ княземъ <sup>2)</sup>); или великій князь Василій Васильевичъ съ семействомъ предъ притязательнымъ и вѣроломнымъ Шемякою, ослѣпившимъ великаго князя и заключившимъ его вмѣстѣ съ сыновьями въ темницу <sup>3)</sup>. Въ такомъ-же положеніи очутился Василій Ивановичъ Шуйскій (1607 г.) предъ заговорщиками, неотступно требовавшими отъ патр. Гермогена провозгласить лишеніе Шуйскаго престола <sup>4)</sup>. Въ положеніи опальнаго былъ и извѣстный Новгородскій воевода кн. Хилковъ предъ взбунтовав-

<sup>1)</sup> Полное Собр. Русск. Лѣтоп., т. I, стр. 191.

<sup>2)</sup> П. Янковскій, 92.

<sup>3)</sup> Ibidem, 102.

<sup>4)</sup> Ibidem, 204—210.

шимися (1648 г.) противъ него крамольщиками. Признавая своей священной обязанностію защищать авторитетъ власти отъ всякихъ на него посягательствъ, древне-русскіе пастыри всегда являлись дѣятельными и самоотверженными заступниками опальныхъ правителей предъ мятежниками. Но спасая ихъ отъ опалы своимъ печалованіемъ и возвращая ихъ къ власти, пастыри въ то же время дѣлали все возможное отъ себя, чтобы они не обращали свое торжество надъ врагами въ орудіе мести имъ, которая снова могла раздражать смиренныхъ враговъ и, во всякомъ случаѣ, колебать строй общественной жизни. Поэтому то, печалуясь за опальную власть, пастыри, при самомъ печалованіи, стараются взять подъ свое руководство поведеніе ея, по снятіи опалы. Такъ, митрополитъ Кириллъ II, печалуясь за Ярослава предъ возмущенными противъ него Новгородцами, ручается имъ въ томъ, что „князь Ярославъ сдѣлаетъ все, „чего они пожелаютъ“; <sup>1)</sup> митр. Іона (съ соборомъ пастырей) общается Шемякѣ ходатайство предъ великимъ княземъ о прощеніи его—лишь бы онъ оставилъ свои притязанія на велико-княжескій столъ; <sup>2)</sup> патр. Гермогенъ общается бунтовщикамъ прощеніе отъ Шуйскаго, если они раскаются <sup>3)</sup>; митроп. Никонъ руководитъ властію въ расправѣ ея съ усмирненными крамольщиками. Правда и милость къ виновникамъ опалы, охрана общественнаго спокойствія—были началомъ и концомъ всѣхъ руководственныхъ указаній, которыми пастыри опредѣляли поведеніе освобожденной отъ опалы власти. Такимъ образомъ, печалованіе даже за опальныхъ правителей не было для древне-русскихъ пастырей формальнымъ отбываніемъ повинности; и здѣсь оно принимало духовно-пастырскій характеръ. Нигдѣ, быть можетъ, пастыри не стремились такъ сильно проявить свою попечительность относительно употребленія во благо избавленія отъ опалы, какъ именно здѣсь—по отношенію къ опальнымъ правителямъ,—въ виду исключительнаго положенія ихъ въ обществѣ и значенія для послѣдняго ихъ дѣйствій. Другой вопросъ, насколько пастырямъ это удавалось, насколько возвращенная отъ опалы къ силѣ власть

<sup>1)</sup> П. Янковскій, 92.

<sup>2)</sup> Ibidem, 102—104.

<sup>3)</sup> Ibidem, 209—210.

была послушна пастырскимъ внушеніямъ. Для насъ важно именно то, что печалованія существовали.

Если снятіе опалы древне-русскіе пастыри обставляли предохранительными мѣрами противъ возможнаго употребленія его ими во вредъ себѣ и другимъ, по отношенію къ опальнымъ правителямъ, то тѣмъ свободнѣе и шире прилагали они эти мѣры, при открытомъ освобожденіи отъ опалы людей подчиненныхъ,—конечно тамъ, гдѣ это было нужно. А эти мѣры оказывались нужными, какъ увидимъ, по отношенію къ тѣмъ изъ среды подчиненныхъ опальныхъ, которые, въ моментъ освобожденія отъ опалы, не представлялись пастырямъ вполне подготовленными для принятія печалованія безъ особеннаго испытанія ихъ раскаянія и благонадежности. Таковы были, прежде всего, опальные, которые подверглись опалѣ за вину и заявили свое раскаяніе въ ней, но не успѣли первую искупить, а второе засвидѣтельствовать страданіемъ. Такъ, Варлаамъ Хутынской спасаетъ отъ смерти приговореннаго къ ней преступника съ тѣмъ, чтобы онъ загладилъ свою вину въ Хутынѣ <sup>1)</sup>. Св. Іаковъ Ростовскій избавляетъ отъ смерти осужденную преступницу, припадавшую къ ногамъ святителя съ мольбою о помилованіи,—назначая ей мѣсто покаянія <sup>2)</sup>. Архіепископъ Маркеллъ (конц. XVI в.) и патр. Іоакимъ спасаютъ жизнь двумъ женщинамъ, за убійство закопаннымъ живыми въ землю—по законамъ тогдашняго времени; но, сохранивъ несчастнымъ жизнь, они отправляютъ ихъ въ монастырь на покаяніе <sup>3)</sup>. Древне-русскіе пастыри не рѣшались отпечаловать опалу безъ какихъ либо предохранительныхъ мѣръ особенно тѣмъ изъ опальныхъ, внѣшне—видное положеніе которыхъ представляло соблазнъ для злоупотребленія своимъ избавленіемъ отъ опалы. Фактовъ, подтверждающихъ нашу мысль, немало. Митрополитъ Никифоръ (съ духовенствомъ) печалуетъ (въ 1101 г.) предъ кн. Святополкомъ за племянника его, кн. Ярослава, лишеннаго имъ свободы, предварительно взявши съ послѣдняго клятву при гробѣ Бориса и Глѣба въ томъ, что онъ не будетъ болѣе посягать на дядины волости и станетъ жить спокойно

<sup>1)</sup> П. Ликовскій, 98—99.

<sup>2)</sup> Ibidem, 183.

<sup>3)</sup> Ibidem, 208—209; 261—262.

въ Кіевѣ <sup>1)</sup>). Митрополитъ Іона съ соборомъ пастырей снимаетъ съ Шемяки велико-княжескую опалу, наказывая его обличеніемъ и церковнымъ отлученіемъ <sup>2)</sup>). Митрополитъ Данииль (въ 1528 г.) печалуется предъ вел. кн. Василиемъ Ив. за двухъ воеводъ Бѣльскаго и Боротынскаго, провинившихся въ отъѣздѣ отъ князя, подѣ условіемъ не отъѣзжать впередъ къ другимъ государямъ <sup>3)</sup>). Опальныхъ инославныхъ пастыри берутъ отъ опалы, при условіи ихъ перехода въ православіе, уговаривая при этомъ не принимать православной вѣры по одной только нуждѣ <sup>4)</sup>). Достойно вниманія, что опальныхъ тяжело виновныхъ (въ крамолѣ, измѣнѣ) древне-русскіе пастыри брали отъ казни, подѣ условіемъ постриженія ихъ въ монашество. Подѣ такимъ условіемъ спасъ жизнь боярамъ Патрикѣевымъ митрополитъ Геронтій <sup>5)</sup>). Но едва-ли не всего чаще, для обезпеченія благотворнаго дѣйствія своему печалованію за опальныхъ, пастыри брали съ нихъ обязательства, что они не злоупотребятъ своимъ избавленіемъ отъ опалы, не погрѣшатъ той виной, за которую навлекли на себя опалу князя, не отъѣдутъ отъ него къ другому государю, не измѣнятъ ему въ своей вѣрности <sup>6)</sup> и пр. Эти обязательства, давшія основаніе для „поручительныхъ грамотъ“ за опальныхъ, служатъ, конечно, выраженіемъ самаго близкаго вліянія, подѣ которымъ держали пастыри опальныхъ. Иногда обязательства эти не исполнялись опальными; напр., кн. Ѳеодоръ Мих. Мстиславскій нарушилъ данное митрополиту Даниилу обѣщаніе— не имѣть сношеній съ польскимъ королемъ; между тѣмъ какъ подѣ условіемъ этого обѣщанія онъ получилъ, по ходатайству митрополита, убѣжище въ Россіи отъ преслѣдованій его въ Литвѣ и Польшѣ за Православную вѣру. Однако митрополитъ Данииль снова ходатайствуетъ предъ в. кн. Василиемъ Иванов. о принятіи Мстиславскаго подѣ свое покровительство, не помня прежняго нарушенія имъ своего обѣщанія, но видя раскаяніе

<sup>1)</sup> Полное собр. Русск. Лѣт., т. I, стр. 119.

<sup>2)</sup> П. Яковскій, 101—103.

<sup>4)</sup> Ibidem., 171, 173, 181.

<sup>3)</sup> Ibidem, 174—175.

<sup>5)</sup> Ibidem, 107—108.

<sup>6)</sup> Такія обязательства съ опальныхъ брали митр. Геронтій, Данииль, Макарій и мн. др. печаловники.

его, скрѣпленное новымъ обязательствомъ <sup>1)</sup>. Отсюда видно, что вообще то обязательство, даваемое опальнымъ, было въ сознаніи пастырей довольно сильнымъ ручательствомъ его нравственного исправленія.

На такихъ условіяхъ печаловались древне-русскіе пастыри о снятіи съ опальныхъ опалы. Тамъ, гдѣ не было на лицо этихъ условій, или гдѣ невозможно было по чему-либо отпечаловать свободу опальному, тамъ пастыри, во имя началъ чисто человѣческихъ, ходатайствовали по крайней мѣрѣ о смягченіи для него горькой его участи. Такъ, митрополитъ Геронтій своимъ печалованіемъ предъ Іоанномъ III смягчилъ наказаніе боярину Мунѣ, за клевету на князя приговоренному было къ торговой казни и отрѣзанію языка <sup>2)</sup>. Митрополитъ Макарій печалованіемъ предъ Іоанномъ IV смягчилъ наказаніе кн. Лобанову Ростовскому, осужденному было за слово и дѣло на смертную казнь и въ замѣнъ ея сосланному на Бѣлоозеро въ заключеніе <sup>3)</sup> и пр. Печалованіе такого рода, хотя бы производилось и открыто для опальнаго, ничего другого не могло вызывать въ немъ, кромѣ благодарности къ Богу и печаловнику, Богомъ ниспосланному, за оказанную милость.

Наконецъ, тамъ, гдѣ печалованіе древне-русскихъ пастырей за опальныхъ не имѣло никакого успѣха или было совершенно невозможно, они не оставляли опальныхъ духовною помощію, ободряли ихъ къ терпѣливому перенесенію страданій, внушали вѣру въ Провидѣніе, все устрояющее на пользу человѣка, внушали покорность власти, утѣшали наградами вѣчности. „Дѣти!—утѣшаетъ, напр., митр. Филиппъ II опальныхъ вельможъ. Господь милостивъ! Онъ не посылаетъ искушеній болѣе, чѣмъ можемъ понести; надобно быть и соблазнамъ. Горе тому, кѣмъ соблазнъ приходитъ. Все это, избранники Божіи, случилось по грѣхамъ нашимъ, для исправленія нашего; да и счастье обѣщано намъ не на землѣ, а на небѣ“ <sup>4)</sup>. Протопопъ Сильвестръ въ письмѣ къ воеводѣ и намѣстнику Казанскому, подвергшемуся опалѣ Грознаго, такъ утѣшаетъ его: „Вся скорбная не безъ Божія промысла бываютъ: ино за грѣхи, ино за прело-

<sup>1)</sup> П. Яковскій, 175.

<sup>2)</sup> Ibidem, 107.

<sup>3)</sup> Ibidem, 180.

<sup>4)</sup> П. Яковскій, 191.

женіе правды, ино въ отмщеніе за зло кому либо; отъ сихъ скорбей никто же минеть... Ты о семъ не скрупудушествуй, не враждуй на нанесшихъ тебѣ скорби, не суди царя: не безъ ума мечъ носить, отмститель есть злое творящему... Аще же безъ вины страждеша, терпи и радуйся, яко уготовано таковымъ царствіе Божіе“ <sup>1)</sup>. Іосифъ Волоколамскій кратко, но убѣдительно, внушаетъ опальному князю Юрію покориться власти брата в. князя: „Преклони главу предъ Помазанникомъ Божіимъ и не противорѣчь брату—князю“ <sup>2)</sup>. Патріархъ Никонъ, въ бытность Новгородскимъ митрополитомъ, посѣщаетъ заключенныхъ въ темницѣ, разрѣшаетъ отъ узъ достойныхъ помилованія и всѣхъ ободряетъ добрымъ, ласковымъ словомъ. Свою духовную помощь опальнымъ древне-русскіе пастыри сопровождаютъ молитвою объ ея дѣйствительности, а равно и о душевномъ благополучіи страдальцевъ. Такъ молится объ опальномъ князѣ Изяславѣ, изгнанномъ изъ Кіева, преп. Феодосій, поминая его на молитвахъ въ храмѣ, какъ стольнаго князя <sup>3)</sup>. Такъ молится объ извѣстномъ намъ воеводѣ протопопѣ Сильвестрѣ <sup>4)</sup>. Эта незримая для опальныхъ молитва за нихъ пастырей не есть-ли самое прекрасное выраженіе пастырской любви къ нимъ, которою было проникнуто и все вообще печалованіе?...

#### 6. Пріемы печалованія въ отношеніи къ виновникамъ опалы.

Обратимся къ раскрытію тѣхъ пріемовъ, которыми руководились древне-русскіе пастыри, для достиженія цѣлей печалованія по отношенію къ виновникамъ опалы. Какъ, какими средствами они смягчали разгнѣванное ихъ сердце, растворяя его милосердіемъ къ опальнымъ, любовію къ нимъ и вообще къ людямъ?

Первымъ изъ такихъ средствъ была молитва объ умилоствленіи сердца виновника опалы къ ея жертвѣ. Пастыри выступали на защиту опальныхъ, призывавъ Бога въ помощники себѣ. Блаженный Серапіонъ (1493 г.) идетъ къ великому князю Ивану печаловаться за невинно-осужденныхъ на смерть бояръ послѣ усердной молитвы ко св. Троицѣ <sup>5)</sup>. Іосифъ Во-

<sup>1)</sup> Ibidem, 199—200.

<sup>2)</sup> Ibidem, 84.

<sup>3)</sup> Ibidem, 200.

<sup>4)</sup> Ibidem, 199.

<sup>5)</sup> Полн. Собр. Русск. Лѣт. т. III, стр. 444, 246; IV, стр. 136.

локоламскій и самъ молится и своихъ сотрудниковъ по печалованію за кн. Юрія заставляетъ молиться о томъ, чтобы Богъ предложилъ гнѣвъ Василя Ивановича къ брату—Юрію, на милость къ нему <sup>1)</sup>). Митрополитъ Филиппъ I, выступая съ печалованіемъ предъ в. кн. Иваномъ III за прогнѣвившихъ его Новгородцевъ, обращается съ молитвою къ Богу и Его Пречистой Матери, дабы Они умилоствовали сердце князя къ опальнымъ <sup>2)</sup>). Никонъ вѣряетъ себя Богу, выходя съ печалованіемъ за кн. Хилкова предъ разъяренной на него толпой Новгородцевъ. Молитвой предваряли и сопровождали, нѣтъ сомнѣнія, свои печалованія и всѣ вообще пастыри—печаловники.

Вѣривъ исходъ своего печалованія Божественному Провидѣнію, ободренные молитвой, пастыри или лично идутъ съ печалованіемъ за опальныхъ къ ихъ обидчикамъ, или пишутъ послѣднимъ посланія,—и самое главное, чѣмъ они заняты прежде всего, это стараніемъ найти доступъ къ разгнѣванному, мятежному сердцу виновника опалы, расположить его къ выслушанію ходатайства. Имѣя въ виду, какъ чувствительны бываютъ обидчики къ противодѣйствію ихъ обидѣ, какъ склонны они подозрѣвать въ немъ безцеремонное вторженіе въ неприкосновенное для постороннихъ „святое святыхъ“ ихъ сердца и совѣсти, а равно и поступковъ,—какъ легко они могутъ, давъ усилиться въ душѣ этому подозрѣнію, отвергнуться отъ всякихъ наставленій, не выслушавъ ихъ,—древне-русскіе пастыри устраняли такое препятствіе своему печалованію тѣмъ, что старались явить въ немъ свое пастырское достоинство, которое бы сразу давало понять и почувствовать виновнику опалы, что предъ нимъ печалуетъ пастырь совершенно чуждый какихъ-либо земныхъ своекорыстныхъ интересовъ, проповѣдникъ не своей и не человѣческой вообще, но Божіей воли, самимъ Богомъ поставленный насаждать доброе въ душѣ его, искореняя въ ней возникающее зло. Внушеніе такого расположенія къ себѣ посредствовало не столько словомъ пастырей, сколько одушевлявшимъ это слово чувствомъ ихъ пастырской любви, болѣзную объ омраченіи души виновника опалы местию къ опальному; отсюда, оно не всегда посредствовало словеснымъ заявленіемъ пастырей о своемъ долгѣ,

<sup>1)</sup> П. Янковскій, 200.

<sup>2)</sup> Ibidem, 103—104.



но всегда выражалось самымъ тономъ, характеромъ печалованія. Такой или иной тонъ, т. е. тонъ ли кроткаго, тихаго, ласковаго увѣщанія къ согрѣшившему опалой брату, или тонъ строгаго, взыскательнаго къ его винѣ внушенія,—печалованіе принимало въ зависимости отъ общаго характера душевнаго настроенія виновника опалы и отъ степени его ожесточенія въ преслѣдованіи опальнаго, въ минуту печалованія за него. Отсюда, первой заботой древне-русскихъ пастырей было придать такой тонъ своему печалованію, который бы соотвѣтствовалъ общему душевному настроенію виновника опалы, такъ чтобы онъ съ перваго слова могъ узнать голосъ своего пастыря и обратить, если не сердце, то хотя слухъ къ его наставленіямъ. Что же касается словеснаго заявленія пастырей предъ виновникомъ опалы о своемъ пастырскомъ долгѣ печалованія, то оно было только подтвержденіемъ и яснѣйшимъ выраженіемъ приданнаго ими печалованію тона, почему и выражалось оно или кротко, или настойчиво и внушительно. Само же по себѣ, оторванное отъ того или иного тона печалованія, это заявленіе было бы пустымъ звукомъ, не производящимъ никакого впечатлѣнія на виновниковъ опалы.

Когда же древне-русскіе пастыри находили нужнымъ придавать своему печалованію за опальныхъ характеръ преимущественно увѣщательный, когда—обличительный?

Въ духѣ кроткой, тихой, ласковой любви пастыри печаловались за опальныхъ предъ людьми, отъ природы мягкими, неспособными къ продолжительному, упорному гнѣву, тѣмъ болѣе предъ людьми, наложившими опалу не по склонности къ разнаго рода жестокостямъ, а по винѣ самыхъ опальныхъ. Въ такихъ людяхъ всего скорѣе могло найти отзвукъ увѣщаніе кроткой любви, болѣе или менѣе сродной ихъ духовной природѣ. Кириллъ Бѣлозерскій, въ посланіи своемъ къ в. князю Василию, съ кротостію увѣщаетъ его покончить „великое несогласіе съ своими сродниками“—князьями Суздальскими: „Ради Бога, будь внимателенъ къ себѣ и ко всему княженію... Осмотрись, государь... Бога ради, государь, покажи къ нимъ любовь и состраданіе“... Всѣ это такія выраженія, въ которыхъ слышно кроткое обращеніе инока къ мягкому по душѣ человѣку. Дѣйствительно, такимъ и былъ кн. Василій: свое смиреніе онъ не разъ заявилъ

преподобному просьбами его молитвъ о себѣ <sup>1)</sup>). Когда пастырямъ приходилось выступать печаловниками за опальныхъ предѣ толпой бунтовщиковъ, они тоже находили въ этихъ случаяхъ болѣе умістнымъ кроткое увѣщаніе, чѣмъ строгое обличеніе. Митрополитъ Климентъ <sup>2)</sup>, владыка Новгородскій Алексій <sup>3)</sup>, патр. Гермогенъ <sup>4)</sup>, Никонъ <sup>5)</sup>, печалуясь предѣ бунтовщиками, державшими въ опалѣ или своихъ князей, или своихъ согражданъ (новгородцевъ), вzywали къ нимъ въ тихой формѣ: „не творите грѣха, дѣти“... (Климентъ); „Дѣти, не довлѣйте себѣ брани“... (Алексій)... Не соступайтесь, дѣти, на бой, примиритесь“ (онъ-же)! „Любезныя дѣти, зачѣмъ пришли ко мнѣ съ оружіемъ“—кротко увѣщаетъ Никонъ крамольщиковъ, разразившихся опалю на воеводу Хилкова, котораго Никонъ скрылъ въ своемъ домѣ. „Я всегда былъ съ вами, и теперь не скрываюсь. Я пастырь вамъ, и готовъ положить за васъ душу свою“. Или вотъ какъ печалуется патр. Гермогенъ предѣ бунтовщиками требовавшими у него провозгласить лишеніе Шуйскаго престола: „Бывшіе православные христіане всякаго чина, возраста и сана, теперь же не вѣдаемъ, какъ васъ называть! Не достаетъ мнѣ словъ, болить душа и болить сердце, всѣ внутренности мои расторгаются и всѣ составы мои содрогаются, плачу и съ рыданіемъ воню: помилуйте, помилуйте свои души и души своихъ родителей, вразумитесь и возвратитесь“ <sup>6)</sup>). Въ такихъ случаяхъ печалованія древне-русскіе пастыри, придавая ему спокойный, кроткій тонъ, руководились, быть можетъ, тѣмъ соображеніемъ, что тихое, ласковое обращеніе, по крайней противоположности своей бурному настроенію бунтовщиковъ, всего скорѣе могло произвести на нихъ впечатлѣніе и смягчить ихъ расходившіяся страсти,—тѣмъ болѣе, что многія изъ нихъ не сознательно производили опалу, а по увлеченію примѣромъ ея зачинщиковъ, и, слѣдовательно, не могли быть упорными въ своей мести. Придавая строгій или мягкій характеръ своему печалованію, пастыри обращали вниманіе на побужденія, какія могли имѣть къ опалѣ ея виновники. Вина опальныхъ, за которую они и подпадали гнѣву со стороны своихъ преслѣдователей, конечно,

<sup>1)</sup> П. Яковскій, 134—135.

<sup>2)</sup> Въ 1146 г.

<sup>3)</sup> Въ 1359 г.

<sup>4)</sup> Въ 1607 г.

<sup>5)</sup> Въ 1648 г.

<sup>6)</sup> П. Яковскій, 88—89; 111; 209—210; 215.

давала послѣднимъ нѣкоторое оправданіе своего мщенія. Ошибкой было бы, разумѣется, со стороны пастырей вразумлять ихъ строгимъ внушеніемъ; ихъ скорѣе могло склонить къ умиротворенію тихое увѣщаніе. Поэтому то, всѣ Новгородскіе владыки, печалуюсь предъ Московскими князьями за опальныхъ, вслѣдствіе своего непослушанія имъ согражданъ, укрощаютъ гнѣвъ князей не обличеніемъ, а увѣщаніемъ; часто со слезами владыки упрашиваютъ ихъ прекратить свою опалу: „помилуй, пощади, отложи нелюбье свое на вольныхъ мужей“... обыкновенно взываютъ они <sup>1)</sup>).

Въ духѣ строгаго внушенія, обличенія или ревности, древне-русскіе пастыри печаловались за опальныхъ предъ людьми, отъ природы упрямыми, упорными въ своей мести къ опальнымъ, тѣмъ болѣе предъ людьми, производившими опалу по склонности къ разнаго рода жестокостямъ. Такихъ виновниковъ опалы всего скорѣе могла вразумлять ревность, потому что она есть „ревность огня, поаясти хотящаго сопротивнаго“ (Евр. 7, 27). Поэтому, князьямъ, намѣстникамъ и судьямъ, прославившимся своей жестокостью къ подчиненнымъ, митрополитъ Кириллъ II (1 пол. XIII в.) и еп. Симеонъ (2 полов. того же вѣка) пишутъ печаловническія посланія грознаго характера. „Внимайте, князья и судьи, да не будете чадами гнѣва“, начинается свое посланіе митр. Кириллъ <sup>2)</sup>). Говорю вамъ, князьямъ и намѣстникамъ—властно открываетъ свои обличенія ихъ еп. Симеонъ <sup>3)</sup>). Жестокий и вѣроломный Димитрій Шемяка выслушиваетъ грозное обличеніе своей жестокости отъ митрополита Іоны съ соборомъ пастырей и отъ инока Григорія (1434 г.). Первый грозитъ ему церковнымъ отлученіемъ за жестокую опалу его на в. князя Василія Васильевича, имъ ослѣпленнаго и вмѣстѣ съ семействомъ заключеннаго въ темницу <sup>4)</sup>). Второй такъ обличаетъ его за безпощадное опустошеніе имъ Вологодской страны: „Князь Димитрій! ты творишь дѣла язычника, ступай въ страну язычниковъ“ <sup>5)</sup>). Минуя многіе другіе примѣры, припомнимъ безтрепетное обличеніе св. Филиппомъ Грознаго, производившаго ужасную опалу своей опричиной: печалованіе его есть священная борь-

<sup>1)</sup> П. Яковскій, 109—130.

<sup>2)</sup> Ibidem, 93.

<sup>3)</sup> Ibidem, 97.

<sup>4)</sup> П. Яковскій, 101—102.

<sup>5)</sup> Ibidem, 133—134.

ба ревнителя долга печалованія съ упорнымъ его отрицательмъ, требовавшимъ отъ святителя молчанія. „Только молчи, одно тебѣ говорю: молчи, отецъ святой; молчи и благослови насъ“—требовалъ Грозный. „Наше молчаніе грѣхъ на душу твою налагаетъ и смерть наносить—твердо отвѣчалъ св. Филиппъ... „Я пастырь стада Христова“, говорилъ святитель, отвѣчая на новое возраженіе царя: „какое дѣло тебѣ до нашихъ царскихъ совѣтовъ <sup>1)</sup>?... На сколько заботились древне-русскіе пастыри о соотвѣтствіи характера печалованія душевному настроенію виновника опалы, видно изъ такого, напр., факта. Опредѣленіе характера печалованія предъ Грознымъ за опальныхъ отъ его опричниковъ произвело разногласіе среди епископовъ: одни стояли за увѣщаніе его въ духѣ кротости, другіе вполне правильно и въ полномъ соотвѣтствіи съ упорствомъ царя предпочитали вразумлять его въ духѣ ревности <sup>2)</sup>. Къ послѣднимъ принадлежалъ и св. Филиппъ, своимъ ревностнымъ печалованіемъ дѣйствительно сокрушившій опричнину и тѣмъ оказавшій незабвенную услугу отечеству.

Иногда упорство и ожесточеніе виновниковъ опалы въ преслѣдованіи опальныхъ было такъ значительно по своей интенсивности, что древне-русскіе пастыри не надѣялись пріостановить ихъ гнѣвъ единоличныхъ печалованіемъ, а между тѣмъ сознавали всю нужду прекратить опалу, производившую большую смуту въ обществѣ. Тогда для приданія особеннаго авторитета своему печалованію, пастыри производили его соборомъ. Первый примѣръ соборнаго печалованія исторія указываетъ въ 1097 году, когда в. кн. Святополкъ, по наговору изгоя Давида Игоревича, заподозрилъ кн. Теребовльскаго Василька Ростиславовича въ замыслѣ погубить ихъ и, побуждаемый жаждою мщенія, схватилъ его и заключилъ въ оковы. Опала страшная: она лишала княжество главы; гнѣвъ виновника опалы яростный... Тогда монахи и игумены поспѣшили къ в. князю и убѣждали его пощадить Василька и не нарушать обѣта братской любви <sup>3)</sup>. Точно также Іона митрополитъ созываетъ соборъ пастырей для болѣе авторитетнаго отраженія притязаній Дмитрія Шемяки на великокняжескій столъ.

<sup>1)</sup> Соловьевъ, вст. VI, 223. Ср. П. Яковскаго, 189—190.

<sup>2)</sup> П. Яковскій, 187.

<sup>3)</sup> Ibidem. 85.

Мы не будемъ приводить всѣхъ случаевъ соборнаго печалованія. Скажемъ только, что, въ началѣ будучи явленіемъ исключительнымъ, потомъ оно, повторялось довольно часто. Объясняется это возросшими трудностями печалованія, вследствие развитія государственной власти и ея попытокъ ограничить пастырское право печалованія,—трудностями, которымъ пастыри подчасъ не въ силахъ были противостать единолично. Соборное печалованіе производилось иногда письменно <sup>1)</sup>, а иногда оно принимало торжественно величественный, хотя и печальный, характеръ. Таково было, напр., печалованіе Новгородскихъ пастырей, во главѣ съ еп. Симеономъ, предъ мятежниками, произведшими (1418 г.) сильную опалу на многихъ согражданъ. Владыка Симеонъ созвалъ священниковъ, чтобы совершить съ ними крестный ходъ на мѣсто междоусобнаго побоища. Явившись среди разъяренной массы народа съ крестомъ, владыка благословилъ имъ на всѣ стороны, а священники уговаривали всѣхъ идти съ миромъ въ свои дома <sup>2)</sup>. Подобный же характеръ имѣло печалованіе Никона за воеводу Хилкова, предъ возмущенными противъ него крамольщиками.

Ревностно преслѣдуя цѣль печалованія—нравственное исправленіе виновника опалы—древне-русскіе пастыри не упускали благопріятныхъ минутъ для ея достиженія. Такими минутами было время покаянія и богомоленій согрѣшившихъ опалою, когда они, благодаря болѣе или менѣе ясному и спокойному состоянію своего духа, становились способнѣе для обсужденія совершенныхъ дѣяній и воспріимчивѣе для пастырскаго вразумленія. Соответственно тихому въ это время состоянію души виновниковъ опалы, и печалованія предъ ними пастырей за опальныхъ принимали особенно кроткій характеръ. Такимъ характеромъ и отличаются, напр., печаловническое посланіе („О постѣ и воздержаніи чувствъ“) митрополита Никифора I-го (XI в.) къ Владиміру Мономаху и печалованіе игумена Порфирія Сергіевскаго (XVI в.) предъ в. кн. Московскимъ Василиемъ, принесенное послѣднему, когда онъ пріѣхалъ на богомолье въ Троицкій монастырь. Съ какою кротостію пастыри печаловались въ такое время предъ князьями, видимъ изъ самыхъ печалованій. Поучивъ Владиміра Мономаха „помыслить

<sup>1)</sup> Напр., при патр. Іоакимѣ. См. *ibidem*, 211—212.

<sup>2)</sup> *Ibidem*, 113.

объ изгнанныхъ имъ и осужденныхъ“, митрополитъ Никифоръ говоритъ: „Не печалься же, князь мой, о словѣ семъ... Мы осмѣлились говорить о семъ потому, что Уставъ церковный и правило велятъ говорить въ такое время (Великій постъ) полезное князьямъ. Знаемъ, что и сами мы грѣшники, покрытые струпами: истекая гноемъ, начинаемъ лѣчить другихъ; но во всемъ этомъ нѣтъ вреда. Если мы и таковы, но слово Божіе, въ насъ дѣйствующее, здраво и цѣло, и оно учитъ и исцѣляетъ. Разумѣй, князь мой, что болѣзную о тебѣ, и какъ тѣлесные врачи, если любятъ больного, заботятся о немъ, допытываются до самаго корня недуга, такъ и я творю съ тобою“<sup>1)</sup>. Такъ нѣжно, отечески—нѣжно, поучалъ Мономаха митрополитъ Никифоръ, сообразуясь съ покаяннымъ настроеніемъ князя. Въ такомъ же духѣ печаловался за опальнаго князя игуменъ Порфирій предъ княземъ Василиемъ. По выраженію Курбскаго, онъ „тихо“ молилъ молившагося князя: „Сиде, рече, пріѣхалъ еси ко храму безначальныя Троицы отъ Трисіяннаго Божества милости грѣховъ своихъ просити, самъ буди милосердъ надъ гонимыми отъ тебе безъ правды; аще же, яко глаголеши, срамотяще насъ аки бы повинны были тебѣ и согрѣшили предъ тобою, остави имъ долги малыхъ динарій, по Христову словеси, якоже и самъ отъ него желаешь прощенія многихъ талантовъ“<sup>2)</sup>.

Затронувъ сердечныя струны виновниковъ опалы самымъ тономъ своего печалованія или возбудивъ, имъ по крайней мѣрѣ, вниманіе къ послѣднему, древне-русскіе пастыри употребляли всѣ возможные доводы Слова Божія и разума для того, чтобы укротить ихъ гнѣвъ, пробудить въ нихъ чувство состраданельной любви и милосердія къ опальнымъ и уваженія къ общечеловѣческимъ ихъ правамъ. Когда ожесточеніе преслѣдователей проявлялось слишкомъ сильно, первымъ средствомъ пастырей для укрощенія его были, повидимому, изображеніе предъ виновниками опалы несчастнаго, безотраднаго положенія ея жертвъ, которое способно было возбудить состраданіе къ нимъ въ самомъ черствомъ чловѣкѣ. Такъ поступаетъ, напр., еп. Варсонофій, печалуясь предъ в. княземъ Василиемъ Ивановичемъ за Смоленскъ. „Государь князь великій, убѣждаетъ онъ князя, много крови христіанской пролилось, земля

<sup>1)</sup> П. Янковскій, 86.

<sup>2)</sup> П. Янковскій, 203.

пуста, твоя отчина, не губи города, но возьми его съ милостью“ <sup>1)</sup>). Къ такому средству прибѣгали въ подобныхъ означенному обстоятельствахъ всѣ вообще печаловники. Изображеніемъ страданій опальныхъ, какъ средствомъ для укрощенія гнѣва виновниковъ опалы, часто пользовались новгородскіе владыки въ своихъ печалованіяхъ за согражданъ предъ Московскими князьями, часто налагавшими на нихъ опалу за непослушаніе себѣ. Имъ же воспользовался, напр., и инокъ Григорій въ своемъ печалованіи за Вологодскую страну предъ Димитріемъ Шемякою, безпощадно ее опустошавшимъ: „Христіанскія вдовы и сироты, говорилъ инокъ жестокому князю, вопіють противъ тебя предъ Богомъ; сколько людей гибнутъ отъ тебя голодомъ и стужею!...“ <sup>2)</sup>).—Рядомъ съ этимъ средствомъ, древне-русскіе пастыри довольно часто употребляли другое: внушали виновникамъ опалы, какой страшный грѣхъ—кровапролитіе. Въ тѣхъ случаяхъ, когда опала происходила вслѣдствіе нарушенія клятвы и имѣла, повидимому, оправданіе себѣ, пастыри становились между ея виновниками и жертвами и говорили имъ; „Примиритесь! Легче грѣхъ—преступить клятву, нежели проливать кровь христіанскую“ <sup>3)</sup>). Такъ внушая уваженіе къ человѣческой жизни, которое должно было удерживать виновниковъ опалы отъ кровапролитія, пастыри старались внушить послѣднимъ уваженіе и къ другимъ правамъ ближнихъ. Они настойчиво говорили обидчикамъ, что опальные—ихъ братья, что они, какъ и всѣ, имѣютъ право на любовь къ себѣ, на милосердіе. Для пробужденія братской любви къ опальнымъ, пастыри, прежде всего, напоминали заповѣдь Божию о любви, милосердіи, всепрощеніи <sup>4)</sup>), доказывали необходимость ея исполненія принадлежностью къ церкви Христовой, такъ что „кто не любитъ брата, тотъ не Божій“ <sup>5)</sup>)—говорили они; указывали на ея принадлежность даже язычникамъ: „Въ самыхъ иновѣрныхъ языческихъ странахъ, говорилъ Грозному св. Филиппъ, есть законы и правда, есть милосердіе къ людямъ, а въ Россіи нѣтъ ихъ“ <sup>6)</sup>),—вслѣдствіе этого „довлѣтъ брани, говорилъ другой печалов-

<sup>1)</sup> Ibidem, 198.

<sup>2)</sup> П. Янковскій, 133—134.

<sup>3)</sup> Ibidem, 93.

<sup>4)</sup> Напр., митроп. Филиппъ I-й въ печалованіи за новгородцевъ предъ кн. Иваномъ III; Филиппъ II-й—предъ Грознымъ и др. Ibidem, 104, 191—192 и др.

<sup>5)</sup> Филиппъ II. Ibidem, 192.

<sup>6)</sup> Ibidem, 191.

никъ, значить довлѣть похвалы поганымъ“. <sup>1)</sup> Для пробужденія той-же любви въ виновникахъ опалы къ опальнымъ, пастыри изображаютъ ея величіе и красоту, ея превосходство предъ всѣми добродѣтелями, указываютъ на то уваженіе, которымъ окружается любящій человѣкъ здѣсь на землѣ, на ту славу, которую доставляетъ она человѣку на небѣ, на ту гибель, которую готовитъ себѣ ея гонитель. „Никакая власть, говоритъ Кириллъ Бѣлозерскій въ своемъ печаловническомъ посланіи къ в. князю Василию за утѣсненныхъ имъ суздальскихъ князей, никакая власть—ни царская, ни княжеская—не можетъ избавить насъ отъ нелицепріятнаго суда Божія; а если будешь любить ближняго, какъ себя, если утѣшишь души скорбныя и огорченныя, этимъ много поможешь себѣ, Государь, на страшномъ и праведномъ судѣ Христовомъ. Ап. Павелъ, ученикъ Христовъ, пишетъ: „аще имамъ вѣру горы представляти и аще имамъ раздати все имѣніе свое, любви же не имамъ, ничтоже пользы ми есть“. Люби же братію твою и всѣхъ христіанъ; твоя вѣра къ Богу и милостыни нищимъ угодны будутъ Господу“ <sup>2)</sup>. „Престань, Государь, отъ нечестивыхъ дѣяній—говорилъ святитель Филиппъ II-й Грозному; вспомни прежде бывшихъ царей: кои, творившіе добро, ублажаемы по смерти, а злое содержавшіе царство свое и послѣ не съ благословеніями поминаются. Потщись же и ты подражать благимъ нравамъ, ибо свѣтлостію сана не умаляется смерть, во все вонзающая не сокрушимые зубы. Итакъ, прежде ея пришествія, принеси плоды добродѣтели и собери себѣ сокровище на небесѣхъ, ибо все, собранное въ мірѣ семъ, останется на землѣ, и каждый воздастъ слово о житіи своемъ“.—Ты высокъ на тронѣ, но есть Всевышній судія нашъ и твой. Какъ предстанешь на судѣ Его, обогранный кровію невинныхъ, оглушаемый воплемъ ихъ муки. Ибо сами камни вопіютъ подъ ногами твоими о мести“ <sup>3)</sup>.

Исчерпывая всѣ средства для устраненія опалы, древнерусскіе пастыри пробуждали въ ея виновникахъ сознаніе великой важности общественныхъ обязанностей и указывали весь вредъ, какой приноситъ обществу опала и всякая вооб-

<sup>1)</sup> Владыка Новгородскій Алексѣй. Ibidem, 111.

<sup>2)</sup> П. Яковскій, 134—135.

<sup>3)</sup> Ibidem, 196.



ще вражда. Поставленные Богомъ руководить людьми, правители должны помнить высоту и важность своего положенія и удерживаться отъ проявленія всякой неправды, имѣя въ виду, съ одной стороны, всю отвѣтственность за нее предъ Богомъ; кому много дано, съ того много и спросится, а съ другой—весь вредъ, который она приноситъ обществу,—тотъ безпорядокъ, который въ немъ производитъ. „Какъ на кораблѣ, если ошибется наемный гребецъ, вредъ отъ того бываетъ неважный; если же ошибется кармчій, то губитъ весь корабль: такъ бываетъ и съ князьями. Если согрѣшитъ бояринъ, наноситъ пакость себѣ, а не всѣмъ; но если согрѣшитъ самъ князь, причиняетъ вредъ всѣмъ, подчиненнымъ ему“ <sup>1)</sup>.

Для того, чтобы во что бы то ни стало укротить гнѣвъ виновниковъ опалы, пастыри мѣняють самый тонъ печалованія, переходя съ увѣщанія на обличеніе и наоборотъ, или усиливая обличеніе. Поступаютъ они такъ или иначе, смотря по тому, показываетъ ли виновникъ опалы какое либо раскаяніе или остается въ прежнемъ упорствѣ и ожесточеніи. Преподобный Θεодосій, напр., замѣняетъ увѣщаніемъ свое обличеніе Святослава Черниговскаго, державшаго въ опалѣ кн. Изаслава, когда Святославъ показалъ признаки раскаянія <sup>2)</sup>. Святитель Филиппъ, наоборотъ, сознательно усиливаетъ свое обличеніе Грознаго, соотвѣтственно возраставшему упорству послѣдняго. Вообще пастыри не щадятъ силъ своихъ въ стремленіи прекратить опалу, смягчить гнѣвъ ея виновниковъ и облегчить тяжелую участь ея жертвъ. Они даютъ за опальныхъ поручительныя грамоты, предоставляютъ имъ убѣжища въ храмахъ <sup>3)</sup>, принимаютъ на себя ихъ вины <sup>4)</sup>, печалуются за нихъ больные, отправляясь при этомъ для печалованія въ далекое путешествіе <sup>5)</sup>, принимаютъ отъ виновниковъ опалы муки <sup>6)</sup> и однако не перестаютъ печаловаться; терпятъ ради печалованія заключеніе въ темницахъ, <sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> Кириллъ Бѣлозерскій въ посланіи къ в. кн. Василію. См. П. Янковскаго, 134—135. Ср. поученіе митр. Кирилла II къ князьямъ. См. Ibidem, 93.

<sup>2)</sup> Ibidem, 83.

<sup>3)</sup> Напр., митроп. Климентъ. Ibidem, 89.

<sup>4)</sup> Напр., влад. Новгородскій Θεофилъ. См. у П. Янковскаго, 131.

<sup>5)</sup> Напр., Іосифъ Волоколамскій. Ibidem, 200.

<sup>6)</sup> Напр., патр. Никонъ.

<sup>7)</sup> Напр., митроп. Іоасафъ, влад. Новгор. Θεофилъ и мн. др.

ради него даже отказываются отъ своего великаго и священнаго сана <sup>1)</sup>. Самоотверженіе печаловниковъ такъ удивительно, что является вопросъ, не было ли оно фанатичнымъ? Но вопросъ падаетъ самъ собою, если мы приведемъ на память слѣдующее заявленіе св. Филиппа о своихъ дѣйствіяхъ: „Напрасны и страданія Спасителя и Его заповѣди, данныя намъ, если я буду молчать... Когда наступило время подвига, не долженъ я ослабѣвать“... <sup>2)</sup> Св. Филиппъ оставилъ митрополию послѣ того, когда убѣдился, что онъ сдѣлалъ всё, что могъ для защиты опальныхъ и потрясеннаго опричниной народа, и что больше ничего ему не остается, какъ оставить митрополию, ради вѣщней пользы церкви. Это сознаніе онъ выразилъ въ слѣдующемъ обращеніи къ народу: „О чада! Скорбно разлученіе съ вами, но я радуюсь, что всё это приобрѣлъ ради Церкви... Всё, что могъ, сдѣлалъ я, Если бы не для любви къ вамъ, и одного дня не оставался бы на каедрѣ. Уповайте на Бога, терпите!“ <sup>3)</sup>

Да, еслибы не было въ древне-русскихъ пастыряхъ любви Христовой,—скажемъ въ заключеніе настоящаго очерка,—русскіе люди, въ старину такъ много страдавшіе благодаря грубости своихъ нравовъ, не нашли бы въ нихъ заступниковъ, печаловниковъ о себѣ и, несомнѣнно, страдали бы и еще больше и еще дольше,—и Русь, разтѣдаемая междоусобною враждой, смутами и крамолами, гораздо позднѣе, быть можетъ, достигла бы общественно-государственнаго благоустройства. Въ печаловнической дѣятельности древне-русскаго духовенства нужно видѣть, такимъ образомъ, великую заслугу его русскому народу. Эта дѣятельность древне-русскихъ пастырей, въ значительной степени способствовавшая благоустройству русскаго общества, сама, однако, вытекала не изъ политическихъ и социальныхъ идеаловъ, которые въ полнотѣ и опредѣленности того очертанія, какое они имѣли въ сознаніи русскихъ князей, предносились развѣ только весьма немногимъ печаловникамъ. Въ своихъ печалованіяхъ пастыри прилагали великія старанія къ тому, чтобы умиротворить враждовавшіе элементы русскаго общества, заботились, какъ сами они говорили, „о покоѣ пра-

<sup>1)</sup> Митроп. Варлаамъ и св. Филиппъ.

<sup>2)</sup> Ibidem, 190—192.

<sup>3)</sup> Ibidem, 195.

вославаго царства“,—и на эту заботливость ихъ вдохновляла, ею руководила ихъ любовь къ своей паствѣ, болѣвшая о недугахъ ея. Любовь эта всеобъемлюща: въ комъ она есть, тому внушить она простирать руку помощи всякому страдалцу, кто бы онъ ни былъ—князь или рабъ, и простирать прежде, чѣмъ рука самаго страдалца прострется за помощь; тому внушить она,—„всѣхъ милуя, всѣхъ изыскаю, пріемля вѣхъ, утѣшая всѣхъ“,—съ особою заботливостію пецись о благополучіи правителей, тщательно охраняя ихъ авторитетъ отъ какихъ либо посягательствъ на него и не только охраняя, но и всемѣрно содѣйствуя расширенію его добраго вліянія. Это потому такъ, что Слово Божіе, изъ котораго любящій пастырь Христовъ „богато“ почерпаетъ уроки жизни и поведенія, научаеъ его видѣть въ правителяхъ слугъ Божіихъ, охранителей общественной нравственности и порядка, а въ противленіи имъ—противленіе Божію установленію, колебаніе строя и самой общественной жизни (Рим. 13 гл.; Тим. 2, 1—3). Являясь и въ своемъ основаніи и въ своихъ проявленіяхъ дѣломъ сострадательной любви, печалованіе древнерусскихъ пастырей за опальныхъ есть историческое осуществленіе пастырскихъ завѣтовъ, данныхъ Пастыреначальникомъ Христомъ продолжателямъ Его дѣла: „исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, отпустить измученныхъ на свободу“ (Лк. 4, 18),—такое притомъ осуществленіе, въ которомъ примѣтно отразилось проникновеніе пастырей духомъ апостольской ревности о спасеніи Богомъ врученныхъ ихъ попеченію духовныхъ чадъ (2 Тим. 4, 2—5). Вотъ съ какою подлинно прекрасною стороною пастырскаго служенія знакомить насъ сѣдая древность.

*А. Волгинъ.*

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 19.

ОКТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.

Πίστει νοοῦμεν.

*Върою разумѣаемъ.*

Евр. XI

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Октября 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Салищевъ*.

---

## РЕЛИГІЯ, ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНІЕ.

---

(Продолженіе \*).

Еще болѣе разнообразіа, чѣмъ у католиковъ, въ опредѣленіи понятія о религіи, мы встрѣчаемъ среди *протестантскихъ* богослововъ. Такъ,—извѣстный протестантскій апологетъ *Заккъ* въ первомъ изданіи своей Апологетики на стр. 24 опредѣляетъ религію слѣдующимъ образомъ: религія есть обнаруживающая себя въ сердцѣ особенная дѣятельность Бога ради воссоединенія съ Нимъ человѣка. Во второмъ изданіи своего сочиненія (стр. 44) *Заккъ* нѣсколько видоизмѣняетъ свое опредѣленіе религіи, утверждая, что религія есть единство всѣхъ силъ въ Богѣ и совокупность всѣхъ нашихъ способностей въ отношеніи къ Богу. *Де-Ветте* въ своихъ „Чтеніяхъ о религіи“ (1827, стр. 24) опредѣляетъ религію, какъ способность или силу—познавать, чувствовать, предполагать, вѣровать въ невидимое. *Мартейнке* <sup>1)</sup> утверждаетъ, что „религія есть *мышленіе*, чрезъ которое человѣкъ постепенно возвышается къ Богу, и притомъ возвышается до такой степени, что мышленіе человѣческое о Богѣ сливается съ мышленіемъ Самаго Бога“. *Бидерманъ* въ своей „Христіанской Догматикѣ“, а *Роте* въ своей „Этикѣ“ понимаютъ религію вообще какъ взаимоотношеніе между человѣкомъ и Богомъ. Близко къ этому опредѣленію стоитъ и *Ульманъ* въ своемъ сочиненіи „Сущность христіанства“, когда онъ утверждаетъ, что религія есть личное общеніе человѣка съ Богомъ. *Ифлейдереръ* сущность религіи полагаетъ въ томъ, что она доставляетъ удовлетвореніе на-

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 18.

<sup>1)</sup> Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, 1826, 2 Aufl. § 21.

сущной потребности человѣка въ примиреніи того противорѣчія, которое каждый находитъ между безконечнымъ и конечнымъ, временнымъ и вѣчнымъ, универсальнымъ и единичнымъ, свободою и зависимою. *Нитцше* въ своей „Системѣ христіанскаго ученія“ опредѣляетъ религію такимъ образомъ: „Религія есть отношеніе и относительность конечнаго сознанія къ Творцу, Промыслителю и Руководителю; слѣдовательно, она есть богопочитаніе и общеніе человѣка съ Богомъ“. Другое опредѣленіе его гласитъ такъ: „Религія есть образъ жизни, опредѣляемый отношеніемъ къ Богу или сознательною зависимою отъ Бога“. *Ганз*: „Религія есть отношеніе жизни къ Богу и имѣетъ свое начало, какъ и свою сущность и жизнь въ сознаніи зависимости отъ какой-то высшей силы“. *Ганз* въ своей „Догматикѣ“ (§ 25), подобно Пфлейдереру, утверждаетъ, что религія есть „необходимое разрѣшеніе того противорѣчія, которое коренится въ относительной свободѣ человѣка“. По пониманію *Мартенсена*, „религія есть жизнь въ Богѣ“ <sup>1)</sup>. Нѣмецкій ученый *Геринг* опредѣляетъ религію такъ: „*Религія* по господствующему вообще употребленію, какое нашъ языкъ дѣлаетъ изъ этого слова, означаетъ во всякомъ случаѣ *образъ жизни* человѣческаго субъекта, каковой (образъ жизни) опредѣляется вступившимъ въ сознаніе субъекта отношеніемъ его къ Богу“.

Но если богословы не согласны между собою въ томъ, что нужно разумѣть подъ религіею и въ чемъ должно полагать сущность, то еще большее несогласіе мы встрѣтимъ между философствующими мыслителями, изъ которыхъ многіе были настроены атеистически и потому враждебно относились не только къ христіанству, но и къ религіи вообще. Мы, впрочемъ, остановимъ вниманіе нашихъ читателей только на разсужденіяхъ западно-европейскихъ мыслителей 18-го и 19 вѣка.

Уже *Спиноза* и *Гоббесъ* смотрѣли на религію какъ на обнаруженіе грубаго суевѣрія, вытекающаго изъ крайняго умственнаго невѣжества и совершеннаго незнанія тѣхъ законовъ природы, по которымъ происходятъ поражающія человѣка явленія природы, или какъ на актъ политической мудрости царей и

<sup>1)</sup> Dogmatik, стр. 117.

законодателей, или же, наконецъ, какъ на искусное дѣло корыстолюбивыхъ жрецовъ. Такой же взглядъ на религію имѣли англійскіе деисты, французскіе натуралисты или энциклопедисты, германскіе рационалисты и даже новѣйшіе матеріалисты, объявившіе религію простымъ суевѣріемъ, вытекшимъ изъ умственного невѣжества, мечтою, дѣломъ хитрыхъ жрецовъ и законодателей, порожденіемъ чувства страха предъ грозными явленіями природы и т. п. Только *Кантъ* серьезно посмотрѣлъ на религію и отказался объяснять ея происхожденіе въ родѣ человѣческомъ внѣшними, случайно дѣйствующими причинами. Онъ призналъ ее явленіемъ всеобщимъ и универсальнымъ, присущимъ самой духовной природѣ человѣка. Но и онъ впалъ въ заблужденіе, отказавъ религіи въ самостоятельности и независимости среди другихъ духовныхъ явленій въ жизни человѣка. Кантъ смѣшалъ религію съ нравственностію и потому не признаетъ никакого значенія за религіею кромѣ практически—моральнаго. Сущность религіи, говоритъ онъ (въ сочиненіи „*Streit der Facultäten*, 1798), состоитъ въ томъ, что мы смотримъ на свои нравственныя обязанности какъ на божественныя заповѣди. Поэтому по своей матеріи, т. е., по своему объекту религія ничѣмъ не отличается отъ морали, ибо она сводится къ обязанностямъ вообще, и ея отличіе отъ послѣдней можетъ быть только формальнымъ; она есть законодательство практическаго разума, которымъ идеѣ о Богѣ, рожденной изъ морали, дается возможность оказывать вліяніе на моральную волю съ цѣлію вынудить ее къ исполненію всѣхъ ея обязанностей. Эту же самую мысль Кантъ высказываетъ и въ своемъ главномъ сочиненіи—„*Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*“. „Вся религія, говоритъ онъ здѣсь (1794, стр. 114), состоитъ въ томъ, что мы считаемъ Бога всеобщимъ законодателемъ по отношенію ко всѣмъ нашимъ обязанностямъ“.

*Фихте* сначала слѣдовалъ Канту, но былъ рѣшительнѣе его и сдѣлалъ тотъ выводъ, къ которому долженъ былъ бы прийти и Кантъ, если бы онъ не остановился на половинѣ своего пути. Въ своемъ сочиненіи „*Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*“ (1798) Фихте отъказываетъ религіи въ самостоятельномъ значеніи; на ея мѣсто



онъ ставитъ нравственность; а нравственный міропорядокъ замѣняетъ ему Самаго Бога. „Моральный міропорядокъ, говоритъ онъ, есть истинное Божество, а вѣра въ него есть единственно истинная вѣра; она устанавливается справедливостію и потому единственно возможное исповѣданіе вѣры состоитъ въ томъ, чтобы съ радостію и усердіемъ исполнять то, что каждый разъ повелѣваетъ намъ обязанность“. И въ другомъ мѣстѣ: „Этотъ живой и повсюду дѣйствующій моральный міропорядокъ есть Самъ Богъ; въ иномъ (Богѣ) мы не нуждаемся и иного не можемъ понять“. Такимъ положеніемъ Фихте продолжилъ себѣ путь къ рѣшительному атеизму. Но атеистическое настроеніе заставило его измѣнить взглядъ и на сущность религіи. Онъ отдѣлилъ теперь религію отъ нравственности, но за то, по примѣру всѣхъ атеистовъ, смѣшалъ ее съ формою нашего *познанія*. Въ религіи человѣкъ ищетъ будто бы отвѣта на наивысшіе вопросы бытія и достигаетъ своего истиннаго спасенія чрезъ то, что совершенно примиряется съ самимъ собою и съ окружающимъ его міромъ въ единеніи Я и не Я.

Лессингъ приписывалъ даже христіанской религіи только воспитательное значеніе; для него религія была важна лишь какъ психологическій фактъ, какъ благородное въ духовной природѣ человѣка стремленіе возвыситься надъ дѣйствительностію и постигать лучшую идеальную область бытія. Религіознаго восторга Лессингъ не могъ отдѣлать отъ поэтическаго настроенія,—религію онъ отождествлялъ съ искусствомъ.

Гегель смотрѣлъ на религію лишь какъ на низшую ступень знанія. Въ религіи—говоритъ онъ <sup>1)</sup>—Богъ сознаетъ Себя единымъ съ Самимъ Собою. Поэтому для Гегеля религія есть только форма самосознанія абсолютнаго духа въ духѣ человѣческомъ. Но такъ какъ, по ученію Гегеля, абсолютный духъ внѣ человѣческаго духа не имѣетъ дѣйствительности, то ясно, что въ лицѣ Гегеля мы встрѣчаемъ атеиста, который не могъ приписывать религіи никакого положительнаго значенія. Для него Самъ Богъ—не болѣе какъ логическій абстрактъ, ничѣмъ не отличающійся отъ абсолютной субстанціи Спинозы.

По опредѣленію *Шеллинга* <sup>2)</sup>, религія есть сознаніе человѣка

<sup>1)</sup> Religiousphilos. В. I. стр. 122.

<sup>2)</sup> Methode des akadem. Stud. 1803. Стр. 150.

о Богѣ и о своемъ бытіи въ Богѣ; но Самъ Богъ Шеллинга есть только тожество (Neutrum) природы и духа—принципъ пантеистическаго міровоззрѣнія.

*Шлейермахеръ* сначала былъ согласенъ съ Лессингомъ и романтиками и отождествлялъ религію съ созерцаніемъ универса; но потомъ онъ отказался отъ этого воззрѣнія и опредѣлялъ уже религіозное чувство какъ специальное чувство *зависимости*.

*Фейербахъ* объявилъ религію явленіемъ въ человѣческой жизни отрицательнымъ, болѣзненнымъ, даже „кореннымъ зломъ“, которое должно быть уничтожено точною наукою и новѣйшимъ образованіемъ. Религію, говоритъ Фейербахъ, породили человѣческое самолюбіе и разнузданная фантазія,—эгоистическое сердце, захотѣвшее быть законодателемъ міра. Въ религіи человѣкъ боготворитъ самого себя, но какъ другое существо. Поэтому религія для Фейербаха есть субъективное, грязное, грубымъ эгоизмомъ запятнанное самобоготвореніе человѣка.

*Штраусъ* въ своемъ сочиненіи—„Der alte und neue Glaube“—примыкаетъ отчасти къ воззрѣнію Шлейермахера, отчасти къ воззрѣнію Фейербаха. „Общее всѣмъ религіознымъ обнаруженіямъ благочестія, т. е., сущность религіи—говоритъ онъ—состоитъ въ томъ, что мы сознаемъ себя безусловно зависимыми, а источникъ этой зависимости, т. е., то, отъ чего мы въ этомъ случаѣ чувствуемъ себя зависимыми, мы называемъ Богомъ“. Въ дѣйствительности, впрочемъ, то, что мы называемъ Богомъ, по Штраусу, какъ и по Шлейермахеру, есть только универсъ. Скажемъ ли мы Богъ или универсъ—все равно,—мы чувствуемъ себя просто зависимыми какъ отъ того, такъ и отъ другого. По отношенію къ послѣднему мы также знаемъ себя какъ часть части, нашу силу какъ ничто въ сравненіи со всемогуществомъ природы, наше мышленіе—способнымъ только постепенно и съ трудомъ постигать незначительнѣйшую часть того, что доставляетъ намъ міръ, какъ предметъ познанія“. Но Штраусъ однако-же скоро увидѣлъ, что однимъ чувствомъ зависимости нельзя объяснить сущность религіи, такъ какъ въ религіи человѣкъ всегда сознаетъ себя существомъ свободнымъ даже по отношенію къ Божеству, съ которымъ онъ можетъ и не вступать въ извѣстное отношеніе, оставаясь чи-

стымъ атеистомъ. Для объясненія этого обстоятельства Штраусъ прибѣгаетъ къ помощи гипотезы Фейербаховой и говоритъ слѣдующее: „Начало, даже, собственно, сущность религіи, по гениальному (?) замѣчанію Фейербаха, есть желаніе; еслибы человѣкъ не имѣлъ никакого желанія, то онъ не имѣлъ бы также и никакихъ боговъ; чѣмъ человѣкъ хотѣлъ бы быть, а не есть, тѣмъ онъ дѣлаетъ своего Бога; что онъ хотѣлъ бы имѣть, но не умѣетъ создать себѣ самъ, то долженъ устроить ему Богъ. Такимъ образомъ (заключаетъ Штраусъ) не одна только зависимость, въ которой находится человѣкъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и потребность реагировать противъ нея, приобрести себѣ, вопреки ей, свободу есть то, откуда происходитъ для человѣка религія.“

Къ воззрѣніямъ Фейербаха на религію примыкаютъ собственно говоря и новѣйшіе пессимисты—*Шопенгауэръ* и *Гартманъ*. По крайней мѣрѣ ихъ взгляды на сущность религіи имѣютъ много общаго съ ученіемъ Фейербаха.

По *Шопенгауэру* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, стр. 159) начало религіи, какъ и всего существующаго, коренится въ волѣ, мотивируется желаніями и надеждами человѣка, облекается въ ту или другую форму чувствомъ (*Gemüth*) и фантазіею. Такимъ образомъ воля съ своими желаніями, чаяніями и надеждами сообщаетъ (будто бы) содержаніе религіи, фантазія—форму. Но если бы Шопенгауэръ былъ вполне искрененъ, то онъ откровенно сказалъ бы, что религія есть произведеніе простой фантазіи. Съ этой точки зрѣнія понятно утвержденіе его, что такъ какъ религія произошла не изъ мышленія, то въ ея области невозможны ни научныя изслѣдованія, ни доказательства, ни возраженія. Въ этомъ смыслѣ Шопенгауэръ объясняетъ и существующее разнообразіе религіозныхъ ученій и культовъ. Во всякомъ случаѣ Шопенгауэръ, подобно Фейербаху, не признаетъ за религіею никакого положительнаго значенія. Она есть, по его мнѣнію, созданіе невѣжества и суевѣрія; она есть дѣло обмана,—и недалеко то время, когда она должна совершенно исчезнуть для человѣчества. Она стоитъ въ непримиримомъ противорѣчій съ культурою и наукою; она—„тотъ кустъ, за которымъ

спрятались плуты“, которые посредствомъ нея стараются удовлетворить той же самой метафизической потребности „глупой толпы“ возвыситься надъ явленіями и жизнью окружающаго насъ міра, какой въ образованныхъ и мыслящихъ людяхъ удовлетворяетъ только философія. Ясно, что Шопенгауэръ былъ не далекъ и отъ той брошенной уже всѣми гипотезы, по которой религія была (будто бы) изобрѣтена философами, жрецами или законодателями и народоправителями.

Э Гартманъ разсуждаетъ о сущности и характерѣ религіи въ трехъ своихъ сочиненіяхъ („Philosophie des Unbewussten“, „Entwicklung des Bewusstseins“ и „Die Religion des Geistes“) и выводъ изъ его разсужденій таковъ. Религія есть иллюзія или самообманъ. Ея источникъ — разочарованіе жизнью или — точнее — невозможность найти счастье въ дѣйствительномъ, настоящемъ мірѣ, вслѣдствіе чего человѣкъ при помощи своей фантазіи и создаетъ (проще: измышляетъ) себѣ иной міръ, — сверхчувственный, трансцендентальный, гдѣ онъ будто бы послѣ смерти своей уже достигнетъ полного блаженства и совершеннаго счастья. Религіозное чувство, по мнѣнію Гартмана, есть чувство мистическое, — самое неопредѣленное и самое неясное между всѣми чувствованіями. „Неопредѣлимость и безотчетность свойственны каждому чувству вообще, говоритъ Гартманъ; но ни одному чувству онъ не свойственны въ такой степени, какъ мистическому. Кто погружается въ свое мистическое религіозное чувство, тотъ смотритъ въ ужасную пропасть, въ которой онъ ничего не можетъ познать и различить, или — что то же — онъ смотритъ во всепроникающемъ блескѣ абсолютнаго свѣта, который поражаетъ силу его зрѣнія. Мистическое чувство признаетъ себя способнымъ заключать въ себѣ всю религіозную истину, и въ этомъ оно не ошибается“.

Огюст Контъ высказалъ мнѣніе, что религія есть преклоненіе частнаго предъ общимъ и универсальнымъ, боготвореніе не человѣка, а *человѣчества* вообще, которое будто бы и является истиннымъ объектомъ всякаго религіознаго культа.

Дж. Ст. Миль опредѣляетъ религію, какъ „сконцентрированное направленіе нашихъ чувствъ и желаній къ идеальному

предмету, который понимается какъ наивысшее совершенство, возвышающееся надъ всѣми эгонистическими цѣлями.

Такой же взглядъ на религію высказываетъ *Ф. А. Ляме* въ своей „Исторіи матеріализма“ (*Gesch. des Materialismus*, 3—te Aufl., стр. 508). По его объясненію, религія удерживаетъ за собою еще то значеніе, что она содѣйствуетъ чело-вѣчеству въ стремленіи къ высшимъ идеальнымъ интересамъ, „устрояетъ отечество духовъ“, „возвышаетъ умы надъ дѣйствительностію“. Здѣсь мы, очевидно, снова встрѣчаемся съ тѣмъ ученіемъ о религіи, которое было высказано еще Шиллеромъ, Гёте, Шлейермахеромъ, Лессингомъ и вообще романтиками.

*Германскіе матеріалисты и натуралисты* новѣйшаго времени, въ полномъ согласіи съ натуралистами 18-го вѣка, подготовившими во Франціи атеистическое и революціонное движеніе, смотрятъ на религію какъ на суевѣріе, результатъ умственного невѣжества и незнанія истинныхъ причинъ, по которымъ происходятъ благотворныя или грозныя явленія природы, а нѣкоторые повторяли даже древнее мнѣніе о томъ, что религію выдумали мыслители, жрецы или законодатели, какъ средство для тѣхъ или другихъ цѣлей.

*Дарвинисты и эволюціонисты*, во главѣ съ *Дарвиномъ*, *Спенсеромъ* и *Геккелемъ*, высказываютъ такое воззрѣніе на религію, которое въ настоящее время принято обозначать словами: *агностицизмъ*, *нонтеизмъ*, *анимизмъ*. Въ основу развитія всѣхъ религій они полагаютъ культъ предкопочитанія (анимизмъ); самую возможность существованія религіи объясняютъ умственнымъ невѣжествомъ толпы, никакого важнаго значенія для жизни религіи они не приписываютъ. Религія существуетъ въ чело-вѣческомъ родѣ только потому, что для чело-вѣка есть еще много таинственнаго, не познаннаго, но всегда требующаго для себя объясненія; не будь для чело-вѣка тайнъ, не существовало бы никогда и религіи. Но тайны мало-по-малу уничтожаетъ наука,—чѣмъ де и объясняется то обстоятельство, что люди ученые бываютъ наименѣе религіозны.

*Тиндаль* также утверждаетъ, что религія порождена стремленіемъ чело-вѣка удовлетворить своей насущной потребности—проникнуть въ страну тайнъ при помощи фантазирования на

низшей ступени развитія и—философствованія—на высшей. Здѣсь мы, очевидно, встрѣчаемся съ тѣмъ взглядомъ на религію, который былъ высказанъ еще Гегелемъ и отчасти Фихте.

Еще дальше въ этомъ направленіи идетъ *Валляшекъ* (Wallaschek) въ своемъ сочиненіи—Ideen zur prakt. Philosophie, 1886“. Онъ просто повторяетъ то, что относительно религіи было высказано позитивистами и нѣмецкими матеріалистами. По его словамъ, вовсе не существуетъ *истинной* религіи и *есть* религіи одинаково не истинны, ибо, говоритъ онъ, „религія всегда есть только одна попытка, и именно—*первая* попытка постигнуть истину, которая однако-же ею никогда не постигается“. Религія есть предтеча науки и наукъ именно она должна уступить свое мѣсто. Въ этомъ Валляшека убѣждаетъ будто-бы исторія. Когда человѣкъ, говоритъ онъ, еще не могъ научно объяснить себѣ явленій природы, тогда пользовалась большимъ распространеніемъ религія природы: но съ достиженіемъ высшей ступени своего развитія человѣкъ оставилъ религію и замѣнилъ ее натурфилософіею, какъ нынѣ—естествознаніемъ. Вообще предметомъ религіи является область таинственного, непостижимаго, недоступная для разума; но религія утрачиваетъ всякій смыслъ и значеніе, когда ея область становится доступною для разума, ибо разумъ есть сила, отрицающая религіозную вѣру и съ нею непримиримая.

*Г. Енеръ* объясняетъ смыслъ и значеніе религіи свойственнымъ человѣку инстинктомъ самосохраненія. Человѣку нужны защитники и покровители, какихъ онъ не находитъ въ этомъ мірѣ—премудрые, всемогущіе, всевѣдущіе, вездѣсущіе,—и его фантазія создаетъ ихъ.

*О. Пфлейдереръ* въ своей „Religionsphilosophie auf geschichtl. Grunde“ прямо называетъ религію дѣломъ произвольнаго самообмана, иллюзіею, кошмаромъ фантазіи. Ее создала будто-бы „несвязанная никакими законами логики, свободно дѣйствующая фантазія. Впрочемъ, Пфлейдереръ указываетъ также и на различіе между религіею и вымысломъ, хотя при этомъ высказывается далеко не въ пользу первой, относя ее просто къ галлюцинаціямъ. „При всемъ близкомъ родствѣ, говоритъ онъ, дѣятельность религіозной фантазіи всетаки существенно отли-

чается отъ вымысла тѣмъ, что послѣдній сопровождается сознаниемъ своего свободнаго творческаго образованія и потому свои произведенія не считаетъ объективною истиною въ смыслѣ этого слова, а первая (т. е. дѣятельность религіозной фантазіи) напротивъ совершается просто произвольно и притомъ форма и содержаніе ея сливаются въ такое непосредственное единство, что свободная поэтическая дѣятельность въ образованіи формы здѣсь совершенно ускользаетъ отъ сознанія и весь продуктъ ея, т. е., содержаніе и форма, взятые вмѣстѣ, является какъ непосредственно данное и потому выступаетъ предъ сознание съ притязаніемъ на объективную истину“. Изъ этихъ словъ ясно, что религіи Пфлейдереръ не приписываетъ большаго значенія, чѣмъ какое принадлежитъ мнѣческимъ образамъ и вымысламъ.

Но довольно. И названныхъ писателей достаточно для того, чтобы видѣть, какъ много существуетъ взглядовъ на религію и ея сущность и какъ мало между богословами и философствующими мыслителями согласія даже въ опредѣленіи самаго понятія религіи. Въ такомъ множествѣ воззрѣній разобраться не легко. Для этого необходимо подвергнуть внимательному разсмотрѣнію по крайней мѣрѣ тѣ изъ нихъ, которыя являются основными и оригинальными. Но что можетъ служить для насъ исходнымъ пунктомъ и на что мы сами должны опереться въ своемъ сужденіи о достоинствахъ и недостаткахъ тѣхъ воззрѣній на религію и ея сущность, которыя мы встрѣчаемъ у многочисленныхъ писателей—богослововъ и философовъ? Единственнымъ исходнымъ пунктомъ для насъ въ этомъ случаѣ можетъ служить только анализъ религіи, какъ чисто эмпирическаго факта, разсматривающій это явленіе въ томъ видѣ, какъ оно обнаруживалось и обнаруживается во всемъ родѣ человѣческомъ. Какъ увидимъ ниже, недостатокъ и односторонность многихъ воззрѣній на религію и ея сущность зависѣли главнымъ образомъ отъ того, что мыслители разсуждали не о дѣйствительно существующей или существовавшей религіи, а о той, какою религія, *по ихъ мнѣнію*, должна быть,—они имѣли дѣло не съ реальною дѣйствительностію, а только съ своими логическими абстракціями, существовавшими лишь въ ихъ воображеніи, работавшемъ въ

направленіи ихъ общаго философскаго міровоззрѣнія. Но что особенно важно, такъ это то, что только анализъ религіи, какъ эмпирическаго факта, укажетъ намъ тѣ существенные моменты и тѣ признаки, которыми характеризуется религія вообще и по которымъ мы легко можемъ всегда отличить ее отъ другихъ явленій въ духовной жизни человѣчества и получимъ возможность ближе подойти къ уразумѣнію ея сущности и опредѣленію ея характера. Прекрасное разсужденіе по этому предмету мы встрѣчаемъ у проф. *Н. И. Рождественскаго*. „Подъ сущностью какого бы то ни было предмета, говоритъ Рождественскій, разумѣется внутренняя его основа, изъ которой вытекаютъ всѣ существенные его признаки, составляющіе постоянное и неизмѣнное его внутреннее содержаніе, при всѣхъ видоизмѣненіяхъ его внѣшнихъ отношеній. Сообразно съ этимъ подъ сущностью религіи разумѣется единая неизмѣнная ея основа, составляющая необходимую принадлежность всѣхъ ея частныхъ формъ. Сущность вообще можетъ быть опредѣлена не иначе, какъ путемъ анализа и обобщенія существенныхъ признаковъ, принадлежащихъ тому или другому предмету. Въ отношеніи къ религіи требуется также уяснить ея существенные и необходимые признаки, которые, въ отличіе отъ частныхъ (случайныхъ) особенностей тѣхъ или другихъ ея формъ, неизмѣнно присущи ей во всѣхъ ея видахъ и на всѣхъ ступеняхъ ея развитія“. При этомъ нужно опасаться только, чтобы не впасть въ ошибку, которой не избѣжали многіе богословствующіе и философствующіе ученые, нерѣдко принимавшіе какой либо изъ существенныхъ признаковъ религіи за самую ея сущность и чрезъ это терявшіе возможность составить объ ней правильное понятіе.

Анализъ религіи, какъ эмпирическаго факта, прежде всего приводитъ изслѣдователя къ заключенію, что въ каждой вообще религіи необходимо различать двѣ стороны—внутреннюю и внѣшнюю, субъективную и объективную. Подъ первую, т. е., внутреннюю или субъективную стороною религіи мы разумѣемъ то стремленіе къ безконечному, то влеченіе къ невидимому, абсолютному, всесовершенному Существу, то чувство зависимости отъ Него и тяготѣніе къ Нему, какъ къ своему



Покровителю, Защитнику и Руководителю, которое отначала присуще духовной природѣ человѣка. Это влеченіе оказывается *аналогичнымъ* (но не тождественнымъ, какъ думали односторонне нѣкоторые мыслители) съ другими духовными влеченіями человѣческой природы, переходящими при извѣстныхъ условіяхъ въ опредѣленные чувствованія—моральныя, интеллектуальныя, эстетическія. Всѣ эти влеченія (въ томъ числѣ и религіозное) для своего правильнаго развитія нуждаются 1) въ непосредственномъ воздѣйствіи внѣшняго объекта или предмета чувствованій и 2) въ приобрѣтеніи болѣе или менѣе яснаго представленія объ немъ. Безъ этого влеченіе остается безотчетнымъ, неяснымъ, неопредѣленнымъ; самое существованіе его въ душѣ человѣка можетъ подлежать сомнѣнію и даже отрицанію, такъ какъ оно не имѣетъ никакой формы для своего объективированія. Дарвинъ утверждалъ о себѣ самомъ, что онъ не получаетъ никакого удовольствія отъ музыки. Многихъ называютъ людьми не имѣющими музыкальнаго слуха. Иные способны на совершеніе такихъ преступленій, которыя возмущаютъ нравственное чувство. Такъ же объясняется и существованіе того страннаго явленія въ духовной жизни человѣка, которое называютъ атеизмомъ, безбожіемъ, невѣріемъ. Безъ непосредственнаго воздѣйствія на человѣка со стороны религіознаго объекта и безъ усвоенія опредѣленнаго представленія объ немъ, или когда это воздѣйствіе парализуется въ душѣ человѣка другими враждебными ему воздѣйствіями, а представленіе о религіозномъ объектѣ воспринимается только механически,—внутренняя сторона религіи—врожденное человѣку стремленіе и влеченіе къ Богу—не можетъ проявить себя ни въ какой внѣшней формѣ, а потому никогда, сама по себѣ, и не можетъ быть предметомъ изслѣдованія. Религію мы можемъ знать только въ связи ея внутренней стороны съ внѣшнею. При этомъ лишь условіи можетъ быть рѣчь и объ ея существенныхъ признакахъ.

1. Первымъ существеннымъ и необходимымъ признакомъ религіи является вѣра въ бытіе живого и личнаго Бога. Это признаютъ даже односторонніе мыслители, которые не приписываютъ религіи никакого значенія, объявляя ее суевѣріемъ

и результатомъ умственнаго невѣжества и неразвитости. Въ основу религіи они совершенно справедливо ползгають извѣстное *отношеніе* челоуѣка къ Богу и, называя религію суевѣріемъ, разумѣють подъ нею въ частности вѣру въ бытіе личнаго и живаго Бога. Обращаясь же къ религіи, какъ эмпирическому факту, мы видимъ, что всѣ народы прежнихъ вѣковъ, насколько знаетъ ихъ исторія, и всѣ народы, нынѣ населяющіе земной шаръ, такъ или иначе вѣруютъ и учатъ, что существуетъ Богъ — высочайшее и совершеннѣйшее существо, виновникъ и творецъ міра, промыслитель и судія челоуѣческихъ дѣйствій. Правда, почти всѣ язычники вѣровали и вѣруютъ не во единого, а во многихъ боговъ; но 1) и многихъ боговъ они признавали непремѣнно существами *личными*, о чемъ, собственно и идетъ рѣчь, а 2) и у грубыхъ язычниковъ безпристрастный наблюдатель всегда усмотритъ ясныя слѣды первоначальныхъ монотеистическихъ вѣрованій. Достаточно указать здѣсь на то, что среди множества своихъ мнимыхъ боговъ язычники всегда знали одного, котораго они и почитали какъ перваго и главнаго Бога, творца и промыслителя міра. Правда и то, что исторія знаетъ чрезвычайно грубыя религіозныя представленія многихъ язычниковъ; она говоритъ намъ о дикаряхъ — фетишистахъ, которые признавали божествомъ своимъ неодушевленную природу напр. рыбою кость, какой либо камень, даже собственное колѣно, какъ Богу, поклонялись солнцу, лунѣ, звѣздамъ, рошѣ, кусту, дереву и т. п. Но не нужно забывать, что всѣмъ этимъ предметамъ неодушевленной природы язычники и поклонялись, какъ Богу, только потому, что признавали ихъ или мѣстожителемъ *личнаго* Бога или прямо *личными* существами. Это ясно видно уже изъ того, что язычники боготворили не всякую рыбую кость, не всякій кустъ, не всякій камень, а лишь нѣкоторые изъ предметовъ неодушевленной природы. Каждый язычникъ молился своему богу или богамъ, т. е. бесѣдовалъ съ ними, славословилъ ихъ совершенства, благодарилъ ихъ за оказанныя ему милости и благодѣянія, изливалъ предъ ними свои скорби и свое горе, просилъ у нихъ помощи и заступленія, воскуралъ имъ еиміамъ, приносилъ имъ жертвы. Ясно, что все это онъ дѣлалъ въ

убѣжденіи, что признаваемые имъ божества суть существа личныя, разумныя, вѣдущія, вмѣлющія, благія или злыя, всемогущія. Деистическое представленіе, признающее бытіе Божіе, но отрицающее божественное промышленіе о человѣкѣ, стремившееся примирить вѣру съ невѣріемъ посредствомъ уступокъ первой и послѣднему, никогда не удовлетворитъ религіозной потребности человѣка и никогда не замѣнитъ для него религіозной вѣры. Хотя деизмъ и признаетъ бытіе личнаго Бога, отказывая Ему только въ промышленіи о мірѣ и человѣкѣ; но для чего—спрашивается—нуженъ былъ бы человѣку такой Богъ, который, сотворивъ міръ, удалился бы отъ него, ничего не хотѣлъ бы знать ни о горѣ, ни о нуждахъ человѣка? Такая вѣра въ Бога никогда не создала бы религіи, которой она чужда, ибо деистическое представленіе о Богѣ разрушаетъ именно то, что составляетъ самую основу *всякой* эмпирической религіи,—отношеніе человѣка къ Богу и Бога къ человѣку. Когда отвергается вѣра въ божественное промышленіе о человѣкѣ, тогда не можетъ быть никакой и рѣчи о религіи, т. е., объ отношеніи человѣка къ Богу и наоборотъ. Можно только удивляться тому легкомыслію, съ которымъ англійскіе деисты 17-го и 18-го вѣка, равно какъ французскіе энциклопедисты и германскіе раціоналисты надѣялись замѣнить религіозную вѣру въ бытіе личного живого Бога—Промыслителя своимъ деистическимъ ученіемъ. Ихъ поведеніе и надежды нужно объяснять лишь тѣмъ, что они имѣли въ виду не дѣйствительную религію, а лишь свое собственное ложное представленіе объ ней, смѣшивая ее съ простымъ философскимъ міровоззрѣніемъ или теорією практической морали.

Еще менѣе могло бы удовлетворить естественной религіозной потребности человѣка *пантеистическое* или *материалистическое* міровоззрѣніе. Какъ пантеизмъ, такъ и матеріализмъ на мѣсто живого личного Бога—Творца и Промыслителя міра ставятъ слѣпое, безжизненное, отвлеченное, метафизическое, начало. Въ какое *отношеніе* къ такому началу можетъ поставить себя человѣкъ? Станетъ ли онъ ему молиться или просить у него помощи въ скорбяхъ и бѣдствіяхъ? Оно ничего не слышитъ, не знаетъ, ничего не видитъ, да и существуетъ лишь

въ одной фантазіи философа, „не сдерживаемой никакими законами логики“. Неудивительно послѣ этого, что каждое пантеистическое и материалистическое философское ученіе, стремясь поставить себя на мѣсто дѣйствительной религіи, оканчивало всегда отрицаніемъ всякой вообще религіи и проповѣдію атеизма. Буддизмъ и ученіе Конфуція, на которыя обыкновенно указываютъ какъ на религіи безъ вѣры въ живого личнаго Бога, не могутъ представить возраженія противъ того, что вѣра въ бытіе личнаго Бога есть существенный и необходимый признакъ всякой дѣйствительно существовавшей или существующей религіи. Какъ мы имѣли уже случай показать <sup>1)</sup> и какъ подробнѣе скажемъ въ свое время, буддизмъ и ученіе Конфуція не могутъ быть названы религіями въ собственномъ смыслѣ слова; они суть произведенія философскихъ школъ и потому носятъ на себѣ всѣ признаки философскаго міровоззрѣнія. Отъ европейскихъ пантеистическихъ философемъ Спинозы, Гегеля или Шопенгауэра они отличаются не существенно, а лишь количествомъ послѣдователей и популярностію. Впрочемъ, и для послѣдователей своихъ какъ буддизмъ, такъ и ученіе Конфуція имѣютъ только теоретическій интересъ. Въ практическомъ же отношеніи они оказались безсильными удовлетворить ихъ чисто религіозной потребности. Здѣсь буддисты бросаютъ въ сторону пантеистическое ученіе Шакіамуни, какъ китайцы—ученіе своего Конфуція, и являются грубыми идолопоклонниками: одни боготворятъ Будду, другіе—Конфуція, строятъ имъ храмы и кумирни, дѣлаютъ имъ идоловъ, молятся и поклоняются имъ, почитаютъ, какъ божественную святыню, ихъ слѣды, кости, челюсти, даже нечистоты. Ясно, что духовная природа человѣка здѣсь предъявила свои права и не вступила въ сдѣлку съ атеистическими умствованіями. Міровоззрѣнія Будды и Конфуція, какъ дѣло отдѣльныхъ личностей, и теперь является достояніемъ только отдѣльныхъ личностей или философствующей среди буддистовъ и китайцевъ школы.

2. Вторымъ существеннымъ признакомъ религіи вообще должна быть признана вѣра не только въ возможность, но и въ дѣйствительность Божественнаго Откровенія. Всѣ народы,

<sup>1)</sup> Въ своемъ разсужденіи „Философіи монизма“.

исповѣдующіе ту или другую религію, даже самые грубые дикари, утверждаютъ, что такъ или иначе вѣровать и жить они научены посредственно или непосредственно самимъ божествомъ. Психологія и исторія находятъ основаніе заключать, что это утвержденіе въ извѣстной степени справедливо. Какъ мы сказали выше на основаніи данныхъ, добытыхъ опытною или экспериментальною психологіею, влеченіе, темное и безотчетное само по себѣ, лежитъ въ основѣ всякаго рода чувствованій; но чтобы такое влеченіе раскрылось въ формѣ опредѣленнаго чувствованія, для этого необходимо какъ воздѣйствіе извѣстнаго объекта отвлѣтъ, такъ и ясное представленіе объ этомъ объектѣ. Этому общему закону подлежатъ въ частности и чувствованія религіозныя. Человѣку отъ природы присуще влеченіе къ Богу, стремленіе возсоединиться съ Нимъ, какъ основнымъ источникомъ жизни и дѣятельности. Но это влеченіе никогда само по себѣ не перешло бы въ ясное и опредѣленное настроеніе и чувствованіе, если бы Самъ Богъ, какъ исключительный предметъ человѣческаго стремленія, не произвелъ воздѣйствія на душу человѣка т. е. *не открылъ* ему Себя. Когда Самъ Богъ ясно и опредѣленно возвѣстилъ Себя человѣку: „Я—Господь Богъ твой!“ тогда только и человѣкъ могъ сказать своему Богу: „Ты—Господь Богъ мой!“ Ветхозавѣтнымъ евреямъ Богъ открывалъ Себя особеннымъ, непосредственнымъ и *сверхъестественнымъ* образомъ чрезъ Своихъ посланниковъ пророковъ, вполне же явилъ Себя Онъ въ Новомъ Завѣтѣ—чрезъ Своего едиnorodнаго Сына. Но и все остальное человѣчество не оставалось безъ воздѣйствія со стороны Божества. Мы говоримъ не объ общемъ промыслительномъ дѣйствованіи Бога на сохраненіе и управленіе міра, о объ особенномъ *религіозномъ* отношеніи Его ко *всему* человѣчеству, каковое отношеніе обыкновенно называютъ откровеніемъ *естественнымъ*. „Въ прошедшихъ родахъ, говоритъ ап. Павелъ, Богъ попустить всѣмъ народамъ ходить своими путями, хотя и не переставалъ свидѣтельствовать о Себѣ благодѣяніями“ (Дѣян. 14, 16. 17). „Что можно знать о Богѣ, то было явно для язычниковъ, потому что Богъ явилъ имъ (Рим. 1, 19). Религія есть фактъ все-

общій и универсальный; но самое существованіе ея въ родѣ человѣческомъ, какъ увидимъ ниже, не можетъ быть объяснено иначе, какъ воздѣйствіемъ самаго Бога на человѣка.

Съ другой стороны, если мы обратимъ вниманіе на тѣ религіозныя преданія, которыя каждый народъ и каждое плѣмя хранятъ какъ драгоценное сокровище, полученное въ наслѣдство отъ отдаленнѣйшихъ предковъ, и если мы съумѣемъ отдѣлать въ этихъ преданіяхъ существенное отъ случайнаго, истинное отъ ложнаго, то мы увидимъ въ нихъ много общаго, заставляющаго насъ прійти къ заключенію, что всѣ эти народныя преданія, часто грубо искаженныя, дѣтски изложенныя, несомнѣнно произошли изъ одного общаго вѣсѣ имъ источника—непосредственнаго Божественнаго Откровенія.—Въ нихъ легко усмотрѣть слѣды первоначальной вѣры въ бытіе единачнаго Бога, затемненныя, впрочемъ, въ послѣдствіи грубымъ и чувственнымъ политеизмомъ. Въ нѣкоторыхъ сказаніяхъ можно встрѣтить даже слѣды первоначальнаго вѣрованія въ Троичность лицъ Божества (индійское тримурти, Зевсъ съ двумя братьями и т. п.),—сходныя въ существенныхъ чертахъ разсказы о сотвореніи міра и человѣка, о первоначальномъ (въ золотой вѣкѣ) блаженствѣ человѣка, объ уtratѣ человѣкомъ этого блаженства чрезъ грѣхопаденіе или нарушеніе заповѣди Божіей, объ общанномъ Примирителѣ человѣка съ Богомъ, о духовной, даже божественной природѣ человѣка, его личномъ безсмертіи, загробномъ продолженіи его жизни и мздовоздаяніи. Всѣ эти истины, сохраняемыя во всей своей чистотѣ и неприкосновенности только въ книгахъ Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣтовъ (т. е., въ истинной богооткровенной религіи) настолько возвышенны, что, какъ свидѣтельствуемъ исторія развитія философской мысли, даже великіе мыслители не могли прійти къ нимъ путемъ естественнаго познанія или логическимъ мышленіемъ. Древне-греческій философъ Платонъ былъ величайшій мыслитель своего времени. Онъ предложилъ такое возвышенное ученіе о Богѣ и Его свойствахъ, которое не только превосходило ученіе его грубой и чувственной языческой религіи, но которому удивлялись и удивляются даже христіанскіе богословы. Но и Платонъ не

могъ представить себѣ Бога единымъ Творцомъ и Промыслителемъ міра, и онъ не могъ освободиться отъ дуалистическаго воззрѣнія, допустивъ отъ вѣчности существованіе матеріи и признавъ ее источникомъ зла, господствующаго въ мірѣ. Но если и Платонъ не возвысился до того чистаго ученія о Богѣ, которое предлагаетъ намъ Св. Писаніе Ветхаго и Новаго Заветовъ и затемненные слѣды котораго мы встрѣчаемъ въ языческихъ преданіяхъ, то ясно, что религія не могла быть дѣломъ человѣческаго ума и что народы, увѣряющіе другихъ въ томъ, что свое религіозное ученіе они получили непосредственно или посредственно отъ самаго Божества, въ *извѣстномъ* смыслѣ говорятъ правду. Все сказанное выше, дѣйствительно, можетъ привести изслѣдователя лишь къ тому заключенію, что народныя религіозныя преданія вышли изъ первоначальнаго, Богомъ даннаго откровенія, которое только въ послѣдствіи было затемнено и искажено язычниками, отпавшими отъ Бога и въ похотяхъ омрачившими свой разумъ (Дѣян. 17, 22; Рим. 1, 18).

Что Божественное Откровеніе, сообщающее человѣку высшее *знаніе*, доступное только одному божественному разуму, есть существенный признакъ религіи и что каждая религія содержитъ извѣстное, хотя иногда и несовершенное *ученіе*, въ видѣ догматовъ своихъ, этого никто никогда не отрицалъ. Напротивъ многіе изъ рационалистовъ даже и самую сущность религіи полагали именно въ *знаніи*, въ ея теоретической сторонѣ, и потребностью знанія хотѣли объяснять ея происхожденіе въ родѣ человѣческомъ. Исключенія не было сдѣлано даже для религіи богооткровенной—христіанской.

То обстоятельство, что Божественное Откровеніе сообщаетъ человѣку, насколько то нужно для его спасенія, истины онтологическія, теологическія, космологическія, ииическія и даже историческія, подало поводъ нѣкоторымъ мыслителямъ отождествить даже и христіанскую религію съ знаніемъ. Такъ думали въ древности гностики, а въ новѣйшее время западно-европейскіе мыслители—Шеллингъ и въ особенности Гегель. Ученики послѣдняго, Фейербахъ и Штраусъ, какъ извѣстно, утверждали даже, будто бы нѣкогда настанетъ время, что „дер-

ковъ изъ общества вѣрующихъ превратится въ обыкновенную школу философовъ, въ общество знающихъ“, религія—въ философскую спекуляцію. Въ своемъ предположеніи эти мыслители ищутъ опоры, между прочимъ, въ философской системѣ Веданты, которая религіозное благочестіе отождествляетъ съ знаніемъ: познавшій Брамъ самъ будто бы становится Брамою, побѣждаетъ всѣ скорби и грѣхи и достигаетъ базмертія.

Конечно, отождествленіе религіи съ знаніемъ есть крайность и односторонность. Но нельзя отвергать, что *знанію* принадлежитъ первенствующее значеніе въ религіи. Самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ училъ, что *знаніе* единого истиннаго Бога и Его Посланника есть жизнь вѣчная (Іоан. 17, 3). По этой же самой причинѣ Онъ и любилъ называть себя *учителемъ*, а Своихъ послѣдователей—*учениками*. Христіанство полагаетъ одну изъ своихъ цѣлей въ томъ, чтобы привести людей къ познанію истинны, безъ чего невозможно и нравственное усовершенствованіе. Познанію истины или премудрости отводить видное мѣсто въ религіи и ветхозавѣтное откровеніе. Срв. Прем. 13, 1; Притч. 9, 10. Въ основѣ религіозной жизни лежитъ вѣра, какъ учить объ этомъ св. Апостолъ Павелъ въ своемъ посланіи къ евреямъ (11, 1); но вѣра отъ слышанія, проповѣди, наученія. Тѣмъ не менѣе нельзя сказать ни того, что сущность религіи есть знаніе, ни того, что религіозное знаніе тождественно съ знаніемъ вообще. Подробнѣе мы будемъ говорить объ этомъ ниже, при изложеніи ученія Гегеля о томъ, въ чемъ будто бы нужно полагать сущность религіи вообще. Теперь же лишь кратко укажемъ на то, какою характеристическою особенностію отличается собственно знаніе въ религіи. Знаніе въ религіи есть усвоеніе истинъ, сообщаемыхъ человѣку въ Божественномъ откровеніи; эти истины всегда касаются самыхъ возвышенныхъ предметовъ, имѣющихъ непосредственное отношеніе къ нравственному усовершенствованію или, что то же, къ спасенію человѣка, ихъ не могли постигнуть люди ни путемъ опыта и наблюденія, ни путемъ обыкновеннаго иразсудочнаго умозаключенія; онѣ даны высочайшимъ разумомъ самаго Божества и потому могутъ быть усвоены не ограниченнымъ человѣческимъ разумомъ,



а только вѣрою, сердцемъ. Тѣмъ не менѣе ошибочно думаютъ нѣкоторые мыслители, что если истины Божественнаго откровенія недоступны непосредственно человѣческому разуму, то, слѣдовательно, онѣ находятся въ непримиримомъ противорѣчii съ нимъ. Какъ въ наукахъ есть многія положенія или аксіомы, которыя, будучи приняты сначала на вѣру, впоследствии находятъ для себя оправданіе въ дальнѣйшихъ выводахъ, умозаключеніяхъ и опытѣ, такъ и истины Божественнаго откровенія или *догматы* религіи, ея тайны, воспринятія сначала вѣрою или сердцемъ, впоследствии могутъ быть оправдываемы не только разумомъ, но и всею религіозно-нравственною жизнію человѣка. Кратко, но точно и ясно указываетъ митрополитъ Филаретъ даже въ Православномъ Катихизисѣ на различіе между обыкновеннымъ разсудочнымъ знаніемъ и знаніемъ религіознымъ, усвоеннымъ вѣрою. Послѣ сказаннаго ясно, что какъ неосновательно отождествлять религію съ знаніемъ и разсудочною дѣятельностію, такъ неосновательно исключать изъ нея теоретическій элементъ и участіе разума. Послѣднее допускали (какъ это ни странно) тѣ именно мыслители, которые вообще приписывали познавательной способности человѣка весьма важнсе, даже исключительное значеніе въ жизни. Мы говоримъ о раціоналистахъ и Кантѣ, которые хотѣли ограничить область религіи лишь чувствованіями и волею. Впрочемъ, и въ наше время есть не мало писателей и общественныхъ дѣятелей, которые, повидимому даже ратуя за религію и религіозное воспитаніе юношества, хотѣли бы всю сущность религіи полагать только въ религіозномъ настроеніи, чувствованіи, благочестіи и не приписываютъ никакого значенія религіозному наученію, признавая догматическія истины недоступными человѣческому разуму, а потому будто бы и существенно неважными для религіозной жизни. Очевидно, для этихъ людей недостаточно ясенъ краснорѣчивый урокъ исторіи, показывающій каждому, что безъ усвоенія религіозныхъ истинъ или догматовъ человѣкъ помимо своей воли ступаетъ на ложный путь, ведущій нерѣдко даже не къ искаженію только, но и къ совершенному отрицанію истинной религіи. Доказательство сказаннаго представляютъ

съ одной стороны піэтизмъ, лже-религіозный сантиментализмъ, слѣпой фанатизмъ и нѣческій пантеизмъ (у Фихте), а съ другой—всѣ многоразличные виды такъ называемаго мистическаго сектантства (скопчество, молоканство, духоборчество, шалопутство и хлыстовство).

3. Далѣе,—въ каждой изъ существовавшихъ и существующихъ религій необходимо исповѣдуется вѣра въ бытіе особаго духовнаго міра, отличнаго отъ того, въ которомъ мы живемъ. По основному вѣрованію всѣхъ народовъ, [какъ культурныхъ, такъ и дикихъ, кромѣ человѣка, какъ существа чувственно-разумнаго, состоящаго изъ тѣла и души, есть еще и другія разумныя существа-безплотные духи, превосходящіе человѣка своими духовными силами, своимъ могуществомъ и своею дѣятельностію. Эти духовныя существа раздѣляются на добрыхъ и злыхъ. Первые близко стоятъ къ Божеству и, какъ слуги Его, часто исполняютъ Его волю и сообщаютъ людямъ Его откровенія. Они дружественно расположены къ человѣку, защищаютъ его и покровительствуютъ ему въ затруднительныхъ обстоятельствахъ. Злые духи напротивъ враждебны людямъ и желаютъ имъ только зла, причиняютъ имъ скорби и насылаютъ на нихъ болѣзни. Они служатъ органами злыхъ боговъ и часто вступаютъ въ борьбу съ духами добрыми. Такимъ образомъ каждая религія признавала и признаетъ, что человѣкъ находится въ томъ или другомъ общеніи съ міромъ духовнымъ или высечувственнымъ.

4. Въ тѣсной связи съ вѣрованіемъ въ бытіе высечувственного или духовнаго міра въ каждой изъ дѣйствительно существовавшихъ или существующихъ религій находится всеобщее вѣрованіе въ личное безсмертіе и загробное существованіе человѣка. Правда, были и есть мыслители, которые отрицаютъ всеобщность этой вѣры; были и есть мыслители (напр., Кантъ, Вольтеръ вмѣстѣ со всѣми своими приверженцами и послѣдователями, деисты и раціоналисты 18-го и 19-го вѣка, Шопенгауэръ, Ренанъ, изъ новѣйшихъ—Геккель и мн. др.), которые утверждаютъ, что даже ветхозавѣтные евреи не вѣровали ни въ личное безсмертіе человѣка, ни въ загробное существованіе его. Но въ свое время мы со всею основательностію по-

кажемъ, что такое мнѣніе не только ложно, но и тенденціозно. Оно вытекаетъ изъ ложнаго школьно-философскаго ученія и высказывается лишь для его оправданія при полномъ сознаніи его неистинности. Здѣсь мы сошлемся пока на авторитетъ такихъ серьезныхъ и безпристрастныхъ ученыхъ, какъ *Галлеи* или *Максъ Мюллеръ*, которые, не будучи вовсе защитниками христіанскаго вѣроученія, всю жизнь свою посвятили на изученіе народныхъ вѣрованій и пришли къ убѣжденію, что вѣра въ личное безсмертіе души человѣческой есть самый существенный моментъ въ каждой религіи. По словамъ М. Мюллера, безъ вѣры въ личное безсмертіе религія была бы подобна аркѣ, опирающейся только на *одинъ* столбъ (вѣру въ бытіе личнаго Бога), или мосту, ведущему въ пустое пространство. Всеобщность вѣры въ личное безсмертіе человѣка признаютъ и вполне научно доказываютъ и многіе другіе западно-европейскіе ученые, какъ напр., *Пешель* <sup>1)</sup>, *Кнабенбауэръ* <sup>2)</sup>, *Лотце* и даже эволюціонисты—*Спенсеръ* и *Тэйлоръ*, а изъ древнихъ—*Платонъ*, *Цицеронъ*, *Климентъ Александрійскій*, *Тертуліанъ*. Они единогласно утверждаютъ, что нѣтъ и никогда не было такого народа на землѣ, который не былъ бы убѣжденъ, что духъ человѣка, отличный отъ его тѣла, продолжаетъ свое существованіе и за предѣлами гроба, и что надежда на лучшее будущее за гробомъ есть тотъ драгоценнѣйшій даръ, который предоставляетъ человѣку живая вѣра въ бытіе личнаго и всеблагаго Бога. Что въ христіанской религіи вѣра въ личное безсмертіе человѣка составляетъ одинъ изъ самыхъ существеннѣйшихъ моментовъ, этого нѣтъ нужды и доказывать; достаточно лишь вспомнить ученіе св. Апостола Павла о томъ, что если мы надѣемся на Христа лишь въ этой земной жизни, то мы несчастны всѣхъ человѣковъ, ибо всѣ народы превосходили бы насъ своею вѣрою въ лучшее будущее по ту сторону гроба.

5. Какъ ни разнообразны понятія о религіи, предлагаемыя выдающимися богословами и философами, но въ нихъ

<sup>1)</sup> Völkerkunde, стр. 270.

<sup>2)</sup> Das Zeugniß des Menschengeschlechts für die Unsterblichkeit der Seele, Freib. 1878.

нельзя не замѣтить и нѣчто общее всѣмъ имъ; это именно то, что въ религіи выражается извѣстное *отношеніе* чловѣка къ Богу. Но чтобы такое отношеніе было возможно, для этого требуется, чтобы чловѣкъ уподоблялся Богу, приближался къ нему своею жизнію и поведеніемъ. Каждая религія учитъ о Богѣ не только какъ о существѣ разумно-нравственномъ, но и совершенномъ—святomъ, чистomъ и всеблагomъ. Такое чистое и святое существо можетъ вступить въ общеніе съ чловѣкомъ только тогда, когда и чловѣкъ будетъ обладать хотя въ нѣкоторой мѣрѣ этими свойствами. Поэтому каждая религія во имя Божіе требуетъ отъ чловѣка нравственно-добраго поведенія. „Я святъ, говоритъ Богъ людямъ, и вы святы будете“. Поэтому Богъ даетъ чловѣку заповѣди, повелѣнія или наставленія, какъ онъ долженъ вести себя и что онъ долженъ дѣлать, чтобы быть угоднымъ Богу и чтобы для него было возможно вступить съ Нимъ въ болѣе близкое общеніе. Отсюда связь религіи съ нравственностію есть новый существенный признакъ каждой дѣйствительно существовавшей и существующей религіи, на какой бы она низкой ступени своего внѣшняго развитія ни находилась. Что нравственность, въ смыслѣ благочестія и добродѣтельной жизни, есть существенный моментъ въ религіи, этого никто никогда не отрицалъ; напротивъ многіе приписывали этому моменту такое существенно-важное значеніе, что въ немъ полагали и самую сущность религіи. Такъ уже въ буддизмѣ вся сущность религіи, собственно говоря, сводится къ одной морали. Буддизмъ, какъ извѣстно, отрицаетъ даже бытіе личнаго Бога, и всю сущность своей религіи (если только она есть у него) сводитъ къ моральнымъ подвигамъ, содѣйствующимъ подавленію воли къ жизни и достиженію нирваны. Китайская государственная религія также ничего не хочетъ знать, кромѣ сухой морали, преслѣдующей лишь одно полезное и цѣлесообразное. Древніе стойки всю сущность религіи сначала полагали въ нравственности или добродѣтели. Изъ западно-европейскихъ мыслителей новаго времени имъ слѣдовали англійскіе деисты—*Тиндаль*, *Чоббъ* и *Шефтсбюри*, французскіе натуралисты съ *Вольтеромъ* во главѣ, германскіе раціоналисты

*Эдельманъ, Землеръ, Бардтъ, Теллеръ, Лефлеръ, Шпальдинъ, Реръ, Бретшнейдеръ, Вейшнейдеръ*, въ особенности же извѣстный философъ—*Кантъ*, ученіе котораго въ новѣйшее время повторяютъ всѣ враждебные христіанству писатели—матеріалисты, позитивисты, дарвинисты и рационалисты. Но одна крайность легко переходитъ въ другую. Поэтому неудивительно, когда мыслители, отождествившіе одинъ изъ признаковъ религіи съ самою сущностью ея, въ послѣдствіи стали учить объ отдѣленіи нравственности отъ религіи даже съ отрицаніемъ послѣдней. Стоики утверждавшіе сначала, что нравственность такъ тѣсно соединена съ религіею, что въ добродѣтельномъ человѣкѣ обитаетъ само Божество, въ послѣдствіи стали уже учить, что добродѣтельный человѣкъ и есть именно самъ Богъ. Кантъ утверждавшій сначала, что религія есть корень и источникъ всякой нравственности, въ послѣдствіи сталъ учить о такъ называемой автономной нравственности, которая не находится ни въ какой связи съ религіею или, какъ выражается Кантъ, не нуждается ни въ какихъ подпоркахъ со стороны религіи. Здѣсь не мѣсто подробно разбирать ученіе Канта и его единомышленниковъ объ автономной нравственности и доказывать его научную несостоятельность; это мы сдѣлаемъ въ свое время. Тѣмъ не менѣе нельзя не отмѣтить, что такое ученіе есть не болѣе какъ пустая философская абстракція, не могущая найти для себя оправданія въ дѣйствительной жизни. Объ автономной нравственности могутъ говорить только люди, порвавшіе всякую связь съ религіею и опасующіеся упрека въ разрушеніи не только религіи, но и нравственности, которая, по свидѣтельству исторіи и опыта, внѣ религіи и вѣры въ бытіе личного живого Бога немыслима. Религіозная нравственность понятна: Самъ Богъ есть нелицепріятный судія человѣческихъ дѣйствій, отличающій добрыхъ отъ злыхъ; по заповѣдямъ Божиимъ въ свою очередь и человѣкъ можетъ всегда объективно и безпристрастно судить о своей жизни и поведеніи. Но кто является цѣнителемъ такъ называемой автономной нравственности? Очевидно, только самъ человѣкъ; а критеріемъ для его сужденія будутъ одни эгоистическія соображенія, вслѣдствіе чего автономная нравственность по самой сущности своей эгоистична, т. е., без-

нравственна, ибо эгоизмъ есть отрицаніе истинной нравственности. Напрасно защитники ученія объ автономной нравственности, нападая на христіанскую религію, стараются навязать эгоистическій или корыстный характеръ даже и христіанскому ученію о добрыхъ дѣлахъ, за которыя христіанинъ ожидаетъ себѣ награды отъ Бога или, какъ грубо выразился Гегель, „просить себѣ на чаекъ“ (Trinkgeld). Такое пониманіе христіанскаго ученія о нравственномъ поведеніи есть результатъ или совершеннаго непониманія или намѣреннаго искаженія его. Во всякомъ случаѣ христіанство учить *не такъ*. Даже въ Православномъ Христіанскомъ Катихизисѣ, преподаваемомъ въ младшихъ классахъ нашихъ гимназій и прогимназій, на вопросъ: „Какъ мы должны поступать, когда увидимъ, что мы исполнили все заповѣданное намъ?“ дается такой отвѣтъ: „Мы должны сказать, что мы не сдѣлали ничего лишняго, а какъ рабы неключимые сдѣлали только то, что должны были сдѣлать“. Такое ученіе *православной* церкви совершенно согласно и съ ученіемъ Божественнаго Откровенія. Для доказательства этого достаточно остановить свое вниманіе на двухъ—трехъ повѣствованіяхъ нашихъ каноническихъ евангелій. Во время торжественнаго шествія Спасителя въ Іерусалимъ приступила къ Нему мать сыновей Зеведеевыхъ съ сыновьями своими, кланаясь и чего-то прося у Него. Онъ сказалъ ей: чего ты хочешь? Она говоритъ Ему: скажи, чтобы сіи два сына мои сѣли у Тебя одинъ по правую сторону, а другой по лѣвую въ Царствѣ Твоемъ. Иисусъ сказалъ въ отвѣтъ: не знаете, чего просите. Можете ли пить чашу, которую Я буду пить или креститься крещеніемъ, которымъ Я крещусь? Они говорятъ Ему: можемъ. И говоритъ имъ: чашу Мою будете пить и крещеніемъ, которымъ Я крещусь, будете креститься; но дать сѣсть у Меня по правую сторону и по лѣвую не отъ Меня зависитъ, но кому уготовано Отцемъ Моимъ (Мѡ. 20, 20—23). Это же самое ученіе объ исполненіи требованій нравственнаго долга ради него самаго, а не ради особеннаго вознагражденія, предложилъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ и всѣмъ вообще послѣдователямъ Своимъ, когда сказалъ слѣдующее: Кто изъ васъ, имѣя раба пашущаго или пасущаго, по возвращеніи его

съ поля, скажетъ ему: пойдѣ скорѣе, садись за столъ? Напротивъ не скажетъ ли ему: приготовь мнѣ поужинать и подпоивавшись служи мнѣ, пока буду ѣсть и пить, и потомъ ѣшь и пей самъ? Станетъ ли онъ благодарить раба своего за то, что онъ исполнилъ приказаніе? не думаю. Такъ и вы, когда исполните все повелѣнное вамъ, говорите: мы рабы ничего не стоящіе, потому что сдѣлали, что должны были сдѣлать (Лук. 17, 7—10). Въ притчѣ о блудномъ сынѣ такъ же указано ясно Спасителемъ на то, что блаженство человѣка есть дѣло не заслугъ его, а одной милости Божіей. Вотъ почему и всякій истинно благочестивый христіанинъ никогда не станетъ приписывать себѣ никакой особенной заслуги, когда Господь поможетъ совершить ему какое либо доброе дѣло въ пользу ближняго. Онъ сознаетъ, что онъ сдѣлалъ только то, что онъ, какъ христіанинъ, *долженъ* былъ сдѣлать; а потому онъ всячески уклоняется отъ человѣческихъ благодарностей, что-бы чрезъ это не лишить себя *милости* Божіей. Да и не соответствовало бы понятію справедливости вѣрованіе, что за *временную* добродѣтель человѣкъ пріобрѣтаетъ право на *вѣчное* блаженство въ Царствѣ Божіемъ.

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

---

## ПОЛУРАЦІОНАЛІСТИЧЕСКІЯ УЧЕНІЯ

среди протестантовъ о боговдохновенности св. Писанія (XVI—XVII вв.).

### I.

Ошибочные взгляды на важность и значеніе св. Писанія въ дѣлѣ спасенія человѣка и борьба съ противоположными крайностями привели лютеранъ и реформаторовъ къ такому понятію о боговдохновенности, которое стояло въ очевидномъ противорѣчій съ дѣйствительнымъ характеромъ Библии, съ разнообразіемъ ея стиля и содержанія, равно какъ и съ индивидуальными чертами св. писателей. Реакція противъ крайняго супранатурализма сдѣлалась неизбежной. По вѣчному закону, которому подчинены также и духовные процессы, борьба противъ преувеличеннаго культа Библии, противъ граммотлатріи и деспотизма догматики привела къ противоположной крайности; стали отрицать высшій характеръ Библии, стали находить только человѣческое, только противорѣчивое тамъ, гдѣ раньше видѣли только Божественное, только гармонію.

Но эта реакція совершалась медленно и постепенно. Она подготавливалась прежде всего именно крайностями въ ученіи о боговдохновенности супранатулистовъ XVII-го вѣка. Уже строгіе защитники вербальнаго вдохновенія сознавали крайности своихъ предположеній и старались смягчить ихъ. Поэтому-то въ ученіяхъ о вербальномъ вдохновеніи замѣчается безчисленное множество оттѣнковъ, различій и даже противорѣчій. Такъ откровеніе, какъ знаніе истинъ и предметовъ, ранѣе неизвѣстныхъ людямъ, вербалисты отличали отъ вдохновенія истинъ



и фактовъ, бывшихъ прежде извѣстными <sup>1)</sup>). Божественная помощь, предохранявшая св. писателей отъ ошибокъ, отличается ими отъ вдохновенія, которое само по себѣ есть внушеніе словъ и предметовъ. Божественное побужденіе св. писателей къ авторскому труду вербалисты отличали отъ возвышенія духовныхъ силъ, при воспріятіи сверхъестественнаго Откровенія. Причиною св. Писанія главною (principalis) они называли самого Господа; причиною служебною (instrumentalis)—св. писателя. Общее содѣйствіе (θεσπυοή, concursus), которымъ Богъ помогаетъ всѣмъ вообще благочестивымъ и святымъ людямъ, они отличали отъ особеннаго, свойственнаго только пророкамъ и апостоламъ.

Уже эти различія доказывали нѣкоторую непоследовательность въ вербальныхъ теоріяхъ. Конечно, по существу въ основѣ ихъ лежала совершенно вѣрная мысль: боговдохновенность простиралась не только на содержаніе св. Писанія, но и на его внѣшнюю форму. Духъ Святой не только *побуждалъ* св. писателей къ авторскому труду, не только *предохранялъ* ихъ отъ ошибокъ, но и *вдохновлялъ* то, что они должны были писать и *какъ* писать (Матѳ. X, 19—20). Духъ Святой подавалъ имъ мысли и въ то же время содѣйствовалъ надлежащему выраженію ихъ въ словѣ. Между тѣмъ старо-протестанскіе ортодоксалы поняли вербальное вдохновеніе въ смыслѣ механической диктовки словъ и понятій. На Библію они стали смотрѣть, какъ на исключительное произведеніе св. Духа, а на св. писателей, какъ на мертвыя орудія, перья Егю. Значеніе боговдохновенныхъ авторовъ они ограничивали только тѣмъ, чтобы предоставлять уста и руки въ распоряженіе св. Духа. Съ этой точки зрѣнія Духъ Святой, конечно, являлся единственнымъ авторомъ Библии, въ строгомъ смыслѣ авторомъ отдѣльных словъ св. Писанія, всякой формы рѣчи, порядка словъ до самаго послѣдняго знака и буквы включительно. Но вѣдь Духъ Божій говорилъ съ людьми *черезъ* людей же, на ихъ языкѣ и въ человѣческихъ образахъ. Съ большимъ правомъ поэтому должно утверждать, что боговдохновенность простиралась и

<sup>1)</sup> См. папр. I. A. Quenstedt, Theologia Didactico—Polemica (Editio 1702). Pars. I; cap. 4, pag. 2. Quaest. 3, p. 68.

на самую индивидуальность вдохновляемыхъ лицъ. Въ чемъ это выражалось? Въ томъ, что вдохновляемые лица могли употреблять свои образы и формы рѣчи, поскольку это было возможно для простыхъ орудій св. Духа, а иногда даже вносили въ св. книги свои личныя расположенія и чувствованія. Самая матеріальная часть вдохновенія образовывалась и слагалась изъ мыслей, которыя уже раньше могли находиться въ духѣ св. писателей. Наконецъ, Духъ Святый облакалъ вдохновеніе въ такую форму, что самая книга получала несомнѣнные признаки своей подлинности и достовѣрности въ извѣстныхъ чертахъ, сообразныхъ съ даннымъ мѣстомъ и временемъ.

Самое разнообразіе стиля св. книгъ служить несомнѣннымъ доказательствомъ того, какъ несостоятельно понятіе объ абсолютно-сверхъестественномъ вдохновеніи св. писателей. Разнообразіе это, дѣйствительно, весьма велико: между тѣмъ какъ однѣ книги можно сравнить съ великими рѣками, съ покойнымъ и тихимъ теченіемъ; другія—подобны шумнымъ потокамъ, стремительно и бурно низвергающимся съ горныхъ вершинъ. Однѣ книги блещутъ риторическими украшеніями; другія, напротивъ, написаны простымъ и безыскусственнымъ слогомъ. Различіе въ стилѣ замѣчается даже между такими книгами, которыя по своему содержанію сходны между собою. Какая, напр., большая разница между пророчествами Исаіи и Іереміи, между посланіями ап. Павла и другихъ апостоловъ! Даже между отдѣльными посланіями ап. Павла, которыя онъ писалъ не въ одномъ и томъ же возрастѣ, не въ одинаковомъ душевномъ настроеніи, не къ однѣмъ и тѣмъ же церквамъ, замѣчается значительное различіе въ стилѣ.

Итакъ уже самыя крайности односторонне-супранатуралистическихъ ученій подготовили реакцію противъ вербальнаго вдохновенія св. книгъ. Но прошло еще много времени прежде, чѣмъ понятія о вербальномъ вдохновеніи, догматически укоренившіяся въ сознаніи богослововъ, смѣнились противоположными ученіями. Правда, раціоналистическіе элементы, находя для себя питаніе въ самомъ существѣ реформаціи, уже давно бродили въ протестантизмѣ. Но въ скоромъ времени надъ Европой должна была разразиться сильнѣйшая буря невѣрія,

которая, съ шумомъ несясь изъ Англіи и Франціи, быстро охватила страны по Рейну и нашла для себя постоянное мѣстопробываніе въ сердцѣ Германіи, въ нѣмецко-раціоналистическихъ школахъ.

Современныя религіозно-политическія условія жизни средней Европы какъ нельзя болѣе благопріятствовали тому, чтобы именно Германія сдѣлалась мѣстомъ, гдѣ начинались и оканчивались перемѣны сценъ въ трагедіи невѣрія. Религіозныя общества протестантовъ и реформатовъ должны были вести жестокую борьбу со всѣми врагами прежде, чѣмъ совершать новыя завоеванія. Идеализмъ прежнихъ религіозныхъ реформаторовъ Германіи не былъ раздѣляемъ ихъ преемниками. Если Лютеръ, Меланхтонъ старались о томъ, чтобы установить прочное согласіе и единство среди протестантовъ, то люди, слѣдовавшіе за ними, казалось, были одержимы слѣпою страстью къ спорамъ.

Конечно, преемники Лютера остались вѣрными основнымъ положеніямъ протестантизма, существенными элементами котораго были именно идеи Божественнаго Откровенія и вдохновенія. Но главнымъ образомъ они принялись за обработку вопросовъ объ отношеніи благодати къ свободной волѣ чловѣка; о свойствахъ избранія и предопредѣленія людей ко спасенію, о повсемѣстности тайной вечери противъ кальвинистовъ и пр. Въ этихъ спорахъ тратили свои таланты и способности лучшіе богословы XVI и XVII вѣковъ. Вся Германія раздѣлилась на нѣсколько партій, смертельно враждовавшихъ другъ съ другомъ. Католики, лютеране, кальвинисты, цвингліане, синкретисты, мистики, піетисты, социніане, арминіане, энтузіасты, швенкфельдіане, анабаптисты своими ожесточенными спорами произвели полную путаницу въ религіозныхъ представленіяхъ и понятіяхъ. Не только католики и протестанты составляли двѣ яростныя арміи враговъ, но даже между лютеранами и кальвинистами также произошелъ окончательный разрывъ. „Даже несчастный язычникъ Овидій“, писалъ одинъ современный лютеранскій богословъ, „былъ лучшимъ богословомъ, чѣмъ всякій изъ кальвинистовъ“ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> См. Amand „Saintes. A critical History of Rationalism in Germany, pag. 36“.

Среди хаоса религиозныхъ толковъ и сектъ, среди почти безконечнаго разнообразія крайнихъ мнѣній ученыхъ богослововъ единственную въ своемъ родѣ попытку къ примиренію сдѣлалъ синкретистъ Каликстъ. Но полная неудача этой попытки показываетъ, какъ глубоко было внутреннее разложенье среди самаго протестантизма. Своими личными усиліями и сочиненіями Каликстъ пытался оказать воздѣйствіе на различныя религиозныя партіи и примирить раздѣленіе. Онъ напоминалъ запальчивымъ диспутантамъ своего времени, что раздѣленіе должно быть только между тѣмъ, что существенно и что не существенно въ ученіи о спасеніи, что должно любить всѣхъ людей, даже язычниковъ, что евреи и магометане стоятъ ближе къ христіанамъ, чѣмъ язычники, что всѣ протестанты должны жить между собою, какъ члены одной и той же семьи, хотя бы принадлежали къ различнымъ религиознымъ сектамъ, смотря по убѣжденію и требованію совѣсти, что Церковь нельзя ограничивать только обществомъ строгихъ лютеранъ и пр. Такіе взгляды навлекли на Каликста и его послѣдователей фанатическую ненависть лютеранскихъ догматистовъ. Каликстъ подвергся самымъ грязнымъ клеветамъ, которыя были поддержаны въ трехъ лютеранскихъ университетахъ Лейпцига, Виттемберга и Іены; а его друзья были объявлены клятвопреступниками.

Такой духъ взаимной религиозной нетерпимости и полное религиозное раздробленіе протестантизма предзнаменовали грядущія бѣдствія. Они, дѣйствительно, и не замедлили разразиться надъ Германіей во время тридцати-лѣтней войны съ ея кровопролитными избиеніями населенія, жестокими опустошеніями цѣлыхъ странъ и невыразимыми скорбями. Протестантизмъ теперь сражался за самое свое существованіе и былъ крещенъ кровію. Духъ, господствовавшій въ инквизиціи среднихъ вѣковъ, проявился теперь въ нарушеніи договоровъ, въ разграбленіи цвѣтущихъ городовъ, въ преступленіи законовъ. Рѣдко какая-либо страна представляла такое жалкое зрѣлище слабости, эгоизма и измѣны, какъ Германія во время тридцати-лѣтней войны. Протестантизмъ былъ почти уничтоженъ въ Богеміи, покинутъ въ южной Германіи, а въ другихъ мѣстахъ сдѣлался прямо неузнаваемъ.

Среди ужасовъ войны, среди кровавыхъ сценъ грабежа и насилия, въ родѣ разрушенія города Магдебурга Тилли, слабое религіозное чувство какъ бы замерло. Внѣшнее разореніе Германіи было ужасное. Въ Саксоніи въ два года пало 900000 человекъ. Въ Аугсбургѣ изъ 80000 уцѣлѣло только 15000. Каждый округъ, каждый городъ пострадали подобнымъ же образомъ. Трудящіеся классы почти совершенно исчезли. Громадныя провинціи почти лишились жителей. Но внѣшнее разореніе было только образомъ внутренняго. Въ періодъ тридцатилѣтней войны религія была главною двигающею силою времени. Вопросы о вѣроисповѣданіи преобладали въ обществѣ, а всѣ другіе—облекались въ одежду религіи. Но слѣдствіемъ тридцатилѣтней войны былъ не только полный индифферентизмъ къ исповѣданію, но и къ религіи вообще. По окончаніи войны, германская реформація была подчинена начальникамъ тѣхъ странъ, на территоріяхъ которыхъ она была покровительствуема. Послѣдствіемъ этого было полное господство гусударственного надзора надъ совѣстью протестантовъ и совершенное прекращеніе религіозной свободы. Пасторы превратились въ родъ гусударственной полиціи, а міряне сдѣлались совершенно равнодушны къ религіи. Изученіе св. Писанія было пренебрегаемо не только въ университетахъ, но и на церковныхъ каеедрахъ и въ богословской литературѣ. Упадокъ нравовъ и религіозности замѣчается одинаково во всѣхъ классахъ общества. Обвиненія въ величайшей безнравственности были выслушиваемы пасторами совершенно равнодушно и только вызывали съ ихъ стороны замѣчанія, что и другіе дѣлаютъ то же самое. Общества профессоровъ университета представляли еще худшіе примѣры невѣрія и нарушенія долга <sup>1)</sup>. Высшіе классы показывали ту же самую испорченность и невѣріе, которыя сдѣлали дворы германскихъ правительствъ притчею въ познѣйшія времена. Въ 1637 году одинъ придворный капелланъ писалъ слѣдующее: „Я скорѣе долженъ молчать о томъ глубокомъ несчастіи, которое я переносу, чѣмъ говорить о немъ, чтобы снова не причинить ранъ моему сердцу. Тѣ ужасныя придворныя, среди которыхъ я вынужденъ жить, противъ

<sup>1)</sup> См. объ этомъ „Hurst. History of Rationalism“. Page 58.

своей воли, сомнѣваются даже въ такихъ истинахъ, которымъ учили вѣрить язычники“. Подобныя же свидѣтельства приводятся другимъ писателемъ въ 1630 году. Онъ различаетъ три класса скептицизма среди современной знати. Одни утверждали, что религія есть благочестивое изобрѣтеніе, съ цѣлію держать въ повиновеніи низшіе классы. Другіе думали, что всѣ вообще религіи содержатъ въ себѣ нѣкоторыя доли истины, но ни одна изъ нихъ не выше остальныхъ. Третьи, наконецъ, вѣрили, что есть одна истинная религія, но не будучи въ состояніи рѣшить, какая именно, не вѣрили ни въ одну <sup>1)</sup>. Невѣріе и безнравственность высшихъ классовъ, конечно, служили дурными примѣрами для всѣхъ. Соблазнъ былъ ужасный. По прошествіи одного или двухъ поколѣній, Германія могла окончательно погрузиться во мракъ религіознаго и нравственнаго невѣжества.

Таковы были *религіозно-политическія причины*, подготовившія торжество раціонализма въ Германіи. Все, что было высказано противъ христіанства вообще и слова Божія въ частности англійскимъ деизмомъ и французскимъ вольнымъ мысліемъ, получило научную обработку въ Германіи. Торжество раціонализма въ жизни и наукѣ имѣло своимъ послѣдствіемъ и раціоналистическое пониманіе вдохновенія. Послѣдователи раціонализма одинаково стали встрѣчаться среди *синкретистовъ, мистиковъ, сациніанъ, арминіанъ и въ философскихъ школахъ*.

## II.

*Синкретическое* понятіе о вдохновеніи св. Писанія связывается съ именемъ *Георга Каликста* (1586—1656), какъ главнаго его представителя. Георгъ Каликстъ представляетъ въ исторіи лютеранства совершенно своеобразное явленіе. Его значеніе возвышается надъ чисто личными границами, потому что онъ создалъ среди лютеранъ особую богословскую школу. Обладая солидною богословскою и церковно-историческою ученостью, Каликстъ былъ большой любитель церковнаго мира, который былъ такъ необходимъ среди ужасовъ тридцатилѣт-

<sup>1)</sup> Ibidem. Page 60. Hurst.

ней войны. Онъ составилъ себѣ идеаль, который, по его мнѣнію, не былъ осуществленъ ни въ одной изъ современныхъ ему церквей и вѣроисповѣданій. Этотъ идеаль представлялся ему фактически осуществленнымъ въ древне-христіанской церкви первыхъ пяти вѣковъ. Каликстъ твердо вѣрилъ въ возможность возстановленія на землѣ вселенскаго христіанства. Путь къ этому онъ указывалъ въ томъ, чтобы жизнь частныхъ церквей и религіозныхъ обществъ развивалась по нормѣ вселенской Церкви. Отдѣльныя вѣроисповѣданія должны принести большія жертвы въ пользу церковнаго мира. Постъ этого можно вполне понять, почему Каликстъ нападалъ не только на заблужденія Рима, но подрывалъ и основной догматъ Лютера о спасеніи человѣка одною вѣрою (*sola fide*).

Такое же стремленіе Каликста къ примиренію различій является характерною чертою его ученія о словѣ Божіемъ. Такъ какъ главнымъ принципомъ вѣроученія Каликстъ объявилъ „согласіе церкви первыхъ пяти вѣковъ“, то, конечно, онъ сдѣлался горячимъ противникомъ ученія аугсбургскаго вѣроисповѣданія объ исключительномъ господствѣ Библіи, какъ писаннаго слова Божія. Его собственное ученіе о боговдохновенности важно именно, какъ попытка найти средину между крайнимъ пониманіемъ вдохновенія, въ смыслѣ новаго сообщенія всѣхъ истинъ св. Писанія, были ли онѣ раньше извѣстны св. писателямъ или нѣтъ, и Божественною помощію, предохранявшею ихъ отъ ошибокъ. Въ духѣ Томы Аквината, Каликстъ дѣлаетъ различіе между собственно членами вѣры (*de quibus est fides secundum se*) и такими истинами, которыя служатъ только къ удостовѣренію и развитію этихъ членовъ (*de quibus fides est in ordine ad alia*). Боговдохновенность въ собственномъ смыслѣ (*revelatio*) онъ приписывалъ только первымъ, для вторыхъ же считалъ достаточнымъ простую Божественную помощь, или содѣйствіе (*assistentia*, или *directio divina*) <sup>1)</sup>. Все, что относится ко *спасенію* и

<sup>1)</sup> Responsio ad theol. Moguntinos de infallib. Pontif. rom. thes. 72 и 74. Helmstadt. 1672. „Quae in sensus incurrerunt aut aliunde nota fuerunt, Deus scriptoribus peculiariter non revelavit; gubernavit tamen eos per suam assistentiam, ne quidquam scriberent a veritate alienum“.

искупленію людей, было сообщено св. писателямъ посредствомъ внутренняго Божественнаго вдохновенія. Прочее же могло быть извѣстно имъ чрезъ опытъ или даже чрезъ естественный свѣтъ разума, а для безошибочнаго написанія нужно было только Божественное содѣйствіе <sup>1)</sup>).

Писаніе, говоритъ Каликстъ, называется Божественнымъ не потому, что всѣ отдѣльныя истины его произошли изъ особеннаго Божественнаго Откровенія, напр. библейскіе рассказы о двухъ сыновьяхъ Авраама <sup>2)</sup>, объ отцѣ Давида, о послѣдовательномъ рядѣ царей Іерусалима и Самаріи, о томъ, что Иродъ былъ царемъ Іудеи, а Пилать—правителемъ; или, напр., слова ап. Павла къ Тимооею (1 Тим. IV, 13): „когда пойдешь, принеси фелонь, которую я оставилъ въ Троадѣ у Карпа“ <sup>3)</sup>. Для всѣхъ подобныхъ истинъ и фактовъ не нужно было откровеніе и вдохновеніе, но только содѣйствіе при написаніи.

Однако, по справедливому замѣчанію Рудельбаха <sup>4)</sup>, такое различіе было совершенно механическое, а самыя понятія содѣйствія, направленія (*assistencia, directio*) слишкомъ неопредѣлены. Гдѣ же граница между тѣмъ, что относится къ непосредственной сферѣ Откровенія и боговдохновеннаго содержанія св. Писанія и тѣмъ, что извѣстно чрезъ свѣтъ разума и природы? Различіе въ св. Писаніи существеннаго и основнаго отъ несущественнаго и случайнаго—не возможно: все въ св. Писаніи носитъ на себѣ *печать Божественнаго единства*, а всѣ его отдѣльныя части находятся между собою въ органической связи <sup>5)</sup>. Между тѣмъ самъ Каликстъ, напр., истори-

<sup>1)</sup> Ibidem. Thes. 77: „Neque scriptura divina dicitur, quod singula, quae in ea continentur, divinae peculiari revelationi imputari oporteat, sed quod *praecipue*, sive quae per se intendit scriptura, nempe *quae redemptionem et salutem generis humani concernunt*, non nisi divinae revelationi debeantur. In caeteris vero, quae aliunde sive per experientiam sive per lumen naturae nota, consignandis divina assistencia et spiritu ita scriptores sunt gubernati, ne quidquam scribebant, quod non esset ex re, vero, decoro, congruo“.

<sup>2)</sup> Responsum, Mogunt. Theologor. vindic. oppos. Pars. I, p. 72. Cf. ib. thes. 24. 74, а также Exercit. de auctorit. Script. thes. 7.

<sup>3)</sup> Ibidem. Thes. 72.

<sup>4)</sup> Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie. Zweites Quartalheft. 1840. pag. 20.

<sup>5)</sup> Io. Ad. Osiandri Collegium theologicum (Stuttg. 1686) Loc. I, Antithes. 2: „Ordo, a Calixto intimatus, non obstat, quo minus uniformis sit divinitas et di-



ческимъ рассказамъ Библии придавалъ только символическое значеніе <sup>1)</sup>.

Хотя Каликстъ все св. Писаніе признавалъ боговдохновеннымъ (*sacra vero scriptura θεοπνευστος* <sup>2)</sup>), однако на Ветхій и Новый Завѣтъ онъ смотрѣлъ, какъ на двѣ особыя ступени, между которыми ббльшее различіе, чѣмъ просто въ степени. Установленіе этого различія для него было настолько важно, что онъ посвятилъ ему особое сочиненіе, гдѣ вопросъ о взаимоотношеніи двухъ завѣтовъ разсматривается въ связи съ другимъ вопросомъ, можно ли доказать таинство Троичности Лицъ въ Богѣ изъ книгъ Ветхаго Завѣта? <sup>3)</sup> Каликстъ отрицаетъ, чтобы зародыши ученія о Троичности Лицъ въ Богѣ были еще въ книгахъ Ветхаго Завѣта: по его мнѣнію этотъ догматъ можно доказать исключительно авторитетомъ Новаго Завѣта, а не Ветхаго („*seclusa auctoritate Novi*“, а не „*e dictis et locis solius Veteris Testamenti solide et evidenter*“ <sup>4)</sup>). Каликстъ признаетъ въ Ветхомъ Завѣтѣ только такія указанія (*indicia mysterii*), которыя согласуются съ ясными изреченіями Новаго Завѣта и выводятся изъ нихъ <sup>5)</sup>. Въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія онъ прямо называетъ ложнымъ то мнѣніе, будто Моисей училъ о Богѣ, какъ Отцѣ, Сынѣ и св. Духѣ <sup>6)</sup>. Конечно, въ своихъ сужденіяхъ о Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ, какъ совершенно различныхъ ступеняхъ Божественнаго Откровенія, Каликстъ впадалъ въ крайность. Въ пророческихъ книгахъ Ветхаго Завѣта содержатся ясныя указанія на Бо-

*vina uniformitas in Scripturis. Scriptura est totum homogeneum*“. Такимъ образомъ, еще въ XVII вѣкѣ ученіе о боговдохновенности синкретистовъ признавали недостаточнымъ.

<sup>1)</sup> Calixti Responsum, Mogunt. Theolog. vindiciis oppositum. L. c. p. 74. „Praeterea Scriptura majore sui parte ad modum historiae est contexta. Pleraque enim salutem nostram attinentia, si aliquanto plenius et accuratius cognosci debeant, ita se habent, ut ad modum historiae (qui tradendi modus alias imprimis gratus et captui hominum, etiam rudium, est accommodus) rectissime et aptissime commemorentur et exponantur“.

<sup>2)</sup> Calixt. Ad Ernest. Landgrav, pag. 22.

<sup>3)</sup> Calixt. De quaestionibus, num mysterium sanctissimae Trinitatis e solius veteris Testamenti libris possit demonstrari.

<sup>4)</sup> Calixt. Loc. cit. pag. 1.

<sup>5)</sup> Calixt. Ibidem. cap. XIII.

<sup>6)</sup> Responsum. Helmstädt. cap. XXVI. 1650.

жество Отца и Сына. Въ этомъ отношеніи примѣчательны слова св. Епифанія Кипрскаго: „θεότης μία ἐν Μωυσῇ μαλιστα καταγγέλλεται. Δυὰς δὲ ἐν προφῆταις σφόδρα κυρούσεται, τριάς δὲ ἐν εὐαγγελίοις φανερῶται“<sup>1)</sup>. Попытка Каликста лишить богооткровеннаго содержанія Ветхій Завѣтъ носить на себѣ несомнѣнный отпечатокъ рacionalesтической критики. Въ ряду богослововъ, дозволившихъ себѣ перейти отъ полнаго признанія боговдохновеннаго характера Ветхаго Завѣта къ совершенному отрицанію его, Каликстъ сталъ впереди другихъ. Ученіе его послужило первымъ мостомъ для вторженія рacionalesлизма въ изученіе Слова Божія.

Совершенно иначе учить Каликстъ объ отношеніи между боговдохновеннымъ Писаніемъ и св. Преданіемъ. Здѣсь онъ является рѣшительнымъ противникомъ самаго Лютера и убѣжденнымъ защитникомъ равночестности св. Писанія и св. Преданія, какъ источниковъ вѣроученія. Каликстъ совершенно опредѣленно называетъ истиннымъ не только то, чему учить Писаніе (*quidquid sacra scriptura docet, est verum*), но и то, что единодушно исповѣдывала Церковь первыхъ пяти вѣковъ (*proximum ad hoc: quidquid primorum quinque seculorum ecclesia unanimitèr professa fuit, est verum*<sup>2)</sup>). Слѣдовательно, рядомъ съ св. Писаніемъ, св. Преданіе, подтвержденное пятивѣковымъ согласіемъ св. Церкви (*consensus quinquæsaecularis Ecclesiae*), есть самостоятельный источникъ вѣроученія. Поэтому, Каликстъ неоднократно приравниваетъ ихъ между собою<sup>3)</sup>. Нѣтъ нужды подробно доказывать, что на согласіе первыхъ пяти вѣковъ христіанской Церкви Каликстъ смотрѣлъ, какъ на правило вѣроученія<sup>4)</sup>. Достаточно сказать, что онъ все желаетъ подтверждать ясными доводами св. Писанія (*perspi-*

1) Epiphanius. Haereses LXXIV. Ed. Petav. Paris. 1622.

2) Calixt. Ad Ernest. Landgrav; pag. 22.

3) Ibidem: „Neutrum reprehendere audebitis, utrumque admittere tenemini.

4) Ad Ernest. Landgrav, pag. 23. Каликстъ совершенно точно обозначаетъ, что онъ понимаетъ подъ св. Преданіемъ: „symbolum Apostolicum, symbolum Nicaeum, Constantinopolitanum, Athanasianum, Anathematismi Ephesini, Confessio Chalcedonensis, quae Nestorianorum et Eutychianorum reliquiis Quinta et Sexta Synodi opposuerunt, quae item Pelagianis Africana plenaria, sive, ut vocari solet, Milevitana et Semipelagianis Arausicana secunda synodus opposuerunt“.

cuis Sacrae Scripturae argumentis) и свидѣтельствами древне-церковнаго согласія (antiqui ecclesiastica consensus testimonio <sup>1)</sup>). Это пятивѣковое наслѣдіе есть правило вѣры и ученія (погма credendorum et docendorum). Оно обнимаетъ истины, въ которыя необходимо вѣрить, безъ знанія которыхъ невозможно спасеніе <sup>2)</sup>).

Мы видимъ, что ученіе Каликста о боговдохновенности отражаетъ на себѣ общій *примирительный* характеръ его синкретической богословской системы. Драгоценною чертою этого ученія, конечно, было утвержденіе равночестности св. Преданія и св. Писанія. Стремленіе же примирить старо-ортодоксальное понятіе о вдохновеніи съ теоріей ограниченнаго вдохновенія оказалось не только не удачнымъ, но и прямо вреднымъ. Въ послѣдующее время желаніе разграничить въ св. Писанія то, что *необходимо* (necessarium) для вѣры и спасенія, отъ того, что *не необходимо* (non necessarium) сдѣлалось характернымъ признакомъ всякаго рачіоналиста вообще. Оно привело рачіоналистическую критику къ тому, что она стала ограничиваться только ученіемъ о единомъ Богѣ, добродѣтели и безсмертіи, а все прочее отвергала, какъ лишнее. Нельзя не признать въ этомъ отраженія синкретическихъ идей Каликста.

### III.

Какъ въ духовномъ направленіи виттенбергскаго реформатора можно различать двѣ противоположныя черты, а именно: мистическій и рачіоналистическій характеръ, такъ, и протестантизмъ получилъ двойное направленіе у *мистиковъ*, съ одной стороны, и у *социніанъ*, съ другой.

Два важнѣйшія направленія боролись между собою въ Германіи со времени реформаціи: мистика и все болѣе усиливавшійся рачіонализмъ мысли. Борьба эта разрушительно дѣйствовала на ученіе о боговдохновенности св. Писанія. *Мистика* характеризуется тѣмъ, что глубокія истины вѣры и достоинство ихъ она оцѣнивала, не какъ фактъ Откровенія и

<sup>1)</sup> Calixt. Ibidem, pag. 35.

<sup>2)</sup> Quae credere oportet et sine quibus cognitis et creditis salvari nequit. С. Calixt: Ad Ernest. Landgrav, pag. 23.

Слова Божія, а съ точки зрѣнія сокровенной дѣятельности личнаго духа человѣка. Рационализмъ, наоборотъ, отрицалъ жизненную силу Слова Божія и выставялъ разумъ, какъ „*primus motor*“, какъ главный научный регуляторъ для практическаго пониманія Библии.

Почти до начала XVIII вѣка въ лютеранскомъ обществѣ господствовало понятіе о боговдохновенности ортодоксальныхъ догматистовъ. То важное значеніе, которое протестанская ортодоксія придавала чистому ученію Слова Божія и лютеранскимъ исповѣданіямъ, легко могло привести къ неправильной оцѣнкѣ значенія Библии. Это и выразилось въ рѣзкой формѣ въ крайнемъ ученіи о Словѣ Божіемъ, какъ единственномъ источникѣ вѣроученія. Реакція не замедлила явиться. Мистицизмъ и былъ именно реакціей свободнаго духа и непосредственной религиозной жизни противъ ярма односторонней догматики и мертвой ортодоксіи.

Благородную и благоразумную мистику *Іоанна Арндта*, *Іоанна Андреа* и *Мюллера* нужно отличать отъ мистики теософическаго направленія *Іокова Бемэ*, *Вейцеля* и др. Ложная мистика, получившая начало въ мечтательной теософіи Карлштадта, имѣла множество видоизмѣненій въ періодъ своего развитія отъ *Риттера*, *Каспара*, *Швенкфельда* (1490—1561) до *Валентина Вейцеля* (1533—1588) включительно. Мы имѣемъ тѣмъ большее право быть здѣсь краткими, что собственно въ этомъ случаѣ не догма стояла противъ догмы, а скорѣе объединялись между собою тѣ разрозненные принципы, которые уже встрѣчались ранѣе и которые уже по самому противорѣчію мистическихъ сектъ не могли привести къ какимъ-либо новымъ ученіямъ. Особенность мечтательной мистики Швенкфельда и его послѣдователей, которую уже въ 1525 г. опровергалъ самъ Лютеръ въ своей „книгѣ противъ небесныхъ пророковъ“, состояла не только въ одностороннемъ возвышеніи внутренняго слова и свидѣтельства св. Духа, но и въ постоянномъ утвержденіи, что только это внутреннее слово и имѣетъ самобытность, жизнь и силу, тогда какъ внѣшнее слово есть только тѣнь, пустой звукъ, бесполезная буква! <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Schwenkfeld. Epist. 90: „*Verbum externum est vox humana, sonus, litera vel concio, in qua nulla virtus divina est inclusa, nec ad eam alligata*“. Справ.

Всѣ мистики, даже фанатическіе энтузіасты были согласны въ томъ, что Божественная воля и религія написаны во всѣхъ благочестивыхъ душахъ. Какъ Богъ открывалъ себя въ древнее время, такъ Онъ открываетъ Себя и теперь: благодать св. Духа простирается на всѣ вѣка. Энтузіасты утверждали, что Богъ во всякое время можетъ воздвигать пророковъ, и сами они часто говорятъ о собственномъ вдохновеніи и восхищеніи <sup>1)</sup>. Они отрицали необходимость св. Писанія, или внѣшняго Слова Божія для тѣхъ, которые направляются къ вѣчному спасенію непосредственными внутренними откровеніями <sup>2)</sup>. Правда, энтузіасты не говорятъ, что непосредственныя внутреннія откровенія суть лучший источникъ религіи и спасенія, чѣмъ св. книги; но, въ дѣйствительности, они всегда предпочитали Библии личное вдохновеніе и восхищеніе, хотя и мнимыя. Св. книги будто-бы не свободны отъ ошибокъ и не обладаютъ ясностью рѣчи. Такъ Вейгель рѣшительно обвиняетъ св. Писаніе въ ошибкахъ, а также въ темной, загадочной рѣчи <sup>3)</sup>. Поэтому, у него встрѣчаются слѣдующія сужденія. „Хотя св. Писаніе есть драгоценный даръ Божій, и его должно предпочитать всѣмъ сокровищамъ, однако оно никого не дѣлаетъ праведнымъ“ <sup>4)</sup>. Подобное утверждаютъ и квакеры: „Хотя св. Писаніе изречено отъ Свѣта, но само оно не есть свѣтъ, ни слово, ни жизнь, ни судія, ни правило, ни руководство“ <sup>5)</sup> Вербальное, или дословное вдохновеніе мистики совершенно отвергаютъ. Во внѣшнемъ словѣ, по ихъ мнѣнію, нѣтъ ничего божественнаго: внѣшнее слово исчезаетъ, подобно человѣческому звуку. Швенкфельдъ называлъ внѣшнее слово простымъ голосомъ, пустымъ звукомъ, мертвою буквою, въ Praefat. de Luth. Evang. „Praedicatum Evangelium nondum est rectum Evangelium, sed est vix typus, umbra, testimonium veri et vivi Evangelii Christi“.

<sup>1)</sup> Такъ, напр., Швенкфельдъ, Вейгель, Немъ и др.

<sup>2)</sup> Schwenkfeld. Epistola 79. Weigel. Postill. и Guldengriff въ различныхъ мѣстахъ Ср. I Böhme, Theoph. Paracelsus. Tom. I, pag. 318 и слѣд.; Tom. IV, pag. 354.

<sup>3)</sup> Guldengriff. pag. 57 и Postill. para. I, p. 183; pars. 3, pag. 84.

<sup>4)</sup> „Die heilige Schrift ist eine theure Gabe Gottes, und über alle Schätze zu rechnen; doch macht sie keinen selig“. Справ. Postill. p. II, pag. 238.

<sup>5)</sup> Въ книгѣ, которая озаглавлена. „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben“ Seit 2. Справ. p. 4 Fox in XXVII erroribus p. 30.

которыхъ нѣтъ Божественной силы <sup>1)</sup>). Между внѣшнимъ и внутреннимъ словомъ, по Швенкфельду, столь же существенное различіе, „какъ между слугою и господиномъ, между внутреннимъ дѣйствіемъ Божиимъ и внѣшнимъ служеніемъ, между тѣмъ, что идетъ въ сердце и что просто касается внѣшняго смысла“ <sup>2)</sup> Еще сильнѣе выражается Вейгель. „Если ты скажешь, что буква есть слово Божіе, и даже будешь искать духа въ буквѣ, то ты не богословъ, а соблазнитель“ <sup>3)</sup>. Внѣшнее средство не производитъ внутренняго дѣйствія, тѣнь не производитъ существа, буква не производитъ духа <sup>4)</sup>. Подобно Вейгелю, другой мистикъ Бѣма весьма сильно вооружается противъ мертвой ортодоксіи, обоготворявшей самую букву св. Писанія. „Пусть разумъ“, говоритъ онъ, восклицаетъ: „Писаніе и буква“, все-же одна внѣшняя буква еще не достаточна для знанія, хотя она и есть главное руководство къ нему <sup>5)</sup>. Съ такими сужденіями можно сопоставить изреченія квакеровъ: „Буква есть внѣшнее обнаруженіе слова, внѣшнее средство, а Богъ есть самое Слово! Буква есть обнаруженіе Свѣта, а Христосъ—самый Свѣтъ! Буква только проявленіе Духа, но Духъ—не въ ней! <sup>6)</sup>

Такимъ образомъ, въ легкомысленныхъ ученіяхъ ложныхъ мистиковъ, или энтузіастовъ почти совершенно исчезло понятіе боговдохновеннаго слова Божія. На внѣшнее, писанное слово стали смотрѣть только какъ на знакъ и напоминаніе о вѣчномъ Словѣ Отца <sup>7)</sup>. Но, съ отверженіемъ высшаго руко-

<sup>1)</sup> Schwenkfeldii Epistola 90.

<sup>2)</sup> Schwenkfeldii. Confessio fidei; pag. 40.

<sup>3)</sup> Lib. I, pag. 34: „γυνῶθι: σαυτόν“ Срав. Postill. pag. 2, 61 sqq. Gùldenbe-griff. cap. 19.

<sup>4)</sup> Dial. ad christ. pag. 13. Cf. Postill. p. 3, 19. Срав. Theoph. Paracelsus: Nihil externum confert salutem, quocunque veniat nomine. Litera Scripturae seu verbum exterius nullius est operationis. Phil. mystica.

<sup>5)</sup> См. предисловіе къ сочиненію: „Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen“ у Umbreit'a Ioh. Bohme. Seit 66. Срав. также Möhler, Symbolik. Seit 474: „Verhältniss der Schrift zum lebendigen Geist“ у анабаптистовъ.

<sup>6)</sup> См. G. Fr. N. Sonntag, Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis. Heidelbergae. 1810, p. 151.

<sup>7)</sup> Schwenkfeld. Epist. 90: „Verbum externum tantum testatur de verbo interno, quod est Christus, monet, excitat, sed non per illud, tamquam per medium datur remissio et salus, quia id soli Verbo Dei, quod est Christus, competit“.

водственного значенія Библии, энтузіасты, не смотря на всѣ свои усилія, могли придти только къ отрицанію и мечтѣ. Слѣдствіемъ ихъ ученія было только фанатическое противодѣйствіе общехристіанскому понятію о библейскомъ вдохновеніи <sup>1)</sup> и въ частности пренебрежительное отношеніе къ Ветхому Завѣту, какъ содержащему только одни земныя обѣтованія <sup>2)</sup>. Выходомъ изъ такого опаснаго отрицанія было характерное погруженіе въ пропасть безочувственного пантеизма, гдѣ Богъ и человѣкъ, время и вѣчность, небо и адъ составляютъ одно <sup>3)</sup>.

Въ противоположность мистикѣ энтузіастовъ, *умѣренные* мистики: Іоаннъ Арндтъ, Мюллеръ и др. постоянно выражаютъ свою вѣру въ глубоко жизненное значеніе св. Писанія для практическаго христіанства. Такъ *Іоаннъ Арндтъ* (1555—1581) въ своемъ „Истинномъ христіанствѣ“ пишетъ слѣдующее: „Богъ не для того даровалъ намъ св. Писаніе, чтобы оно, какъ мертвая буква, оставалось совнѣ, на бумагѣ, но чтобы оно дѣлалось въ насъ жизненнымъ, въ духѣ и вѣрѣ; изъ него должны образовываться весь внутренній новый человѣкъ, иначе Писаніе не принесетъ намъ пользы. Въ человѣкѣ все должно происходить чрезъ Христа, въ духѣ и вѣрѣ, о чемъ выразительно учить Писаніе“ <sup>4)</sup>. Это и былъ *піетизмъ*. Какъ реакція противъ мертвой ортодоксіи, піетизмъ требовалъ не просто вѣры, но именно вѣры *живой*. Въ противоположность холодной теологіи буквы, піетизмъ настоятельно требовалъ теологіи *сердца*, требовалъ дѣятельнаго во спасеніи христіанства.

Срав. Вейделя Güldengriff, Cap. 10, pag. 59. „Die Schrift ist ein äusserlicher Spiegel; sie zeigt dir an, wie du seyst, schön oder greulich, krank oder gesund; sie macht dich aber nicht also, kann dir auch keine Krankheit und Schmerzen weder stillen noch heilen“.

<sup>1)</sup> См. Вейделя Güldengriff Loc. cit. pag. 57: „Es ist auch nicht genug sprechen, dieser ist ein solcher Mann gewesen, er hat den Heil. Geist gehabt, er kann nicht irren: Lieber, beweiße es vor, ob es wahr sey; es wird dich noch sauer ankommen und schwer werden zu verantworten und zu beweisen. Wer ist Kephas? Wer ist Apollo? Wer ist Paulus? spricht der Apostel. Wer ist dieser oder jener? Menschen seynd sie; Gott, Gott, Gott ist allein, der den Glauben wirkt und Urtheil giebt zu prüfen alle Geister“.

<sup>2)</sup> Schwenkfeld. Epistolar. Lib. I, 37.

<sup>3)</sup> Val. Veigels Theologia s. Confessio. Seit 18: „Himmel und Hölle ist ein Ding“.

<sup>4)</sup> Pars I, cap. 6.

Центромъ религіозной жизни піетизмъ призналъ исключительно сердце, или точнѣе только живущее въ сердцѣ чувство. Въ этомъ отношеніи онъ является противоположнымъ раціонализму, который перенесъ центръ тяжести въ такъ называемый „здравый разумъ“. Но это нисколько не помѣшало піетизму подготовить почву для раціонализма. Послѣдствія и плоды обоихъ направленій доказываютъ ихъ полное родство.

Конечно, было бы несправедливо ставить на одну доску защитниковъ раціонализма и такихъ піетистовъ, какъ Шпенеръ, Франке и др., но все-же и они своими трудами содѣйствовали торжеству раціонализма. Безъ сомнѣнія, піетистическій принципъ былъ менѣе опасенъ для христіанства, чѣмъ раціоналистическій. Но такъ какъ піетизмъ исключительно основывался на чувствѣ, жизнь котораго всецѣло зависитъ отъ субъективныхъ настроеній, то онъ ни на волосъ не былъ лучше принциповъ, положенныхъ въ эмансипированной жизни разума. Внутреннее родство между піетизмомъ и раціонализмомъ можно доказать уже тѣмъ, что главнѣйшія формы современнаго протестантизма могутъ быть сведены собственно къ двумъ основнымъ піетистически-раціоналистическимъ и раціонально-піетистическимъ.

Основателями піетизма справедливо считаются *Филиппъ Іаковъ Шпенеръ* (1635—1705) и *Августъ Германъ Франке* (1663—1727). Шпенеръ обладалъ полною возможностью пріобрѣсти все то, что могла дать ему современная наука. Послѣ окончанія богословскихъ занятій въ Страсбургѣ, онъ въ теченіе трехъ лѣтъ слушалъ университетскія лекціи въ Базелѣ, Тюбингенѣ, Фрейбургѣ, Женевѣ и Ліонѣ. Цѣлю своей ученой дѣятельности Шпенеръ поставилъ оживотвореніе вымиравшаго протестантизма и сообщеніе ему болѣе практическаго направленія. Съ этою цѣлю Шпенеръ устраивалъ во Франкфуртѣ на Майнѣ, гдѣ былъ проповѣдникомъ, еженедѣльные собранія, извѣстныя подъ именемъ „collegia pietatis“, а свои религіозныя убѣжденія опубликовалъ въ замѣчательномъ сочиненіи: „*Pia desideria*“.

Шпенеръ горячо желалъ, чтобы Библія получила широкое распространеніе и практическое значеніе какъ среди народа,



который онъ старался побудить къ усердному чтенію Библіи чрезъ многостороннее объясненіе ея текста, такъ и среди богослововъ, посѣщавшихъ его „collegia biblia“. Въ противоположность мертвому догматизму, Шпенеръ старался примирить духъ и букву св. Писанія. Онъ соглашался съ мистиками въ томъ, что буква св. Писанія сама по себѣ не имѣетъ значенія, но въ то же время отвергалъ мнѣніе квакеровъ, будто духъ имѣетъ значеніе безъ Писанія. „Не наше чувство есть правило истины, но Божественная истина есть правило нашего чувства, это правило истины находится въ Божественномъ Словѣ, внѣ насъ“. Далѣе Шпенеръ прибавляетъ, что готовъ присоединиться къ взглядамъ на вдохновеніе своего учителя Данхавера <sup>1)</sup>. Существо боговдохновенности онъ, вмѣстѣ съ родственнымъ по духу Франке, видѣлъ выраженнымъ въ словахъ ап. Павла во второмъ посланіи къ Тимофею (III, 15—16 <sup>2)</sup>).

Болѣе подробно свои взгляды на боговдохновенность св. Писанія Шпенеръ высказываетъ въ предисловіи къ катихизическимъ проповѣдямъ <sup>3)</sup>. Здѣсь онъ отрицаетъ, чтобы разумъ могъ довести людей до познанія небесной истины <sup>4)</sup>. Такое знаніе получается только изъ Откровенія, которое выражено въ словѣ и содержится въ св. книгахъ. Тѣ же самыя мысли Шпенеръ выражаетъ и въ своихъ „богословскихъ размышленіяхъ“. Въ нихъ онъ еще опредѣленнѣе говоритъ: „основаніе (principium) нашей теологіи—не разумъ (ratio), но откровеніе (revelatio), которое достигаетъ до насъ только чрезъ посредство св. Писанія“ <sup>5)</sup>. Безъ всякихъ обиняковъ Шпенеръ признаетъ весь канонъ св. книгъ. О библейскихъ книгахъ онъ говоритъ слѣдующее: „Мы признаемъ ихъ всѣ истиннымъ и непогрѣшимымъ словомъ Божиимъ, руководствомъ нашего ученія и вѣры“ <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Consil. theol. I, 18.

<sup>2)</sup> G. Fr. N. Sonntag. Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis. Heidelbergae. 1810, p. 131.

<sup>3)</sup> Spener. Kurze Katechismuspredigten, Berlin 1727. Einleitung.

<sup>4)</sup> Spener. Ibidem, pag. I.

<sup>5)</sup> Spener. Theologische Bedenken. Cap. II. Vom Predigtamt, Art. 1, Sectio IX, pag. 347.

<sup>6)</sup> Spener. Katechismuspredigten, Einleitung, pag. 2.

Въ превосходствѣ св. Писанія прежде всего можно убѣдиться изъ свидѣтельствъ самаго Писанія, „подобно тому, какъ и солнце не иначе можно видѣть, какъ при его собственномъ свѣтѣ“ <sup>1)</sup>. Самое понятіе о боговдохновенности Шпенеръ выражаетъ въ такихъ словахъ: „То, что писали пророки, апостолы и апостольскіе мужи, не были ихъ собственныя мысли и слова, но св. Духъ наполнялъ ихъ сердца свѣтомъ истинъ, о которыхъ они должны были писать, и вдохновлялъ имъ всѣ слова“ <sup>2)</sup>. Столь торжественныя и ясныя выраженія не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что онъ принадлежалъ къ защитникамъ вербальнаго вдохновенія. Впрочемъ, во взглядахъ Шпенера нѣтъ крайностей супранатуралистической школы. Св. писатели, говорилъ Шпенеръ, не произносятъ непонятныхъ словъ, какъ „psitacci instar“, но понимаютъ то, что говорятъ. А это совершенно невозможно безъ самостоятельныхъ представленій и образовъ (*intellectus eorum formavit conceptus*) <sup>3)</sup>. Конечно, этимъ онъ не хочетъ сказать, что основное содержаніе св. книгъ имѣло человѣческое происхожденіе, такъ какъ далѣе онъ прибавляетъ: библейскіе писатели воспринимали свои мысли не изъ своего разума, но отъ св. Духа (*sibi vero non a ratione propria, quae horum nihil noverat subministratos, sed a Spiritu Sanc. suggestos*) <sup>4)</sup>. Только относительно стиля св. книгъ Шпенеръ старается доказать, что онъ много зависѣлъ отъ индивидуальности св. писателей, такъ какъ св. Духъ снисходилъ и приспособлялся къ природнымъ свойствамъ и стилю своихъ орудій (*accommodati Spiritus San. ad ingenia et stylum instrumentorum suorum*).

Такъ какъ каждое слово св. Писанія имѣетъ значеніе, какъ свидѣтельство св. Духа, то Шпенеръ усиленно доказываетъ, что текстъ и контекстъ его нужно оцѣнивать и объяснять самымъ тщательнымъ и точнѣйшимъ образомъ <sup>5)</sup>, и „даже всѣ отдѣльныя слова св. Писанія, такъ какъ св. Духъ даже въ

<sup>1)</sup> Ibidem. Einleitung, pag. 2.

<sup>2)</sup> Spener. Ibidem.

<sup>3)</sup> Consil. theol. I, 45.

<sup>4)</sup> Consil. theol. I, 36.

<sup>5)</sup> Spener. Katechismuspredigten, Einleitung, pag. 6.

самомъ маломъ ничего не полагаетъ напрасно“. Въ св. Писаніи находятся такія тайны вѣры, которыя содержатъ въ себѣ нѣчто величественное <sup>1)</sup>. Шпенеръ называетъ св. Духъ не только составителемъ, но и толковникомъ св. Писанія. Онъ учитъ также, что внутреннее свидѣтельство св. Духа удостовѣряетъ внѣшнее. Въ св. книгахъ „ясно выражены св. Духомъ всѣ истины, необходимыя для спасенія человѣка“ <sup>2)</sup>. На основаніи словъ ап. Іоанна (I Іоан. V, 6) онъ утверждаетъ, что св. Духъ свидѣтельствуетъ въ самомъ сердцѣ человѣка, „что духъ и слово евангелія есть истина“ <sup>3)</sup>. На высокое значеніе внутренняго свидѣтельства св. Духа указываетъ и заключительная молитва, которою онъ заканчиваетъ свое ученіе о словѣ Божіемъ: „утверди въ насъ истину чрезъ св. Духа, отъ Котораго она произошла“ <sup>4)</sup>.

Ученіе о боговдохновенности Шпенера, въ сущности, стоитъ весьма близко къ старо-протестантской ортодоксіи XVII вѣка. Таково же было отношеніе къ св. Писанію и первыхъ непосредственныхъ учениковъ Шпенера. Такъ *Іоаннъ Каспаръ Шаде* (1666—1698), одинъ изъ выдающихся представителей піетизма, говоритъ слѣдующее: „Хотя св. Писаніе есть слово, рѣчь Бога и вдохновлено Имъ, однако оно написано и начертано черезъ людей, служившихъ Богу, какъ орудія, грифели и перья. Но всѣ они были люди богобоязненные, которыхъ Богъ, въ уваженіе къ ихъ вѣрѣ и праведности, удостоилъ избранія своими писцами, секретарями (secretarii) въ этомъ святомъ дѣлѣ“ <sup>5)</sup>. Легко примѣтить, что послѣднее заключительное положеніе піетиста Шаде весьма тѣсно примыкаетъ къ терминологіи Герарда и Квенштелта.

Другой піетистъ, *Павелъ Антоній*, тоже усваиваетъ св. писателямъ мѣсто простыхъ орудій св. Духа. Такъ о первомъ евангелистѣ онъ говоритъ слѣдующее: „Ев. Матѣей просто по памяти долженъ былъ писать то, что и какъ онъ изложилъ въ

<sup>1)</sup> Spener. Ibidem; pag. 3.

<sup>2)</sup> Spener. Ibidem. pag. 4.

<sup>3)</sup> Spener. Ibidem.

<sup>4)</sup> Spener. Ibidem. pag. 8.

<sup>5)</sup> M. Ioh. Casp. Schade. Eine treue und deutliche Anleitung oder Unterricht, wie man die Bibel lesen soll. Frankfurt и Leipzig. 1720, p. 136.

десятой главѣ... Св. Духъ охотно пользовался его памятью, какъ орудіемъ (ὄργανον), такъ какъ боговдохновенность нельзя понимать такъ, чтобы исключались орудія (organa). Орудіями же управлялъ св. Духъ<sup>1)</sup>. Въ этихъ сужденіяхъ Павла Антонія замѣтно стремленіе отбѣнить роль служебныхъ орудій св. Духа сильнѣе, чѣмъ какъ это сдѣлала лютеранская ортодоксія. Но по содержанію ученіе его нисколько не отличается отъ вербальныхъ теорій, такъ какъ св. Духъ имѣетъ у него не только господственное, но почти исключительное значеніе. Дозказательствомъ этого служить и то большое значеніе, которое придавалъ Павелъ Антоній самой буквѣ св. Писанія, увѣщевая всѣхъ усердно испытывать ее<sup>2)</sup>.

Какъ училъ о боговдохновенности „отецъ нѣзмизма“, профессоръ университета въ Галлѣ Франке? Отвѣтъ на этотъ вопросъ можно найти въ его „Краткомъ руководствѣ, какъ читать св. Писаніе для своего истиннаго назиданія“. Это мастерское произведеніе пера профессора Франке печаталось въ весьма многихъ, широко распространенныхъ изданіяхъ Библии до лучшихъ новѣйшихъ включительно. Предназначая свое изданіе для простыхъ читателей, профессоръ Франке избѣгаетъ научныхъ объясненій и не употребляетъ школьнаго языка; зато все его руководство основывается на предположеніи самаго строгаго ученія о вдохновеніи. „Хота Божественный перстъ св. Духа“, пишетъ Франке, „долженъ написать въ моемъ сердцѣ все, что я читаю въ Библии, но раньше онъ написалъ это въ самомъ Писаніи и написалъ именно такъ, что это, дѣйствительно, есть Его рѣчь“. Самъ Франке не признаетъ никакой логики, ни реторики, ни науки (ars scholastica), ни философіи (philosophia), кромѣ тѣхъ, которыми научаетъ самъ Господь въ св. Писаніи<sup>3)</sup>. Изъ всѣхъ сочиненій Франке видно, что онъ смотрѣлъ на св. Писаніе, именно какъ на слово Божіе<sup>4)</sup>.

1) D. Pauli Antonii: „Harmonische Erklärung der vier Evangelien“, editio Joh. August Majer. Halle. VI. Theil. pag. 167.

2) D. Paul Anton: Evangelisches Haussgespräch von der Erlösung, Halle. 1730. Pag. 25.

3) A. H. Franke: Vorrede zur Sperenerischen Auslegung des Epheser Briefes,

4) A. H. Francke: Erklärung der 139 Psalm, Halle. 1739.

Итакъ, ослабленіе понятія о боговдохновенности не было преднамѣреннымъ дѣломъ піетизма. Но, съ другой стороны, несомнѣнно и то, что оно явилось *естественнымъ* послѣдствіемъ его. Какъ же это случилось? Одностороннее предпочтеніе невидимой Церкви видимой, субъективнаго религіознаго чувства предъ объективными благодатными, средствами привело къ тому, что піетизмъ сталъ блуждать по опаснымъ распутіямъ. Въ лицѣ Шпенера, піетизмъ снялъ оковы съ *субъективизма* и сдѣлалъ собственное неограниченное и разнузданное „я“ каждого человѣка главнымъ источникомъ и правиломъ, при чтеніи и толкованіи Библіи. Глубокая рана, нанесенная піетизмомъ ученію о боговдохновенности состояла въ слѣдующемъ: піетисты объявили Библію Словомъ Божіимъ не потому, что она, какъ боговдохновенная, обладаетъ Божественнымъ величіемъ, но главнымъ образомъ потому, что она получаетъ такое достоинство *черезъ согласіе* вѣрующаго чувства христіанина. Такимъ образомъ, самое ученіе св. Писанія піетисты промѣняли на неопредѣленное и растяжимое блаженство чувства. Вслѣдствіе этого, самый піетизмъ превратился потомъ въ мистицизмъ и суевѣріе или же перешелъ въ требовательный формализмъ. Въ то же время піетизмъ легко открылъ путь для враговъ, которые смѣло стали вторгаться во святилище св. Писанія. Окружающее невѣріе тогда дѣлалось все глубже. Сочиненія англійскихъ деистовъ сдѣлались любимѣйшимъ чтеніемъ германской знати. Изученіе же французскихъ энциклопедистовъ и издѣвательства Вольтера дополнили побѣду раціонализма. При Фридрихѣ Великомъ Берлинъ дѣлается центромъ насмѣшливаго атеизма, а университетъ въ Галлѣ, имѣвшій своею первоначальною цѣлію воскресить въ Германіи вѣру, скоро сталъ извѣстенъ, какъ глубокій источникъ вреднаго раціонализма.

Д. Леонардовъ.

(Окончаніе будетъ).

---

## Сектантское движеніе на русскомъ сѣверѣ XIV вѣка по его происхожденію.

(Окончаніе \*).

Въ пастырскихъ посланіяхъ русскихъ іерарховъ есть двоякаго рода указанія на отношеніе стригольниковъ къ іерархіи: по одной группѣ указаній можно вывести заключеніе, что еретики не отвергали іерархическихъ началъ церковнаго устройства, но лишь вооружались противъ современной іерархіи, поставляемой на мздѣ; по другой группѣ указаній еретики какъ бы отвергали іерархію въ принципѣ. Для примиренія этихъ указаній необходимо предположить, что въ средѣ стригольниковъ были люди крайняго направленія и лица умѣренныя, которые даже продолжали дѣлать приносы въ церкви, что видно изъ посланія Фотія отъ 1427 года, гдѣ воспрещается пресвитерамъ принимать дары на церковь отъ стригольниковъ. Сѣверно-русская ересь, получившая общее наименованіе стригольничества, не стояла особнякомъ въ мѣстной церковной жизни, но между еретиками и людьми чисто церковными находилась масса лицъ полуцерковнаго, полуететическаго направленія: уваженіемъ къ Писанію и церковнымъ институтамъ они напоминали людей чисто церковныхъ, безгливимъ отношеніемъ къ современной іерархіи, горячей оппозиціей симоніи они сближались съ еретиками. Если эти лица говорили: „Нѣсть ни единого попа на земли“, то они были далеки отъ утвержденія, что и не должно быть ни единого попа на землѣ: этимъ выраженіемъ

\* ) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 18.

они просто высказывали свой пессимистическій взглядъ на церковную жизнь, порожденный печальной современностью. Въ посланіи, приписываемомъ Антонію, находятся такіа обращенія къ еретичествовавшимъ, какія возможны только при допущеніи существованія среди нихъ лицъ умѣреннаго направленія: „Рцыте, еретици, гдѣ хотите *попа взяти себѣ*, аще глаголете недостойнъ есть патріархъ и т. д. Вамъ гдѣ есть *поставити попу* по своей окаянной вѣрѣ. Не придетъ Христосъ второе на землю, не снидетъ Ангелъ *освятити вамъ попу*“. На всѣ эти замѣчанія патріарха стригольники крайняго направленія могли возразить, что напрасно беспокоится онъ разъяснить имъ невозможность добыть попу, поставленнаго не на мздѣ: попу имъ совсѣмъ не нуженъ. Лица умѣреннаго направленія отлагались отъ церкви только „виною мзды поставленія“, безъ всякихъ принципиальныхъ соображеній, или благодаря грубой чувственности, свившей себѣ гнѣздо въ низшемъ малограмотномъ духовенствѣ. Для подобныхъ лицъ могло имѣть силу пастырское наставленіе Новгородскаго архіерея Симеона, въ которомъ указывалось, что воздающій честь лицамъ священнаго сана воздаетъ ее самому Христу и отъ Него пріемлетъ мзду сторицею, наслѣдуя обѣтованное царствіе Божіе. Такихъ лицъ имѣетъ въ виду Фотій, когда пишетъ, что „не достоинъ отъ святителя отметатися или отскакати, *аще кто имать и хульныйшая на него глаголати*“. Лица второй группы обличались въ посланіяхъ болѣе энергично: ихъ отпаденіе мотивируется, какъ порожденіе зависти: „завистию бо стрѣзаси возстаете вы, стригольницы, на святителя и на поповъ“. Это преступленіе еретиковъ уподобляется протесту Корея, Дафана и Авирона противъ священства Аарона и его сыновей или коварству и злобѣ Каина противъ Авеля; подобныя библейскія параллели были бы совершенно неумѣстны по отношенію къ людямъ умѣреннаго направленія, возстававшимъ главнымъ образомъ противъ дѣйствительныхъ злоупотребленій и нестроений мѣстной церкви, такъ какъ эти ветхозавѣтные протесты были направлены противъ лицъ нравственно чистыхъ и были принципиальнаго свойства. Для лицъ крайняго направленія дѣлается разъясненіе, что іерархія ведетъ начало отъ самого

Богочеловѣка, избравшаго 12 апостоловъ и даващаго имъ полномочіе избрать и рукоположить себѣ преемниковъ. Авторъ посланія, приписываемаго Антонію, подробно опровергаетъ мнѣніе лицъ этой группы о равноправности мірянъ и священнослужителей въ дѣлѣ церковнаго учительства: онъ указываетъ, что лица, присвоившія себѣ право выступать наставниками, но не имѣющія церковнаго посвященія,—тати и разбойники Евангельской притчи, приходящіе во дворъ овчій не чрезъ дверь священства; еретикамъ разъясняется, что ихъ ссылка въ данномъ случаѣ на апостола Павла не убѣдительна: Апостолъ имѣлъ въ виду тѣ времена первенствующей церкви, когда ее окружалъ языческій міръ, требовавшій спасенія „буйствомъ“ Евангельской проповѣди: міряне могли вносить свѣтъ христіанства въ этотъ высококультурный, но глубоко развращенный міръ,—они были уполномочены, какъ миссіонеры, наставлять язычниковъ, но не имѣли права учить вѣрныхъ. Лицъ крайняго направленія съ сердечной болью поражаетъ прещеніями и Фотій, какъ „ни во что полагающихъ чинъ великаго Божія священства и иночества“. Иные историки не отличаютъ этихъ 2 направленій въ стригольничествѣ, вполне сходныхъ съ дихотомическимъ распаденіемъ современныхъ стригольничеству сектантскихъ движеній на западѣ, гдѣ, напримѣръ, гусситы раздѣлились на умѣренныхъ—утраквистовъ и строгихъ—таборитовъ. По мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ вообще всѣ стригольники называли всѣхъ христіанъ, не державшихся ихъ взглядовъ,—еретиками: „вся еретики мняще святителя и священники и клирики и прочія люди христіаны, себе же токмо правовѣрныхъ мняще“. Этотъ выводъ справедливъ, если въ данномъ мѣстѣ посланія Нила нѣтъ подсказаннаго полемическимъ задоромъ преувеличенія, но и при признаніи полной объективности и безпристрастія этого замѣчанія патріарха можно усматривать для обвиненія лжеучителями *всѣхъ православныхъ* въ еретичествѣ основаніе въ предполагаемомъ ими повсемѣстномъ распространеніи симоніи, въ виду чего всѣ православные христіане, не раздѣлявшіе ихъ взгляда на современную церковную жизнь, могли разсматриваться, какъ лица, оскверненныя общеніемъ съ духопродавцами архіереями и покупщиками благодатныхъ



даровъ, пресвитерами и другими клириками. Если въ обвиненіи всего христіанскаго міра востока въ еретичествѣ сливались обѣ партіи стригольниковъ, то изъ этого далеко не вытекаетъ необходимость признать, что лица, называемыя нашими историческими памятниками стригольниками, имѣли полную солидарность во взглядѣ на іерархію. Едва ли можно указывать, въ качествѣ доказательства отверженія іерархическаго принципа всѣми еретиками, подпавшими вліянію Карпа, на заявленіе автора псевдо-Антоніева посланія, что этотъ ересіархъ, воздвигнутый діаволомъ, оклеветалъ вселенскую церковь. Не слѣдуетъ забывать, что посланіе написано отъ лица греческой церкви, усвоившей себѣ безотносительно къ другимъ патріархатамъ востока эпитетъ *καθολική*: а уже въ глубинѣ среднихъ вѣковъ титулъ *καθολικός*, присвоенный нѣкоторыми патріархами новаго Рима, возбуждалъ живѣйшій протестъ на западѣ, гдѣ папа Григорій I назвался *servus servorum Dei* въ укоризну честолюбію іерарховъ Византіи. Контекстъ разбираемаго мѣста посланія вполне подтверждаетъ мысль, что авторомъ его употреблено выраженіе *καθολική εκκλησία*, — вселенская церковь (если предположить существованіе греческаго оригинала славянской грамоты, дошедшей до насъ), въ строго Византійскомъ узкомъ значеніи, придаваемомъ понятію „вселенскость“. Въ посланіи читается, что стригольники въ лицѣ ересіарха Карпа оклеветали патріарха (*ед. число*), митрополитовъ и т. д. Но если и допустить, что Псковскіе еретики обвиняли вселенскую церковь въ симоніи, то съ одной стороны они могли располагать фактическими данными и по отношенію къ другимъ помѣстнымъ церквамъ: Іерусалимской, Антиохійской, Александрійской, такъ какъ отчасти по торговымъ дѣламъ, отчасти съ благочестивой цѣлью поклониться святынямъ Палестины, русскіе люди уже съ половины 11 вѣка посѣщали востокъ, каковое свидѣтельство содержатъ памятники отечественной литературы; съ другой стороны, если и предположить, что еретики въ данномъ случаѣ говорили *a priori*, то отсюда всетаки вытекаетъ не принципиальное отверженіе ими іерархіи, но просто ихъ уклоненіе въ запальчивости религіознаго пререканія отъ гра-

ницы, полагаемой логикой для правильныхъ заключеній. Также нельзя думать, что еретики отъ критики современной церковной жизни обращались къ свидѣтельствамъ церковной исторіи и, находя въ нихъ отраженіе тѣхъ же нравственныхъ недугъ, какими страдала современная іерархія, приходили къ принципиальному отверженію послѣдней: это обращеніе къ суду исторіи едва ли могло бы сопровождаться слѣдствіемъ, предполагаемымъ въ данномъ случаѣ: церковь во всѣ времена стремилась изъять симонію изъ своей огады каноническими постановленіями, а потому еретики путемъ исторической справки должны были придти къ признанію, что симонія—далеко не *conditio sine qua non* существованія іерархіи; ихъ протестъ долженъ былъ въ этомъ случаѣ носить характеръ возстанія противъ современныхъ злоупотребленій, вкравшихся въ церковную жизнь, а отнюдь не направляться противъ самой идеи священства, отличающаго немногихъ членовъ христіанской общины отъ прочихъ почивающимъ на нихъ помазаніемъ отъ Святаго Духа и соединенными съ нимъ особыми полномочіями. Въ 29 канонѣ Апостольскомъ читаемъ слѣдующее опредѣленіе первенствующей церкви о симоніи: „Если какой либо епископъ или пресвитеръ или діаконъ получитъ посвященіе въ свой санъ за деньги, то извергается изъ него, равно какъ и посвятившій его, и отлучается отъ церковнаго общенія“. Знаменитый схоластъ Вальсамонъ, комментируя это опредѣленіе, въ рѣзкихъ выраженіяхъ осуждаетъ симонію, а между тѣмъ онъ принадлежалъ къ іерархическимъ лицамъ восточной церкви, занимая Антиохійскую кафедрю. Другой схоластъ Зонара, изъясняя 2 правило Халкидонскаго собора, одобряетъ назначеніе отцами собора за симонію экскоммуникаціи. Итакъ голосъ византійскихъ канонистовъ, послѣ Юстиніановскаго времени, когда церковь уже подвела итогъ всему прошлому законодательству въ Номоканонѣ Фотія, вполне совпадалъ съ рѣчами, какія слышались въ первыя времена христіанства, напримѣръ на Карфагенскихъ соборахъ, гдѣ Кипріанъ открыто обличалъ симонію: *Sacri enim spiritus gratia non est venalis, nihil est pejus eandem vendente* <sup>1)</sup>. Изъ

<sup>1)</sup> Boemerus De crimini Simoniae, p. 139.

сказаннаго вытекаетъ, что мнѣніе о принципиальномъ отверженіи іерархіи *остymi* стригольниками стоитъ не на достаточно прочномъ основаніи: большинство еретиковъ, какъ люди книжные, могли знать, хотя бы изъ Кормчей, съ которой на Владимірскомъ соборѣ 1274 года было снято, по выраженію лѣтописи, прикрывавшее ее облако эллинской мудрости, что симонія—злоупотребленіе, а не правило, а потому отрицаніе на этомъ основаніи іерархическаго принципа—совершенно безпочвенно. Стригольникъ Захаръ, изъ числа умѣренныхъ, въ бесѣдѣ съ Геннадіемъ совсѣмъ не отвергалъ іерархію въ принципѣ, но только заявлялъ, что не у кого изъ современныхъ священниковъ причащаться, потому что всѣ они поставлены на мздѣ. Если крайніе стригольники доходили до отрицанія іерархіи, проповѣдуя, что человекъ спасается собственной праведностью, не нуждаясь въ освященіи церковью, то корень подобныхъ заблужденій лежалъ не въ сферѣ церковныхъ нестроений, но во вліяніи на умы одной части сѣверно-русскаго общества грозной эпидеміи, собравшей много жертвъ въ Европѣ 14 вѣка.

Этотъ вѣкъ былъ временемъ усиленнаго религіознаго броженія въ западной Европѣ. Уже много вѣковъ благоговѣли народы запада предъ первосвященникомъ вѣчнаго города, хотя находились во всѣ времена люди, относившіеся то съ глухимъ, то съ явнымъ ропотомъ къ притязаніямъ папства на руководящую роль въ политической жизни, подпавшихъ церковной юрисдикціи Апостольскаго престола, національностей, что выразилось въ рядѣ памфлетовъ на извѣстную формулировку 'завѣтныхъ папскихъ чаяній' Иннокентія III: *papa est sol, reges populorum sunt lunae*. Высшимъ пунктомъ папской власти историки считаютъ время Иннокентія III, когда, благодаря неожиданному окончанію четвертаго крестоваго похода образованіемъ Латинской имперіи на востокѣ, была подавлена схизматическая по понятіямъ папства греческая церковь, такъ что вся Европа, за исключеніемъ хладной Скиѣи, подчинилась преемнику ап. Петра. Однако въ это время на югѣ Франціи появился непримѣтный для могущественнаго папы врагъ—религіозная община въ Альби, начавшая рядъ оппозиціонныхъ

движеній противъ Рима на почвѣ чисто религіозной, тогда какъ прежніе протесты вызывались по большей части политическими причинами. Новый врагъ оказался несравненно могущественнѣе германскимъ Гибелиновъ, желавшихъ только пресѣчь путь политическимъ притязаніямъ папъ: южно-галльскіе еретики, подобно неутомимому червю, подтачивали самый корень папства, объявляя его и въ духовной сферѣ не компетентнымъ и во всякомъ случаѣ погрѣшимымъ руководителемъ. Идеи альбигойцевъ пережили ихъ разрушенные города: крестовый походъ, предпринятый папой, обезлюдѣлъ и подорвалъ экономическое благосостояніе Лангедока, но не могъ искоренить враждебнаго папству броженія, которое постепенно охватывало Францію, Англію, Нидерланды, Богемію и Германію. Въ 14 вѣкѣ, около времени, когда стригольниковъ-ересіарховъ утопили въ Волховѣ, на западѣ былъ разгаръ симоніи, благодаря великому расколу въ папствѣ, вызванному пребываніемъ папъ въ Авиньонѣ. Ультрамонтанская партія католическаго клира уговорила папу Григорія II-го переѣхать изъ Авиньона въ Римъ, къ гробницѣ Ап. Петра, но французское духовенство, терявшее много доходовъ отъ прекращенія прилива богомольцевъ въ Авиньонъ, избрало новаго папу, согласившагося жить въ южной Франціи. Такъ одновременно явилось двое папъ, громившихъ другъ друга анаемой. Авиньонскій папскій дворъ этого времени былъ скопищемъ чудовищныхъ пороковъ, нетерпимыхъ и въ мірской средѣ; обозначая это время порнократіей, историки указываютъ, что фаворитки папъ сдѣлали обычной продажу церковныхъ должностей какъ бы съ аукціона. По признанію самихъ современныхъ расколу сторонниковъ папства, напримѣръ Герсона, папы роняли до крайней степени свой авторитетъ въ католическихъ странахъ взаимной перебранкой, какъ-бы стараясь обнажить всѣ нравственныя несовершенства другъ друга, слѣдя одинъ за другимъ до самаго алькова. Всѣ добрые католики задумывались надъ нетерпимымъ современнымъ положеніемъ церковной жизни; настроеніе стало особенно удручительнымъ, благодаря моровой язвѣ, завезенной купцами съ востока. Чернь, всегда склонная къ движеніямъ, усмотрѣла въ посѣтившемъ Европу бѣдствіи явный

знакъ Божественнаго гнѣва, а въ распространеніи заразы съ юга отъ Италіи нашла возможность опредѣлить и ближайшую причину мора: Богъ разгнѣвался на недостойный образъ жизни духовенства и за грѣхи пастырей караетъ ихъ словесное стадо. Въмѣсто прежняго благоговѣнія, простой народъ сталъ съ нескрываемой ненавистью смотрѣть на Римъ, источникъ его злополучія, и по адресу папы и духовенства, поставленнаго на мздѣ, слышалось рѣзкое порицаніе, переходившее въ пораженной паникой необразованной массѣ въ неприличную брань. Эпидемія, становясь все безпощаднѣе, сорвала цѣпи церковнаго авторитета Рима, скозывавшія дотолѣ критическую мысль, и эта мысль, какъ бы отомщая за свое долготѣнее рабство, съ безразсудной безграничной смѣлостью воспользовалась своей свободой. Чернь топтала въ грязь предметы недавняго поклоненія, почетный въ глазахъ средневѣковаго виллана титулъ каноника сталъ браннымъ прозваніемъ, осуждалась мисса, нѣкоторые критиковали самый способъ церковнаго чтенія и пѣснопѣнія; кощунственно называя его „latratus sanum“.

Недовольство церковью породило въ западномъ христіанскомъ мірѣ сектантское движеніе: одни стремились осуществить наставленія Спасителя, покорно склоняясь предъ карающей десницей Провидѣнія, другіе, не находя удовлетворенія въ Евангеліи запросамъ своего пытливаго ума по поводу назначенія бѣдствій, постигающихъ человѣчество, впадали въ крайне суевѣрный мистицизмъ, напоминающій манихеевъ и гностическія секты, какъ бы ощущая повсюду борьбу совѣтныхъ началъ добра и зла; иные же впадали въ полную апатію и владчили жалкую жизнь погрязнувшихъ въ тину пороковъ сластолюбцевъ. Лица перваго изъ указанныхъ направленій во многомъ напоминаютъ нашихъ умѣренныхъ стригильниковъ: они вооружались противъ современной іерархіи, не простирая сначала своего протеста до отверженія ея въ принципъ; содержаніемъ проповѣди этихъ лицъ было разъясненіе необходимости безотлагательнаго покаянія, а самый способъ покаянія, практиковавшійся ими и предлагаемый другимъ, заставлялъ назвать ихъ бичующимися—флагеллантами (отъ *flagellum* бичь), сами же еретики называли свое покаяніе крещеніемъ

кровью *baptismus sanguinis*. Флагелланты, проповѣдуя подобный варварскій способъ покаянія, еще не высказывали собственно еретическихъ мнѣній, такъ какъ на средневѣковомъ западѣ самобичеваніе при публичномъ покаяніи или принятіе ударовъ плетью отъ руки духовника находили частое примѣненіе: Генрихъ II Плантагенетъ, подозрѣваемый въ соучастіи съ убійцами Кентерберійскаго епископа Томы Бекета, стоялъ нѣсколько дней у его гробницы въ мѣстномъ соборномъ храмѣ и наносилъ себѣ удары въ обнаженную спину до истеченія крови; Генрихъ IV, злополучный врагъ папы Григорія VII, велѣлъ себя бичевать въ знакъ покаянія во враждѣ къ Апостольскому престолу, когда его не допускалъ къ себѣ папа, замкнувшись въ замкѣ Тосканской маркграфини Матильды. Людовикъ IX Святой требовалъ отъ своего духовника тѣлесныхъ показаній себѣ и своему семейству <sup>1)</sup>. Самый образъ дѣйствія еретиковъ, кажется, достаточно свидѣтельствуетъ, что они сначала не отдѣлялись отъ церкви, стремясь только произвести нравственную реформу въ жизни клира и мірянъ: процессіи флагеллантовъ входили въ города при торжественномъ колокольномъ звонѣ съ пѣніемъ гимновъ и съ зажженными факелами, направляясь къ соборнымъ церквамъ, гдѣ совершалось въ этомъ случаѣ молебствіе при общемъ пѣніи горожанъ и прибывшихъ гостей. Сравнивая себя въ заботѣ о спасеніи другихъ съ милосерднымъ самаряниномъ и инсинуируя на счетъ духовенства, будто бы уподоблявшагося приточнымъ левиту и священнику по жестокосердію, флагелланты дѣйствовали обаятельно на простой народъ, вѣрившій дѣйственности для отвращенія Божественнаго гнѣва предлагаемаго ими способа покаянія довольствуясь. Но первоначально довольствуясь указаніемъ средствъ покаянія на почвѣ церковныхъ воззрѣній времени, еретики затѣмъ перешли и къ отверженію необходимости исповѣданія грѣховъ предъ пресвитеромъ, какъ видно изъ одной Пражской хроники 1348 года. На основаніи этой хроники видно, что еретики приводили себѣ въ оправданіе одно мѣсто изъ твореній Августина: Однажды на кораблѣ, которому грозило крушеніе, говорили флагелланты, ссылаясь на Гиппонійскаго епископа, находились два путеше-

<sup>1)</sup> Assmann. Geschichte des Mittelalters.

ственника, мірянинъ христіанинъ и катехуменъ изъ язычниковъ. Въ виду грозившей обоимъ опасности мірянинъ крестилъ катехумена и тотчасъ по его крещеніи исповѣдалъ ему грѣхи. Подобной духовной бесѣдѣ флагелланты придавали сакраментальный характеръ. Но такъ какъ подобная публичная исповѣдь дѣлала очевиднымъ, то еретики въ нравственномъ отношеніи мало возвышались надъ массой, стоявшей подъ духовнымъ водительствою современной іерархіи, то устная исповѣдь была замѣнена глухой: еретики ложились на землю и, какъ бы повергаясь предъ Божественнымъ милосердіемъ, проводили нѣсколько минутъ въ глубокой сосредоточенности на своей виновности предъ Богомъ. Характерно, что тотъ же обычай каенія землѣ рѣзко осуждаетъ у стригольниковъ посланіе, причисляемое Антонію, хотя здѣсь этотъ обрядъ считается измышленіемъ Карпа для униженія іерархіи. Несомнѣнно, что посѣщеніе ганзейскихъ городовъ, особенно Любека, бывшаго по выраженію одного хроникера *asylum haereticorum*, гдѣ было много и „друзей покаянія“ въ тяжелую годину черной смерти, съ которымъ должны были сталкиваться въ виду публичности практиковавшагося ими покаянія городскіе гости, ознакомило русскій сѣверъ, а главное торговые центры съ своеобразной формой глухой исповѣди. Отсутствуя на сѣверѣ недовольство іерархіей, на эту заграничную выдумку посмотрѣли бы только съ любопытствомъ, но при печальномъ современномъ состояніи церковной жизни она понравилась и привилась, такъ какъ успокаивала совѣсть, говорившую каждому о необходимости покаянія, но въ то же время освобождала отъ зависимости отъ ненавистныхъ для многихъ поповъ. Впрочемъ иные историки думаютъ, что стригольники калялись землѣ на основаніи ея міеологическаго значенія общей матери, къ которой какъ бы на грудь припадали ея грѣшныя дѣти, чтобы выплакать свои многія вины. Въ этомъ объясненіи есть значительная доля поэзіи, но нельзя не признать что основательнѣе склониться къ мнѣнію о заимствованіи глухой исповѣди землѣ отъ флагеллантовъ. Стригольники, даже и умѣренные, имѣли побужденіе такъ же разсуждать о покаяніи, какъ и германскіе флагелланты, потому что тѣ и другіе одинаково

смотрѣли на современную церковь ихъ странъ какъ на вавилонскую блудницу. Псковскіе еретики, обвиняя патріарха и архіереевъ и ихъ ставленниковъ въ еретичествѣ на основаніи симоніи, сближаются съ флагеллантами, иронически издѣвавшимися надъ католическими епископами того времени и искренно убѣжденными, что современная церковь служитъ не Христу, но Антихристу. Памфлеты на духовенство, сочиненные флагеллантами, показываютъ, что они подобно стригольникамъ возставали главнымъ образомъ противъ зазорнаго поведенія клириковъ и ихъ увлеченія корыстолюбіемъ. Прелаты и клирики, собирающіе богатое имущество,—не истинные пастыри, но жадные волки (*non sunt veri pastores, sed lupi rapaces*),—это замѣчаніе флагеллантовъ весьма напоминаетъ рѣчи, какія влагаетъ въ уста стригольниковъ посланіе псевдо—Антоніево: „недостойни суть ихъ службы, яко не нестяжаше, но имѣнія взимають у хрестыанъ за живыя и за мертвыя... берутъ съ пьяницъ злато, сребро и порты“. Съ полной ясностью мотивъ протеста флагеллантовъ противъ іерархіи, далекой отъ какихъ—либо принципиальныхъ воззрѣній, едва ли возможныхъ у темной массы, откуда они вербовали себѣ сторонниковъ и гдѣ встрѣчали горячее сочувствіе своему покаянію, выражается въ карриатурахъ на миссалѣ: здѣсь нерѣдко фигурируетъ клирикъ, утопающій въ чувственныхъ наслажденіяхъ, къ которому ползетъ съ одной стороны дьяволъ, а съ другой приближается словесная овца для полученія назиданія; изъ устъ клирика исходитъ хартія съ надписью: „*venit princeps hujus mundi et in me non habet quidnam*“, что стоитъ въ полномъ контрастѣ съ окружающей его обстановкой. Мемуары одного Краковскаго бискупа сохранили проповѣдь какого-то флагелланта въ этомъ городѣ,—въ ней содержится обличеніе современной іерархіи, приглашеніе отвлечь Божій гнѣвъ самобичеваніемъ въ заглаженіе грѣховъ духовенства, привлечшихъ страшную гостью—чуму.

Еретиками крайняго направленія можно считать въ 14 вѣкѣ бегардовъ, или доллардовъ. (Названіе секты производятъ отъ стариннаго нѣмецкаго глагола *lollen* равное современному *lallen*—подпѣвать, и объясняютъ его изъ обычая еретиковъ вторить



полушепотомъ чтенію предстоятеля молитвеннаго собранія). Лолларды уже доходили до тѣхъ крайнихъ выводовъ относительно іерархіи, къ какимъ приходила и часть стригольниковъ, говорившихъ: „не требѣ церкви, но самъ человѣкъ—церковь, глаголетъ бо Павелъ апостолъ: вы есте храмъ Божій“, такъ что требовалось со стороны пастырей нарочитое разъясненіе ихъ безумія: „А вѣсте же, не ангелы Богъ сведе роду чловѣческому на исправленіе, но чловѣкъ достовѣрныхъ святителей и архіереєвъ постави и іереєвъ и Свою власть отъ апостолъ тѣмъ дарова“. Въ буллѣ Іоанна 23-го говорится о лоллардахъ, что они признають священниковъ излишними въ христіанскихъ общинахъ, потому будто бы, что они ведутъ свое начало не отъ апостольскихъ временъ. Повидимому эти религіозные скептики были людьми образованными, по крайней мѣрѣ они часто заявляли при допросѣ: почерпасмъ это изъ дѣяній апостоловъ и исторіи первенствующей церкви и т. п. Еретическія воззрѣнія этой секты, какъ предполагають западные изслѣдователи, опирались на богословскія сочиненія англійскаго священника Виклифа: этотъ либеральный священникъ съ неутомимостью подкапывался подъ современный іерархическій строй, возглавленный папствомъ. Намъ нужно отмѣтить только тѣ черты его воззрѣній на іерархическій и экономическій строй церкви, какія могъ раздѣлять и русскій сѣверъ, бойко торговавшій съ сѣверной Германіей, куда укрылись отъ воздвигнутаго въ Англіи гоненія единомысленники Виклифа, и, по мнѣнію нѣкоторыхъ, давшіе богословскую санкцію мѣстному религіозному движенію противъ папства и вообще церкви. Виклифъ признавалъ, что епископаты введенъ не апостолами (какая пріятная вѣсть для Пскова!), но тщеславіемъ Византійскихъ императоровъ, соединявшихъ подъ своимъ скипетромъ и западную Римскую половину имперіи. Виклифъ требовалъ отъ духовенства Евангельской нищеты, а потому настаивалъ на секуляризаціи церковныхъ имуществъ,—какъ это мнѣніе должно было нравиться русскимъ сѣверянамъ, страдавшимъ отъ существовавшихъ поборовъ духовенства и жаднымъ взоромъ посматривавшимъ на обширныя церковныя земли! Виклифъ былъ противъ изыятія духовенства изъ обще-государственной юрис-

дикціи, то же имѣло мѣсто и на сѣверѣ въ силу мѣстныхъ условій жизни. Виклифъ какъ бы санкціонировалъ богословской аргументаціей то мнѣніе о таинствѣ покаянія, какое сложилось въ средѣ германскихъ флагеллантовъ и лоллардовъ: онъ различалъ 3 вида исповѣди: глухую, предъ священникомъ и всенародную,—вторую онъ прямо называлъ человѣческимъ изобрѣтеніемъ и открыто заявлялъ, что исповѣданіе грѣховъ предъ священникомъ отнюдь не *conditio sine qua* non для полученія разрѣшенія ихъ отъ Христа. Относительно глухой исповѣди, столь привившейся и у флагеллантовъ и у стригильниковъ, Виклифъ дѣлалъ выгодный для еретиковъ выводъ: „Кто немедленно раскается въ грѣхѣ своемъ, того Богъ тотъ—часъ проститъ, *безъ всякой исповѣди*“. Такъ и представители научнаго богословія запада, начавшіе съ университетскихъ кафедр бороться съ церковными обычаями, и малообразованныя толпы флагеллантовъ и лоллардовъ, напуганныя моромъ, обрушились на зараженное внутренними болѣзнями папство, такъ что надъ католическимъ западомъ разгоралась блѣдная заря реформациі. Эта умственная тревога католическаго запада могла передаться Пскову и Новгороду, такъ какъ и тамъ были свои старинные счеты съ іерархіей, а на Руси тоже своего рода смуты въ высшей церковной сферѣ, вслѣдствіе дробленію митрополіи между соперничавшими іерархами, ставившимися въ Византіи на мздѣ и обложенными особой данью, извѣстной у насъ подъ именемъ „Цареградскаго выхода“. Раскладка этого довольно крупнаго выхода митрополитами на архіереевъ, а послѣдними на ихъ ставленниковъ сдѣлала для всѣхъ очевидной симонію, воспрещенную канонами вселенской церкви. Но какъ на западѣ, такъ и на нашемъ сѣверѣ свою долю вліянія на религіозный протестъ, выразившійся въ его обостреніи, внесла моровая язва.

Нѣтъ сомнѣнія, что во время митрополита Фотія уже были въ Псковѣ сомнѣвающіеся въ загробномъ бытіи души и воскресеніи, такъ какъ Фотій уподоблялъ часть еретичествующихъ саддукеямъ: это превращеніе части Псковскихъ либераловъ въ матеріалистовъ можно объяснять вліяніемъ черной смерти. Въ первое время распространенія этой ужасной эпидеміи въ предѣлахъ

Искова и Новгорода лѣтописи отмѣчаютъ приливъ религіознаго чувства въ пораженномъ паникой населеніи русскаго сѣвера. Забота о преумноженіи маммоны, какой съ непохвальной ревностью предавались сѣверные торговые центры, смѣнилась горячимъ стремленіемъ къ примиренію съ Богомъ: отъ ганзейскихъ городовъ, соблазнявшихъ наживой, взоръ общества устремился къ горнему Іерусалиму и Божіимъ храмамъ. Всѣ готовились къ будущей жизни,—цѣна матеріальныхъ благъ пала въ виду грозно занесенной на каждого косы смерти. Запечатанные дома, гдѣ нѣсколько дней тому назадъ была живымъ ключемъ дѣятельность, ежедневное умноженіе могилъ вокругъ церквей, часто раздававшіяся на улицахъ и погостахъ погребальныя пѣснопѣнія,—все это угнетало предприимчивый духъ сѣверянъ и показывало имъ съ непрекаемой ясностью тщету для даннаго зловѣщаго времени достигнутыхъ ими успѣховъ въ земномъ благополучіи. Богачи сѣвера возненавидѣли маммону, охладѣли къ наживѣ: рыбныя ловли, земли, дома отписывались въ церкви и обители, возникали дотолѣ рѣдкія на черствомъ эгоистичномъ сѣверѣ богоугодныя учрежденія, обыкновенно ютившіяся у церковной ограды: презираемый дѣловитымъ сѣверяниномъ слѣпецъ, какъ свидѣлствуетъ лѣтопись, нашелъ призрѣніе, какъ вождь своихъ покровителей въ царствіе Божіе, „даромъ что на ходу о стѣну ушибается или въ яму падаетъ“. Сѣверъ какъ бы уподобился Евангельскому купцу, готовому отдать все достояніе для пріобрѣтенія драгоцѣнной жемчужины—царствія небеснаго. Особенно характерной для установленія факта необычайной религіозной ревности всѣхъ классовъ сѣвернаго общества въ это тяжелое время является постройка церквей—обыденнокъ, т. е. однодневной постройки, каковы по лѣтописи церковки Анастасіи въ Новгородѣ и Аванасія въ Торжкѣ. Но если одни, жертвуя свое имущество на нужды церкви и призрѣваемыхъ ею убогихъ, порывали иногда вполне связи съ міромъ, облакаясь въ иноческую одежду, то другіе наоборотъ пользовались общимъ замѣшательствомъ для обогащенія, ловили рыбу въ мутной водѣ тогдашней общественной жизни; возможность легкой наживы во время паники вполне понятна: въ нѣкоторыхъ зачумленныхъ домахъ оставалось

все имущество вымершихъ владѣльцевъ безъ охраны; достаточно было войти въ домъ и притвориться умирающимъ отъ господствовавшей эпидеміи, чтобы всѣ обитатели разбѣжались, покидая на произволъ притворщика свое достояніе. Легкая нажива обычно влечетъ за собой разгулъ—безнравственныя оргіи, образъ которыхъ при эпидеміяхъ изображенъ Ѳукидидомъ въ историческомъ описаніи постигшей Аттику заразы *λοιμός* при Пелопонесской войнѣ, или Бокаціо въ Декамеронѣ, гдѣ молодежь при морѣ съ ненасытимостью набрасывается на чувственные наслажденія, насмѣхаясь надъ колокольнымъ трезвономъ, поднимаемымъ горожанами при вступленіи крестнаго хода изъ деревень для совершенія общаго молебствія; но наибольшей художественностью отличается описаніе подобныхъ пиршествъ, граничащихъ съ дикой вакханаліей, въ драмѣ Вильсона: „the city of the plague“. Чувственность заявляетъ свои права у такихъ участниковъ оргій все сильнѣе, она ихъ всецѣло привлекаетъ къ землѣ, а между тѣмъ смерть все коситъ да коситъ жертвы, какъ неутомимый жнецъ на человѣческой нивѣ. У сластолюбца возникаетъ борьба привязанности къ чувственнымъ удовольствіямъ съ настоятельной необходимостью молиться и думать о загробной жизни: у однихъ нравственная коллизія разрѣшается въ аскетизмъ,—принятіе ангельскаго образа, у другихъ—въ грубый эпикуреизмъ. На существованіе людей этихъ двухъ категорій въ сѣверныхъ зачумленныхъ городахъ есть указанія въ посланіяхъ Фотія: съ одной стороны въ нихъ идетъ рѣчь о „мнозѣхъ, иже въ подобіи великаго ангельскаго одѣянія къ Богу отхождаша“, съ другой—о подражающихъ „онимъ проклятымъ садукѣмъ, еже яко и воскресенію не надѣюще быти мняху“. Поведеніе первыхъ вызывало ожесточенную критику послѣдними самаго института монашества: мнишество называли послѣдованіемъ бѣсовскому ученію „лжесловесникъ, возбраняющихъ женитися“ и увѣряли, что духъ, являвшійся Пахомію и давшій ему схимническую одежду, былъ некто иной, какъ сатана. Въ посланіи Фотія отъ 1427 года есть указаніе, впрочемъ допускающее разное толкованіе, что нѣкоторые стригольники молились, взирая на небо, но не вѣровали Св. Писанію. Нѣкоторые историки думаютъ, что замѣча-

ніе митрополита вызвано склонностью Псковскихъ еретиковъ къ деизму, отрицанію откровенія и ограниченію религіознаго вѣдѣнія только признаніемъ бытія трансцендентнаго Бога, не имѣющаго иной связи съ міромъ, кромѣ творческаго акта. Но, отрицая промышленіе Божіе о мірѣ, деисты очевидно не имѣли повода молиться: все въ мірѣ физическомъ какъ и нравственномъ представлялось этимъ лжеучителямъ скованнымъ желѣзной цѣпью необходимыхъ законовъ, установленныхъ Творцомъ въ созданной Имъ вселенной; правдоподобіе, въ указаніи Фотія на признаніе еретиками бытія небеснаго Отца при отверженіи съ ихъ стороны писанія, видѣтъ не деистическое міропониманіе сектантовъ, но просто уклоненіе ихъ, при стремленіи къ духовному поклоненію Богу отъ церкви, о Богоучрежденности которой есть ясныя свидѣтельства въ Писаніи. Теперь обратимся къ разбору нѣкоторыхъ мѣстъ пастырскихъ посланій, касающихся воззрѣній еретиковъ на причащеніе и поминаеніе усопшихъ.

Въ связи съ недовольствомъ современной іерархіей стояло у всѣхъ стригольниковъ, какъ крайнихъ, такъ и умѣренныхъ, уклоненіе отъ таинствъ и церковныхъ молитвенныхъ собраній. У насъ нѣтъ прямыхъ указаній на то, что Псковскіе еретики признавали евхаристическую жертву ненужной, пытались замѣнить ее проповѣдью о нравственности, какъ думаютъ тѣ историки, которые основываются въ данномъ случаѣ на слѣдующихъ обличеніяхъ еретиковъ: „Стригольници, противники Христу, повелѣваютъ яко отъ древа животнаго отъ причащенія удалитися. Тати убиваютъ человѣка орудіемъ, а еретики разумною смертію, отлучая отъ животворящихъ Христовыхъ таинъ“. Но эти и подобныя обличенія пастырскихъ посланій находятъ иное ближайшее разъясненіе какъ въ фактахъ, такъ и въ общихъ соображеніяхъ. Стригольникъ Захаръ, на допросѣ, учиненномъ Геннадіемъ, по поводу его уклоненія отъ причащенія, совсѣмъ не отвергаетъ причащенія, какъ таинства, но заявляетъ, что не у кого причащаться, такъ какъ всѣ поны поставлены на мздѣ; подобное же заявленіе влагаютъ въ уста стригольниковъ и посланіе, приписываемое Антонію: „недостойни суть презвитери на мздѣ поставляеми, недостойно есть

отъ нихъ причащаются“ и т. д. Представимъ себѣ такой идеальный случай: духовенство вымираетъ въ одинъ день на всей землѣ,—что оставалось бы дѣлать при этомъ мірянамъ, далекимъ отъ принципиальнаго отверженія таинствъ? Они, по необходимости, не пріобщались бы, а нѣчто подобное такому исчезновенію духовенства имѣлось въ мысляхъ русскихъ сѣверянъ, отвергавшихъ современную іерархію. Итакъ стригольники заподозривали не богоучрежденность и спасительность причащенія, какъ таинства, но призвали, что, будучи совершаемо недостойными по ихъ мнѣнію служителями церкви, оно теряетъ всякое значеніе, такъ что уже становится безразличнымъ приступать или не приступать къ нему, даже болѣе того, приступающій къ причащенію отъ руки іерея, покупателя благодатныхъ даровъ, уподобляющагося Симону волхву, дѣлается какъ бы соучастникомъ совершаемой имъ профанаціи таинства. Конечно, съ практической стороны получался тотъ же результатъ, какой имѣлъ бы мѣсто при принципиальномъ отверженіи іерархіи и таинствъ—поэтому посланія имѣли основаніе говорить, что Карпъ прельщаетъ хуже змія, соблазнившаго челоуѣка въ его райскомъ состояніи, ибо то паденіе отъ искушенія повлекло за собой лишь временную смерть, а прелесть еретическая влечетъ души къ гибели, къ вѣчной смерти въ адскихъ безднахъ, такъ какъ Спаситель сказалъ: „Аще кто не снѣстъ плоти Моея и не пьетъ крови Моея не имать свѣта и живота. Ядый Мя, той имать животъ въ послѣдній день“. Въ посланіяхъ есть попытка убѣдить стригольниковъ, что святость таинствъ и Божественной службы ни мало не оскверняется отъ недостойнства жизни совершающихъ ихъ священнослужителей: и недостойный іерей является, когда литургисуетъ, какъ бы Христомъ въ Сіонской горницѣ, вечерявшимъ съ учениками и совершившимъ первую новозавѣтную пасху; нужно помнить еретикамъ слова Христа о тѣхъ, кому Онъ ввѣрилъ руководство церковью: Слушай васъ, Мене слушаетъ и отменяя васъ, Мене отменяется.

Подобно отверженію спасительности таинствъ при современномъ состояніи іерархіи, еретики отрицали и необходимость молитвъ за усопшихъ въ храмахъ и ихъ поминовенія трапе-

зой. Для подобной оппозиціи давнишнему обычаю церковнаго общества первоначально былъ у еретиковъ поводъ не въ какихъ-либо матеріалистическихъ тенденціяхъ, каковыя, какъ мы уже видѣли, явились въ послѣдствіи у немногихъ либераловъ вѣчевыхъ общинъ, но въ той же симоніи. Священникъ, заплачивъ мзду епископу при своемъ поставленіи, раскладывавъ понесенную имъ трату на прихожанъ при всѣхъ требоисправленіяхъ, таксирова свое участіе въ событіяхъ ихъ жизни: похоронахъ, бракахъ и т. д. Отвергая священниковъ, поставленныхъ на мздѣ, какъ совершителей таинствъ, стригольники не признавали ихъ и полномочными молитвенными ходатаями за умершихъ членовъ паствы предъ Богомъ. Что касается до неодобренія поминовенной тризны, то здѣсь дѣло опять въ присутствіи на ней поповъ, которыхъ стригольники считали еретиками. Вообще относительно церковной практики сѣвера по поминовенію нужно замѣтить, что въ ней было много погрѣшностей, даже явныхъ несообразностей: такъ служились сорокоусты по живымъ, что видно изъ вопрошеній Кирика къ Нифонту, гдѣ владыка даетъ разрѣшеніе совершать подобное поминовеніе, ограничиваясь совѣтомъ живому покойнику болѣе не грѣшнить, ибо „мертвіи не согрѣшаютъ“. Суевѣры служили по нѣскольку сорокоустовъ или одновременно въ разныхъ церквяхъ или одинъ за другимъ въ одной церкви; иногда даже соединялось то и другое, какъ видно изъ легенды объ основаніи Щилова монастыря: сынъ одного ростовщика служилъ по совѣту Новгородскаго архіерея трижды по 40 сорокоустовъ, по отцѣ и по мѣрѣ ихъ совершенія тѣло мертвеца, поглощенное бездной, изъ нея поднималось и явилось наконецъ на поверхность сомкнувшейся пропасти, гдѣ и возникъ по инициативѣ владыки на средства сына прощенного грѣшника монастырь, получившій отъ имени ростовщика Щила названіе „Щилова“.

Иные ставятъ стригольническую ересь въ генетическую связь съ богомилствомъ, но указаніе признаковъ догматическихъ воззрѣній богомиловъ въ ученіи Псковскихъ еретиковъ въ общемъ слишкомъ натянута. Обычно историки не устанавливаютъ происхожденія ученія стригольниковъ изъ такового

богомиловъ на основаніи дѣйствительнаго сходства между ними, но только объясняютъ нѣкоторыя частныя указанія грамотъ Фотія изъ принциповъ богомилства, произвольно сближая еретическія доктрины тѣхъ и другихъ. Предполагая переносъ Македонскаго и Болгарскаго богомилства на русскій сѣверъ, изслѣдователи встрѣчаютъ крупныя затрудненія при рѣшеніи вопроса, какимъ путемъ оно здѣсь появилось. Разсмотримъ въ главныхъ чертахъ тѣ пункты богомилской богословской системы, на которые указываютъ, какъ на совпадающіе съ ученіемъ стригольниковъ. Богомилы, подобно гностикамъ первыхъ вѣковъ христіанства, считали, что творцемъ міра былъ не высочайшій и всеблагій Богъ, познаніе о Которомъ сообщилъ человѣчеству воплотившійся Логосъ, но первородный братъ Логоса Сатанаилъ (здѣсь, конечно, уже не обще-гностическая тенденція демиурга, но чисто богомилская черта ученія). Тѣло человѣка, какъ и весь матеріальный міръ, создано Сатанаиломъ, но его попытка оживить его разумной душой была неудачна: при образованіи тѣла человѣка изъ смѣси глины съ водой чрезъ часть ступни глинянаго манекена влага просочилась въ землю и здѣсь растеклась, придавъ смоченной землѣ видъ извивающейся змѣйки; при опытахъ Сатанаила одушевить тѣло сформированнаго человѣка дыханіе, влагаемое въ него, уходило чрезъ ступню въ землю и только оживило земляную змѣйку, — тѣло же человѣка оставалось мертвой глыбой. Въ отчаяніи отъ неудачи, Сатанаилъ сталъ просить Отца дать его созданію жизнь, и сжалившійся надъ сыномъ Отецъ послалъ изъ плиromы искру жизни въ глиняное тѣло будущаго разумнаго существа. Таково происхожденіе человѣка по воззрѣнію богомиловъ. Намѣкъ но то, что стригольники также признавали соучастіе двухъ началъ: добра и зла въ твореніи человѣка, видятъ въ ихъ обращеніи при молитвѣ взоромъ къ небу (отъ земли къ воздуху зряще) и наименованіе ими Бога своимъ присутствующимъ на небесахъ Отцомъ (како убо могутъ Бога Отца себѣ нарицати), о чемъ свидѣлствуютъ грамоты Фотія. Эта аргументація не можетъ быть признана достаточно состоятельной, ибо при включеніи такихъ молитвенныхъ дѣйствій какъ возведеніе очей горѣ или



наименованія Бога Отцомъ въ число признаковъ богомилства, за еретиковъ нужно признать всѣхъ молящихся съ чувствомъ молитвой Господней, ибо и здѣсь Богъ именуется Отцомъ, таинственно присутствующимъ на небесахъ. Фотій, вѣроятно, хотѣлъ только показать еретикамъ, что нельзя спастись, презирая земную церковь и ея ученіе, какъ свидѣлствуетъ контекстъ: понеже бо самыхъ тѣхъ истинныхъ Евангельскихъ благовѣстей и преданій апостольскихъ и отеческихъ невѣрующе бѣху. Предлагаютъ еще доказательство дуализма возрѣній стригольниковъ на твореніе въ томъ, что они избѣгали общихъ молитвенныхъ собраній въ храмахъ, ибо, замѣчаютъ, они относились къ этимъ матеріальнымъ массамъ, какъ къ твореніямъ Сатанаила. Но это прямо противорѣчитъ возрѣнію богомиловъ: послѣдніе учили, что Христосъ хотѣлъ уничтожить господство падшихъ духовъ надъ міромъ, но Отецъ не разрѣшилъ Ему осуществить Своего намѣренія, желая сохранить ихъ власть до кончины міра; поэтому *благоразумно поклоняться* этимъ владѣющимъ надъ міромъ демонамъ, обитающимъ въ храмахъ православныхъ, ибо ихъ зловредное вліяніе не можетъ быть устранено ни Христомъ, ни Святимъ Духомъ. Богомилскій ересіархъ Василій на допросѣ показывалъ, что въ сектѣнтскомъ Евангеліи приписывалось Христу изреченіе: Чтите демоновъ, чтобы они вамъ не вредили. Творя свои молитвы Богу подъ открытымъ небомъ, еретики не имѣли повода уклоняться отъ церковныхъ службъ могущественнымъ, непреодолимымъ для самого Христа демонамъ. Правда, въ послѣдствіи отпрыски богомилства, развившіеся въ южной Франціи (въ Тулузѣ), отрицали храмы, но еретики основывались не на какомъ-либо дуализмѣ метафизическихъ возрѣній, но на практикѣ апостольскаго времени, когда совершали молитвы въ простыхъ домахъ, только въ болѣе чистыхъ и убранныхъ горницахъ. Южно-галльскіе богомилы протестовали и противъ самаго названія храмовъ—ecclesiae, такъ какъ церковь—община людей, а не глыба камней. Изъ обрисованныхъ ранѣе отношеній стригольниковъ къ іерархіи мѣстной церкви съ необходимостью вытекаетъ ихъ удаленіе отъ общественнаго Богослуженія, совершаемаго ненавистными для нихъ священ-

никами, и нѣтъ надобности изобрѣтать какую-то метафизическую подкладку у столь естественнаго слѣдствія основныхъ воззрѣній стригольниковъ. Богомилы не чуждались церковной службы помимо своихъ догматическихъ воззрѣній и по практическимъ побужденіямъ. Чтобы избѣжать преслѣдованія, они притворно приступали къ причащенію, хотя потомъ безчестили и попирали ногами полученное тѣло Христово въ скрытыхъ мѣстахъ своихъ домовъ. Конечно, можно допустить на основаніи показанія грамоты Фотія 1424 года о совершаемыхъ нѣкоторыми стригольниками приносахъ въ церковь, что нѣчто подобное богомилскому укрывательству имѣло мѣсто и на русскомъ сѣверѣ, но правдоподобнѣе то объясненіе этого факта, какое уже приводилось при разсмотрѣніи внутренняго распаденія сѣверо-русскаго сектантства 14 вѣка. Во всякомъ случаѣ о массовомъ укрывательствѣ еретичествующихъ лицъ, обычно практиковавшемся въ богомилствѣ, ничего не знаютъ Псковская и Новгородская лѣтописи. Характерно, что пастырскія посланія, расточая обличенія на заблужденія еретиковъ, умалчиваютъ объ ихъ стремленіи къ укрывательству, возведенному въ богомилствѣ въ принципъ, для оправданія котораго была переименована рѣчь Христа къ народу объ отношеніи послѣдняго къ фарисеямъ: все, что они вамъ повелѣваютъ, дѣлайте притворно, но по ихъ дѣламъ не поступайте искренно,—такъ изъ самаго Евангелія извлекалась фальшивая санкція лицемѣрію. Наконецъ иные историки считаютъ, что упоминаемый въ посланіи, приписываемомъ Антонію, обычай еретиковъ каяться, припадая къ землѣ, также свидѣтельствуетъ о связи стригольнической ереси съ богомилствомъ. Но вообще извѣстно, что богомилы признавали лишь одно покаяніе при принятіи въ ихъ секту до совершенія духовнаго крещенія (τελείωσις) надъ прозелитомъ. По крайней мѣрѣ при распространеніи богомилскихъ заблужденій на западѣ, какъ видно изъ собранныхъ западными историками фактическихъ данныхъ и подлинныхъ записей показаній еретиковъ, богомилы „отвергали возможность получить отпущеніе грѣховъ“. Исповѣданіе грѣховъ (professio reccatorum) могло быть только при принятіи въ религіозную общину, а съ этого времени принятый неофитъ долженъ былъ оста-

ваться *хадарос*, нравственно чистой личностью. Если же сектантъ вновь падалъ нравственно, то это считалось доказательствомъ, что посвященіе его не состоялось, и грѣшникъ подвергался отлученію. Иные находятъ страннымъ, что припаденіе къ землѣ выражало глухую исповѣдь или лишенный смысла пересказъ грѣховъ землѣ, о которой справедливо замѣчалъ авторъ посланія, приписываемаго Антонію, что она—тварь бездушная, не разрѣшаетъ грѣховъ, исповѣданія котоурыхъ не слышитъ; поэтому высказываютъ предположеніе, что паденіе ницъ было заключительнымъ дѣйствіемъ практиковавшейся еретиками открытой исповѣди, подмѣченнымъ наблюдавшими за ними издалека лицами и дошедшимъ такимъ образомъ до свѣдѣнія писавшаго обличенія. Но если и допустить, что стригольники практиковали публичную исповѣдь предъ собратьями по вѣрѣ, завершавшуюся преклоненіемъ къ землѣ, то уже это припаденіе къ землѣ достаточно говоритъ противъ дуализма ихъ метафизическихъ воззрѣній: къ творенію ли злаго Сатанаила припадать въ торжественную минуту примиренія съ небеснымъ Отцомъ? А такъ какъ, не насилуя показаній источниковъ, мы должны признать, что Псковскіе еретики или безъ словъ однимъ своимъ положеніемъ или, что менѣе вѣроятно, словесно каялись землѣ, то признаніе ими всего матеріальнаго за созданіе Сатанаила совсѣмъ опровергается. Итакъ отрывочныя данныя стригольнической догматики, какія извлекаются изъ документальныхъ памятниковъ для изученія ереси, мало говорятъ объ ея происхожденіи отъ богомилства, а заносъ такового прямо на сѣверъ воплиъ загадоченъ. Мы уже знаемъ, что природа сѣвера не давала простора мечтаніямъ, а вся догматика богомиловъ, расплѣтшая на лонѣ природы юга,—рядъ мечтательныхъ космогоническихъ картинъ, много говорящихъ пылкому воображенію южанина, но мало соответствующихъ практическому настроенію сѣверянъ. Сѣверъ скорѣй удовлетворится финскимъ преданіемъ о птицѣ-мышь, творившей міръ, чѣмъ величавой концепціей богомилскаго ученія объ истеченіи искры жизни изъ плерымы въ матерію, созданную Сатанайломъ. Правда, у иныхъ историковъ приводится повидимому неопро-

вержимое свидѣтельство о проникновеніи на нашъ сѣверъ богомилства, впрочемъ уже относящееся къ 15 вѣку:—это обращеніе Новгородскаго архіерея Геннадія въ монастырь съ просьбой разыскать ему посланіе Фотія, патріарха Цареградскаго, къ Болгарскому князю Борису и обличеніе нѣкоего Козьмы противъ богомиловъ, т. е. памятники полемики Византійской церкви съ южно-славянскими и Македонскими сектантами. Однако ничто не препятствуетъ понимать обращеніе Геннадія къ литературно-полемическимъ опытамъ Византіи въ томъ смыслѣ, что онъ желалъ ознакомиться съ приѣмами литературной борьбы на христіанскомъ востокѣ съ ересями и перенести ихъ въ сѣверно-русскую обличительную проповѣдь; даже не признавая ни малѣйшаго сходства между сѣверно-русскимъ сектантствомъ и богомилствомъ, Новгородскій владыка, заставшій при своемъ прибытіи въ епархію все населеніе въ крайнемъ религіозномъ броженіи, могъ искать методологическихъ указаній въ вышеупомянутыхъ памятникахъ. Правда, „Просвѣтитель“ Іосифа Волоколамскаго, перечисляя сѣверно-русскія ереси, указываетъ и мессаліанскую, и маркіонитскую и саддукейскую и инныя забредшія на Русь ереси, но скорѣе здѣсь рядъ поспѣшныхъ сближеній начитавшагося церковной исторіи Волоколамскаго игумена, чѣмъ установленіе современникомъ факта проникновенія на Русь восточныхъ ересей, къ этому времени утратившихъ жизненность и на родинѣ. Квѣтизмъ мессаліанъ и отвлеченное запутанное ученіе дуалистовъ маркіонитовъ едва ли могли встрѣтить сочувствіе въ сѣверно-русскихъ городахъ, столь стремившихся къ непрерывной дѣятельности и отличавшихся неумѣреннымъ практицизмомъ. Если новгородцы и заинтересовались одно время астрологіей, звѣздохетствомъ литовскаго выходца Схаріи, то лишь по практическимъ побужденіямъ, чтобы узнавать счастливые и несчастные дни и будущую судьбу человѣка съ такою же легкостью, какъ земледѣлецъ можетъ по барометру узнать за нѣсколько времени перемену погоды, а мореплаватель бурю и штиль.

Какой слѣдъ оставило по себѣ стригольничество въ русской церковной жизни? Несомнѣнно, что дѣятельность со-

бора 1503 года обусловлена была въ значительной мѣрѣ протестомъ стригольниковъ противъ симоніи и безнравственности клира. Соборъ, на которомъ присутствовали Іосифъ Санинъ, Нилъ Сорскій, Паисій Троицкій, Геннадій Новгородскій и другіе іерархи, постановилъ: духовное лицо за симонію извергается изъ сана. Были приняты и мѣры противъ зазорнаго поведенія духовенства, разумѣемъ, воспрещеніе литургисать вдовымъ священникамъ и діаконамъ. Если послѣднее распоряженіе собора вызвало горячую оппозицію низшаго духовенства, выразителемъ которой выступилъ священникъ Григорій Скрыпица, то все-таки, будучи по существу жестокимъ мѣропріятіемъ, оно соотвѣтствовало потребностямъ времени, когда еретики укоряли духовенство и въ поведеніи нѣкоторыхъ недостойныхъ его членовъ видѣли для себя оправданіе въ самочинномъ отпаденіи отъ церкви.

*Е. Воронцовъ.*

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 20.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.  
1900.

Пісней вообреу.

*Върою разумъваемъ.*

Евр. XI

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Салинскъ.*

---

## РЕЛИГИЯ, ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

---

(Продолженіе \*).

6. Религіозное *ученіе* естественно требует дѣятельнаго участія человѣческаго *разума* для его усвоенія; *нравственная дѣятельность* обусловливается *волею* человѣка; но не можетъ быть безучастнымъ въ области религіозной жизни и *сердце* человѣка, какъ способность чувствованій; безъ него и рѣшенія воли не могутъ быть осуществляемы въ дѣйствительности. Поэтому однимъ изъ существенныхъ признаковъ религіи или ея моментовъ должно быть признано извѣстное настроеніе души человѣка, обыкновенно называемое *религіознымъ чувствованіемъ* или *благодетіемъ* (εὐσεβεία). Религіозныя чувствованія суть явленія особенныя и самостоятельныя среди другихъ явленій душевной жизни человѣка; и по своему предмету, и по своему характеру, и даже по своему составу онѣ совершенно отличны отъ чувствованій—интеллектуальныхъ, моральныхъ и эстетическихъ. Предметъ интеллектуальныхъ чувствованій—познаніе истины; предметъ чувствованій моральныхъ—совершеніе добра; предметъ чувствованій эстетическихъ—наслажденіе прекраснымъ, предметомъ чувствованій религіозныхъ является само всесовершеннѣйшее Существо—Богъ. По своему составу религіозное чувствованіе, какъ мы имѣли уже случай упомянуть выше, весьма сложно и состоитъ изъ множества простыхъ или элементарныхъ чувствъ,—какъ, напр., чувства нашей безусловной зависимости отъ Бога, какъ своего всемогущаго Творца и Промыслителя, чувства любви и благодарно-

---

\* ) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 19.



сти къ Богу, какъ своему Творцу и Спасителю, чувства страха и боязни предъ Нимъ, какъ своимъ праведнымъ и нелицепріятнымъ Судією, чувства удивленія предъ Его всемогуществомъ, премудростію, благодію, святостію и другими совершенствами, чувства преклоненія предъ Его величіемъ, а съ другой стороны въ составъ истинно-религіознаго чувствованія непременно входитъ и чувство смиренія, кротости, вслѣдствіе сознанія собственнаго безсилія, ничтожества и нравственной безпомощности.

Что чувствованія имѣютъ весьма важное значеніе въ области религіозной жизни человѣка, въ этомъ никто никогда не сомнѣвался; что онѣ составляютъ одинъ изъ самыхъ существенныхъ признаковъ или моментовъ дѣйствительной религіи, этого также никто никогда не отрицалъ. Человѣка безъ религіознаго настроенія и религіозныхъ чувствованій нельзя, конечно, называть человѣкомъ религіознымъ. Тѣмъ не менѣ здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что многими западно-европейскими мыслителями слишкомъ преувеличивается значеніе религіознаго чувствованія. Такъ *Шлейермахеръ*, какъ извѣстно, въ религіозномъ чувствованіи (чувствѣ зависимости отъ безконечнаго) полагалъ даже самую сущность религіи. *Ульрихи* также признаетъ за религіознымъ чувствованіемъ коренное, первенствующее значеніе въ сравненіи съ религіознымъ познаніемъ. Во второмъ томѣ своего сочиненія „*Leib und Seele*“ онъ утверждаетъ, что бытіе Божіе непосредственно возвѣщается намъ только въ религіозномъ чувствѣ. Прежде всякаго, даже самаго несовершеннаго познанія Бога, говоритъ онъ, должно существовать, какъ его предтеча, опредѣленное чувство, извѣстная аффекція души, посредствомъ которой ей возвѣщаетъ себя бытіе Божіе подобно тому, какъ въ чувственномъ ощущеніи возвѣщается бытіе внѣшнихъ предметовъ. Въ самомъ дѣлѣ (спрашиваетъ Ульрихи) какъ могла бы душа только при посредствѣ одного мышленія найти Бога, если-бы она не знала Его напередъ непосредственно чрезъ чувство? Творческая и промыслительная сила Божія постоянно отражается въ мірѣ, а слѣдовательно, и въ человѣческомъ чувствѣ и при томъ—опредѣленнымъ образомъ, а какъ она существуетъ для чувства, такъ она и чувствуется.

Такимъ образомъ самочувствіе души рождаетъ и чувствованіе какъ бытія, такъ и дѣйствія Божія или „богочувствіе“. Дѣло только въ томъ, настолько ли чиста наша душа съ своей стороны, чтобы воспринимать это откровеніе, которое во всякомъ случаѣ можетъ имѣть видъ лишь слабой и тихой аффекціи души. Чтобы понять, какимъ образомъ возможно такое отношеніе между Богомъ и душою человѣка, (говоритъ Ульрици), для этого достаточно вспомнить объ отношеніи между магнетизеромъ и магнетизируемымъ, или о чувствѣ симпатіи и антипатіи, которое мы часто испытываемъ при первомъ взглядѣ на незнакомаго намъ человѣка. Религіозное чувство такимъ образомъ это—то же, что поэты и философы называютъ чувствомъ безконечнаго,—то невыразимое чувство, которое охватываетъ насъ въ тихую ночь при взглядѣ на небо, усыпанное звѣздами...

Въ этомъ разсужденіи о религіозномъ чувствѣ Ульрици очевидно близко примыкаетъ къ ученію Якоби и раздѣляетъ всѣ его недостатки. Какъ и Якоби, онъ разумѣетъ подѣ чувствомъ не извѣстное настроеніе духа, производимое представленіемъ опредѣленнаго предмета, а лишь способность человѣка непосредственно воспринимать воздѣйствіе отвнѣ. Но при болѣе внимательномъ анализѣ того, что высказалъ Ульрици о религіозномъ чувствѣ, оказывается, что онъ не всегда остается вѣрнымъ и этой точкѣ зрѣнія, смѣшивая часто способность непосредственнаго чувствованія съ самымъ чувствованіемъ и потому нерѣдко впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою. Такъ онъ увѣряетъ, что религіозное чувствованіе совершенно самостоятельно и первоначально, что оно появляется прежде всякаго, даже самаго несовершеннаго, религіознаго познанія и предшествуетъ ему. Для уясненія этого онъ указываетъ намъ на чувство симпатіи или антипатіи, которое мы испытываемъ при *первомъ взглядѣ* на незнакомаго человѣка, или на то невыразимое чувство, которое охватываетъ насъ въ тихую ночь *при взглядѣ на небо*, усыпанное звѣздами. Но вѣдь этотъ-то *первый взглядъ* на незнакомаго человѣка или на небо и есть наше „несовершенное“ познаніе предмета, вызывающее въ насъ извѣстное настроеніе или чувствованіе...

Какъ всё вообще чувствованія, развиваясь изъ неопредѣленныхъ, неясныхъ и безотчетныхъ влеченій, получаютъ свой опредѣленный характеръ и становятся извѣстными (интеллектуальными, моральными или эстетическими) чувствованіями только тогда, когда онѣ соединяются съ извѣстнымъ и опредѣленнымъ представленіемъ и имъ въ надлежащей степени освѣщаются; такъ и характеръ нашихъ религіозныхъ чувствованій находится въ тѣсной и даже генетической зависимости отъ нашихъ религіозныхъ представлений и нашего религіознаго познанія. Кто не имѣлъ бы никакого представленія о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку, тотъ не могъ бы имѣть и никакихъ религіозныхъ чувствованій. То же самое нужно сказать и о томъ, кто по тѣмъ или другимъ причинамъ, исказивъ свою духовную природу, утратилъ свою вѣру въ бытіе живаго и личнаго Бога. Вслѣдствіе этой же тѣсной зависимости религіозныхъ чувствованій отъ религіозныхъ представлений и религіознаго познанія и самый характеръ нашихъ религіозныхъ чувствованій всецѣло зависитъ отъ характера нашихъ религіозныхъ представлений и достоинства нашей вѣры въ Бога и Его откровеніе. Чѣмъ чище и яснѣе наши религіозныя представленія, тѣмъ благороднѣе и возвышеннѣе и наши религіозныя чувствованія.

Но значеніе религіозныхъ чувствованій для жизни человѣка состоитъ не въ нихъ самихъ. Развѣтіе только одного религіознаго чувства, достигаемое искусственно, при помощи однихъ внѣшнихъ средствъ, но безъ внутренней связи съ развѣтіемъ религіознаго познанія, какъ свидѣлствуетъ опытъ и исторія, порождаетъ одностороннія и даже прискорбныя явленія; оно ведетъ къ ложному сентиментализму, мистицизму, піетизму и оканчивается обыкновенно уродливымъ сектантствомъ. Значеніе религіозныхъ чувствованій состоитъ въ томъ, что онѣ образуютъ посредствующее звено или центральный пунктъ въ религіозной жизни человѣка, дѣлая возможнымъ переходъ отъ религіознаго познанія къ религіозной жизни, отъ вѣры въ Бога къ соотвѣтственной ей дѣятельности, отъ усвоенія Божественнаго откровенія къ благочестію. Благодаря религіознымъ чувствованіямъ человѣкъ становится религіоз-

нымъ не только въ самомъ себѣ, но и внѣ себя. Какъ недостаточно имѣть только познаніе добра для того, чтобы быть добродѣтельнымъ, а необходимо еще имѣть и соотвѣтствующее такому познанію душевное настроеніе, которое побудило бы нашу волю поступать согласно съ нашимъ познаніемъ; такъ и одного религіознаго познанія недостаточно для того, чтобы быть религіознымъ; для этого необходимо еще соотвѣтственное такому познанію настроеніе духа или чувствованіе, которое бы заставило насъ быть религіозными и внѣ насъ, ибо только „отъ избытка сердца уста говорятъ“. Такимъ образомъ религіозныя чувствованія, какъ внутреннее настроеніе нашего духа, имѣютъ значеніе посредствующаго пункта между духомъ и тѣломъ, нашимъ религіознымъ познаніемъ и нашею жизнію.

7. Послѣ сказаннаго ясно, почему однимъ изъ существенныхъ признаковъ или моментовъ всякой дѣйствительно существовавшей и существующей религіи является *культъ*, какъ внѣшнее выраженіе нашего внутреннего религіознаго настроенія или нашихъ религіозныхъ чувствованій. И исторія свидѣтельствуетъ, что никогда не было религіи, которая не имѣла бы своего культа, хотя бы то и въ самой несовершенной формѣ. Въ послѣднее время, впрочемъ, все чаще и чаще приходится встрѣчаться не только съ возраженіями противъ религіознаго культа, какъ внѣшняго или обрядоваго богопочитанія, но даже и съ рѣшительнымъ отрицаніемъ его, какъ низшей и грубой формы обнаруженія религіознаго чувства, не свойственной людямъ, достигшимъ высшаго духовнаго развитія. Такъ, значенія религіознаго культа въ христіанствѣ не признаютъ всѣ такъ называемые раціоналистическіе сектанты, ссылаясь на ложно понимаемые ими слова Спасителя о поклоненіи Богу духомъ и истиною; отрицаютъ его и многіе западно-европейскіе мыслители, приводя въ доказательство своего мнѣнія мнимо-научные доводы. Имъ по обычаю вторятъ и слѣпо идущіе за ними русскіе писатели лже-либеральнаго направленія. Изъ новѣйшихъ философскихъ мыслителей особенно энергично и рѣшительно возставалъ противъ религіознаго культа пессимистическій философъ *Гартманъ*, который

желалъ бы изгнать изъ христіанскаго общества не только всякую обрядность, какъ напр., колѣнопреклоненія, молитвы, пѣніе, но даже и проповѣдь, изображающую религіозныя истины въ личныхъ идеалахъ или подтверждающую ихъ историческими событіями и фактами. По мнѣнію Гартмана, для человѣка нуженъ не культъ, а реальное единеніе съ Богомъ, непосредственное знаніе его.

Такое рѣшительное отрицаніе религіознаго культа можетъ быть лишь слѣдствіемъ или атеистическаго настроенія или же совершеннаго непониманія смысла и значенія всего того, что входитъ въ понятіе религіознаго культа. Религіозный культъ, какъ одинъ изъ существенныхъ моментовъ религіи вообще, стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ послѣднею. Прежде всего не трудно доказать, что религіозный культъ, какъ внѣшнее обнаруженіе внутренняго религіознаго настроенія, есть явленіе психологически-необходимое. Человѣка нельзя мыслить иначе, какъ существомъ духовно-чувственнымъ, и вслѣдствіе той тѣсной связи, которая существуетъ между его душою и тѣломъ, вся его духовная жизнь такъ или иначе обнаруживается во внѣшнихъ проявленіяхъ. По внѣшнему виду мы всегда можемъ узнать, въ какомъ душевномъ настроеніи находится человѣкъ, — радуется ли онъ или скорбитъ, счастливъ ли онъ или испытываетъ тяжкое горе. „Благодушествуетъ ли кто, да поетъ!“ Но съ другой стороны, кто сознаетъ всю тяжесть содѣянныхъ имъ грѣховъ и искренно раскаивается въ нихъ, тотъ не въ силахъ удерживать въ себѣ слезы и вздохи! И чѣмъ интенсивнѣе наши чувствованія, тѣмъ сильнѣе они обнаруживаются во внѣшнихъ дѣйствіяхъ. Для самыхъ сильнѣйшихъ внутреннихъ ощущеній и аффектовъ человѣкъ, какъ извѣстно, даже не имѣетъ въ своемъ распоряженіи опредѣленныхъ словъ; а потому онъ по необходимости выражаетъ ихъ символически — жестами, слезами, вздохами, воплями, восклицаніями, поднятіемъ рукъ, складываніемъ ихъ, поверженіемъ себя на землю, поднятіемъ глазъ къ небу и т. п. Въ сильномъ гнѣвѣ или невыразимой радости онъ часто бываетъ не въ состояніи сказать слова; и объ его внутреннемъ состояніи мы можемъ судить лишь по его внѣшности. Этому-то общему психологи-

человѣческому закону, какъ закону *необходимому*, всецѣло подчинены и наши *религіозныя* чувствованія. Онѣ *по необходимости* обнаруживаются во внѣшнихъ дѣйствіяхъ или культѣ. А если этотъ законъ необходимъ и всеобщъ, то ясно, что и религіозный культъ есть *необходимый* или существенный моментъ въ религіозной жизни человѣка, на какой бы ступени своего умственного развитія послѣдній ни находился. Только характеръ внѣшняго богопочитанія у людей духовно-развитыхъ можетъ быть инымъ, чѣмъ у дикихъ и некультурныхъ народовъ. Въ своемъ разсужденіи „Христіане ли еще мы“? (въ сочиненіи „Der alte und neue Glaube“) *Штраусъ*, ссылаясь на упадокъ въ протестантствѣ религіозной обрядности и культа, отвѣтилъ отрицательно на поставленный имъ вопросъ. Многіе, и въ числѣ ихъ даже *Максъ Мюллеръ*, возражая *Штраусу*, указывали на то, что онъ смѣшиваетъ христіанскую религію съ хожденіемъ въ кирку, слушаніемъ мессы, колѣнопреклоненіемъ и т. п. Но въ этомъ случаѣ *Штраусъ*, несомнѣнно, былъ правъ; онъ понималъ, что религіозный культъ есть необходимый и существенный признакъ религіи, и гдѣ его нѣтъ, тамъ конечно, не можетъ быть рѣчи и о религіи вообще. Интересное явленіе представляютъ и многіе раціоналистическіе сектанты (напр., наши штундисты). Отрицая всякую обрядность, они первоначально уничтожили въ своихъ домахъ даже и иконы. Но немного времени прошло съ тѣхъ поръ, и на мѣстахъ, гдѣ прежде стояли иконы, въ домахъ штундистовъ появились доски въ вызлощенныхъ рамахъ, на которыхъ написаны изреченія св. писанія, т. е., снова явились иконы, написанныя только не лицами, а словами. Ясно, что эти сектанты оказались безсильными устоять противъ требованій неизмѣнныхъ и необходимыхъ психологическихъ законовъ.

Чувство зависимости отъ абсолютнаго и независимаго Существа, являясь элементарнымъ чувствомъ религіознаго настроенія, представляетъ въ то же самое время и одно изъ основаній религіознаго культа. Человѣкъ сознаетъ свою зависимость отъ Бога не только по своей душѣ, но и по тѣлу. Тѣло человѣческое не могло явиться само собою; оно создано Богомъ, а потому какъ по бытію, такъ и по состоянію своему,

оно зависить отъ Бога. Еще болѣе уяснило важность и значеніе тѣла человѣческаго божественное откровеніе въ христіанствѣ, возвѣстившее намъ, что тѣла наши суть храмъ Св. Духа (1 Кор. 3, 16) и этимъ указавшее, вполне согласно съ научными требованіями психологіи, то твердое основаніе, почему мы должны прославлять Бога не только въ душахъ, но и въ тѣлахъ нашихъ, которыя суть Божіи. Это прославленіе Бога въ тѣлахъ нашихъ должно выражаться какъ въ ихъ состояніи, такъ и въ ихъ дѣйствіяхъ. Если тѣла наши суть храмъ Св. Духа, то они должны соотвѣтствовать этому высокому назначенію самымъ состояніемъ своимъ—чистотой, цѣломудріемъ, воздержаніемъ, безстрастіемъ; здѣсь коренится естественное основаніе для ученія о постѣ и религіозныхъ упражненіяхъ тѣла. Съ другой стороны такъ какъ дѣйствія тѣла человѣческаго вызываются душою, то они естественно и выражаютъ состояніе послѣдней. Вотъ почему у всѣхъ народовъ многія явленія въ тѣлесной жизни человѣка, какъ, напр., поверженіе всего тѣла на землю, паденіе ницъ, поднятіе рукъ и глазъ къ небу, скрещиваніе рукъ на груди, преклоненіе колѣнъ на землю всегда были признаваемы характеристическими символами религіознаго культа, какъ вѣдшее выраженіе преклоненія духа человѣческаго предъ Духомъ Божіимъ.

Какъ по своей душѣ человѣкъ принадлежитъ къ міру духовному, такъ по своему тѣлу онъ есть первый членъ вѣшней природы, вѣшняго тѣлеснаго міра, вѣнецъ творенія. Нѣкоторые мыслители поэтому нерѣдко называли вѣшнюю природу только расширеннымъ тѣломъ человѣка. Вѣшній міръ есть твореніе Божіе, какъ и человѣкъ; вѣшній міръ не самобытенъ, и по своему бытію и по своему состоянію онъ зависить отъ своего единственнаго Виновника Бога. А если такъ, то и вѣшій міръ, какъ твореніе Божіе, долженъ служить къ прославленію своего Творца. И онъ прославляетъ Его прежде всего самымъ премудрымъ устройствомъ своимъ. Въ глазахъ вѣрующаго и благочестиваго всякое дыханіе, всякая жизнь, самое бытіе хвалитъ Господа. Его хвалитъ солнце, Его славить луна, Его трепещутъ звѣзды; море и все, что

находится въ немъ, горы и лѣса, дуга и поля, усѣянные многоразличными цвѣтами, животныя, какъ малыя, такъ и великія, всякая птичка Божія, небеса и вода, которая превышаетъ небеса, грозные раскаты грома; тихіе весенніе дожди, порывистыя бури, землетрясенія и вулканическія изверженія,—все повѣдаетъ благочестивому сердцу вѣрующаго славу Божию. Кромѣ того, внѣшная природа служитъ своему Творцу и тѣмъ, что выполняетъ свое назначеніе, давая возможность человѣку съ одной стороны поддерживать свое тѣлесное существованіе, а съ другой стороны—отъ разсмотрѣнія твореній приходитъ къ вѣрѣ въ бытіе своего Творца и Промыслителя, созерцать Его величіе, всемогущество, благодать и премудрость. Поэтому весьма естественно, что и въ религіозномъ культѣ, какъ внѣшнемъ выраженіи внутренняго религіознаго настроенія человѣка, внѣшная природа чрезъ свои произведенія получаетъ видное мѣсто. Изъ ея деревьевъ и камней устраиваются во славу Божию величественныя храмы, въ которыхъ совершается богослуженіе; изъ ея драгоценныхъ металловъ—золота и серебра—искусство создаетъ священные сосуды, необходимыя при богослуженіяхъ. Священническія и жреческія облаченія, христіанскія иконы и языческія кумиры устрояются изъ произведеній той же природы. Богу человѣкъ посвящаетъ первородныхъ животныхъ изъ своего стада, начатки плодовъ и овощей изъ своихъ полей, садовъ и огородовъ. Онъ воскуряетъ Ему благовонный еніамъ, возливаетъ елей, возжигаетъ восковыя свѣчи, совершаетъ жертвоприношенія въ различныхъ видахъ, отъ приношенія хлѣба и вина (какъ Мелхиседекъ) до закланія жертвенныхъ животныхъ; изъ благоговѣнія къ Богу онъ снимаетъ съ себя обувь на святомъ мѣстѣ, окропляетъ себя предъ молитвою освященною водою или же омываетъ все свое тѣло и т. д. Особенно важное значеніе получаютъ произведенія природы въ христіанскомъ религіозномъ культѣ вслѣдствіе того, что нѣкоторыя изъ нихъ (вода, мѣро, хлѣбъ, вино и елей) Самимъ Спасителемъ нашимъ избраны для опосредствованія даруемой людямъ спасительной силы Божіей или благодати въ семи христіанскихъ таинствахъ.

Существенно—важное символическое значеніе въ религіоз-



номъ культѣ за произведеніями внѣшней природы признають даже явные атеисты и безбожники, хотя они судятъ объ этомъ предметѣ, конечно, съ своей односторонней точки зрѣнія, а потому и заключительные выводы ихъ сужденій всегда оказываются ложными. Такъ Фейербахъ въ заключительной главѣ своего атеистическаго сочиненія „Сущность христіанства“, рассуждая о двухъ христіанскихъ таинствахъ, признаваемыхъ протестантствомъ,—крещеніи и причащеніи, говоритъ и о значеніи употребляемыхъ въ нихъ продуктовъ природы, хотя въ угоду своему школьно-философскому мировоззрѣнію онъ искажаетъ истинный смыслъ и значеніе этихъ продуктовъ въ религиозномъ культѣ. „Вода крещенія, говоритъ онъ, въ религіи представляется средствомъ сообщенія стихіей святости человѣку. Такимъ опредѣленіемъ она ставится *въ противорѣчіе съ разумомъ, съ истинною природою вещи*. Съ одной стороны въ объективномъ, простомъ, естественномъ свойствѣ воды есть что-то особенное, а съ другой—въ ней нѣтъ ничего, она—просто произвольное средство Божіей благодати и всемогущества. Отъ этихъ и другихъ невыносимыхъ противорѣчій (продолжаетъ Фейербахъ) мы освободимся и укажемъ истинное значеніе крещенію только тогда, когда станемъ смотрѣть на него какъ на *указаніе значенія самой воды*. Крещеніе представляетъ намъ чудесное, но вмѣстѣ естественное дѣйствіе воды на человѣка. Вода на самомъ дѣлѣ имѣетъ не только физическое, но и нравственное, интеллектуальное вліяніе на людей. Она очищаетъ насъ не только отъ нечистотъ тѣлесныхъ, но и прогоняетъ слѣпоту очей; послѣ умовенія человѣкъ видитъ свѣтъ, мыслить яснѣе, чувствуетъ себя свободнѣе; вода угашаетъ огонь похотей. Какъ много было святыхъ, приобъгавшихъ къ естественнымъ качествамъ воды за помощію для угашенія въ себѣ разжиганій дьявольскихъ! Въ чемъ отказывала имъ Божья благодать, то давала природа. Вода принадлежитъ не только діететикѣ, но и педагогикѣ. Очищеніе, омовеніе, есть первая, хотя и самая обыкновенная добродѣтель. Въ холодной водѣ угашаетъ жаръ чувственной похоти. Вода есть самое близкое и первое средство для примиренія съ природой! Водная баня подобна химическому процессу, въ которомъ разрѣшается наше я въ

объективную сущность природы. Вышедшій изъ воды человѣкъ бываетъ *новымъ, возрожденнымъ*... Вода есть самое простое средство, благодатное и лечебное отъ болѣзней душевныхъ и тѣлесныхъ. Но она дѣйствуетъ тогда только, когда пользуются ею часто и умѣренно. Крещеніе, какъ однажды употребленный актъ, или совершенно бесполезенъ и лишенъ значенія, или, если соединяютъ съ нимъ какія нибудь реалныя дѣйствія, есть суевѣрное установленіе. Разумное, заслуживающее уваженія установленіе напротивъ есть то, которое наглядно представляетъ предъ нами моральныя и физическія дѣйствія воды и природы вообще. Но таинство воды требуетъ еще нѣсколько словъ. Вода, какъ всеобщій элементъ жизни, напоминаетъ намъ о первоначальномъ нашемъ происхожденіи изъ природы,— происхожденіи общемъ у насъ съ растеніями и животными. Въ водѣ крещенія мы преклоняемся предъ могуществомъ чистой силы природы; вода есть матеріалъ, вещество естественнаго равновѣсія и свободы, зеркало золотого вѣка“.

Въ этомъ разсужденіи вѣрно только то, что культъ есть необходимый и существенный признакъ религіи, какъ бы кто ее ни понималъ и что въ принятіи въ религіозный культъ извѣстныхъ продуктовъ внѣшней природы имѣетъ свой глубокий смыслъ и значеніе. Вода очищаетъ тѣло отъ нечистоты и сообщаетъ ему свѣжесть и бодрость. Очень можетъ быть, что именно по этой причинѣ вода и принята въ религіозный культъ какъ *символъ* очищенія человѣка отъ *грѣховъ* и его нравственнаго возрожденія. Все же остальное, сказанное Фейербахомъ по этому предмету, есть ложь и тенденціозное искаженіе истины. Фейербахъ описываетъ предметъ не такимъ, каковъ онъ въ дѣйствительности, признаетъ за нимъ значеніе не то, какое приписываютъ ему сами *религіозные* люди, а то, какое подсказываетъ ему его общее школьно-философское міровоззрѣніе, то, какое ему нужно и желательно видѣть. Для достиженія этого онъ, по примѣру всѣхъ своихъ единомышленниковъ, враждебныхъ христіанству безбожниковъ, прибѣгаетъ къ помощи едва замѣтныхъ для читателя искаженій и перетолковываній. Для него было важно исказить такимъ образомъ самое основное положеніе, изъ котораго онъ выходитъ. И онъ

дѣлаетъ это. „Вода крещенія, говоритъ онъ *въ религіи представляется* средствомъ сообщенія *стихіей* святости человѣку. Такимъ опредѣленіемъ она ставится въ противорѣчіе съ разумомъ, съ истинною природою вещи“. Если бы какая либо религія дѣйствительно учила *такъ*, то Фейербахъ былъ бы правъ. Но ни одна религія не учитъ, что „вода есть средство сообщенія *стихіей* святости человѣку“, а тѣмъ болѣе не учитъ этому христіанство. Ни одна религія не учитъ и тому, чтобы *самой природою воды* была присуща сила освященія человѣка, а потому религія не ставится въ противорѣчіе ни съ разумомъ, ни съ истинною природою вещи. Что христіанству нельзя приписывать того, что въ этомъ случаѣ Фейербахъ приписываетъ религіи вообще,—объ этомъ, конечно, и говорить нѣтъ нужды. Но даже въ частыхъ и многочисленныхъ омовеніяхъ язычниковъ, буддистовъ, еврейскихъ фарисеевъ и магометанъ водѣ приписывается не существенное, а только *символическое* значеніе. Еще яснѣе говорится объ этомъ въ ветхозавѣтномъ божественномъ откровеніи. Вода здѣсь представляется средствомъ, чрезъ которое не *стихія*, а *самъ Богъ* черезъ стихію очищаетъ человѣка отъ грѣховъ. Въ своемъ покаянномъ псалмѣ согрѣшившій Давидъ говоритъ Богу; „окропиши мя исопомъ, и очищуся; омыеши мя,—и паче снѣга убѣлюся“. Ясно, что здѣсь рѣчь идетъ не объ естественномъ омовеніи, а о благодатномъ очищеніи грѣшника отъ грѣховъ. Приступая къ молитвѣ и жертвоприношенію ветхозавѣтные евреи обыкновенно омывали или окропляли себя изъ „мѣднаго моря“, показывая этимъ *символически*, что бесѣдовать съ Богомъ, входить въ общеніе съ нимъ можетъ только человѣкъ, имѣющій чистую, незапятнанную грѣхами душу. Но Давидъ признавалъ свой грѣхъ чрезвычайно тяжелымъ; отъ этого грѣха его не могло очистить одно символическое дѣйствіе и потому онъ ищетъ дѣйствія Божественной благодати. Я буду очищенъ отъ грѣха только тогда, говоритъ онъ Господу, когда Ты окропишь меня. Ясно, что Давидъ признавалъ значеніе очистительной въ нравственномъ отношеніи силы *не за водою*, какъ стихіею, а *за благодатию Божіею*. Человѣкъ, сколько бы ни употреблялъ воды, не достигнетъ того, что всемогущество Бо-

жіе можетъ сдѣлать лишь чрезъ нѣсколько *капель* ея или *окропленіе*. Ясно, что не религія своимъ „опредѣленіемъ“ воды крещенія, а Фейербахъ своимъ разсужденіемъ объ этомъ религіозномъ символѣ „ставится въ противорѣчіе съ разумомъ, съ истинною *природою* вещи“.

Такимъ же характеромъ отличается и разсужденіе Фейербаха о хлѣбѣ и винѣ, какъ продуктахъ внѣшней природы, употребляемыхъ въ христіанскомъ таинствѣ причащенія. „Вино и хлѣбъ,—говоритъ онъ,—суть сверхъестественные продукты—сверхъестественные въ простомъ только и истинномъ, *не противорѣчащемъ природѣ и разуму* смыслѣ: если въ водѣ обожаемъ мы (?) чистую силу природы, то въ хлѣбѣ и винѣ—*сверхъ-естественную силу духа, сознаніе человека*. Но въ то же время мы торжествуемъ тутъ и истинное отношеніе духа къ природѣ: природа даетъ вещество, а духъ—форму. Праздникъ воды крещенія возбуждаетъ въ насъ благодарность къ природѣ, а праздникъ вина и хлѣба—благодарность къ человѣку. Вино и хлѣбъ принадлежать къ древнѣйшимъ изобрѣтеніямъ. Хлѣбъ и вино объектируютъ, наглядно представляютъ намъ ту истину, что человѣкъ есть богъ и спаситель человѣка. *Ѣда и питье* составляютъ мистерію евхаристіи,—Ѣда и питье и на самомъ дѣлѣ, сами по себѣ, суть *религіозный актъ*, по крайней мѣрѣ, должны быть имъ. Вспоминай же при каждомъ вкушеніи—о хлѣбѣ, спасающемъ тебя отъ муки голода, при каждомъ глоткѣ—о винѣ, веселящемъ твое сердце, и о *богѣ*—доставляющемъ тебѣ эти благодатные дары—*человѣкъ*.—Но, будучи благодарнымъ къ человѣку, не забывай благодарности и къ святой природѣ. Помни, что вино есть кровь, а медъ (?)—плоть растений, жертвующихъ собою благому твоего существованія. Помни, что растеніе наглядно представляетъ тебѣ сущность природы, съ полнотою любви отдающей себя въ твое наслажденіе! Не забывай же о благодарности, которою ты обязанъ *естественнымъ свойствамъ* воды и вина! Если ты хочешь смѣяться надо мною за то, что я питье и ѣду—простые, обыкновенные акты, множествомъ людей совершаемые безъ всякаго чувства и мысли, называю религіозными актами, то вспомни о томъ, что и причащеніе св. Таинъ для многихъ дѣлается

безсмысленнымъ и бездушнымъ актомъ, потому что часто совершается оно,—и чтобъ уразумѣть религіозное значеніе вкушенія хлѣба и вина, поставь себя въ то положеніе, когда эти повидимому самые простые акты неестественно, насильно нарушаются и прерываются. Голодь и жажда разрушаютъ не только физическое, но духовное и нравственное благосостояніе человѣка, они лишаютъ его человѣчности, разсудка, сознанія. О еслибъ ты пережилъ когда—нибудь это несчастіе, то какъ бы сталъ благословлять и славословить естественное свойство хлѣба и вина!.. Да! Надо нарушиться обыкновенному, естественному ходу вещей, чтобъ понять, какъ важны обыденные предметы, какъ дорога жизнь и безъ всякихъ иллюзій, которыми окружаютъ ее! Да будутъ же святы въ очахъ нашихъ вино, хлѣбъ и вода. Аминь“.

Этимъ священнымъ словомъ Фейербахъ кощунственно заканчиваетъ не только свое разсужденіе о религіозномъ культѣ, но и самую свою безбожную книгу („Сущность христіанства“). Но въ устахъ Фейербаха оно не имѣетъ того значенія, которое ему принадлежитъ въ писаніяхъ провозвѣстниковъ божественнаго откровенія. У него оно не есть подтвержденіе истины, ибо все сказанное Фейербахомъ есть только пустой наборъ словъ и фразъ, сдѣланный въ духѣ атеистическаго міровоззрѣнія. Фейербахъ говоритъ объ *естественномъ* значеніи хлѣба и вина, а не о томъ, какое они дѣйствительно имѣютъ въ христіанской церкви и какое признаютъ за ними христіане. Кто понимаетъ въ духѣ Фейербаха значеніе хлѣба и вина, употребляемыхъ въ таинствѣ св. причащенія, тотъ, конечно, или не христіанинъ или пересталъ быть христіаниномъ. Выраженія Фейербаха: „въ хлѣбѣ и винѣ заключается *сверхъестественная* сила духа“, „хлѣбъ и вино—*религіозный* актъ“—суть пустыя и безсмысленныя фразы. Но для насъ и не важно самое разсужденіе Фейербаха о значеніи хлѣба и вина въ таинствѣ Евхаристіи. Для насъ важно было только отмѣтить, что даже по признанію такого атеиста, какъ Фейербахъ, самую религію называющаго мечтою и иллюзіею, религіозный культъ, какъ вышнее обнаруженіе внутренняго религіознаго настроенія, есть существенный и необходимый признакъ каждой дѣйстви-

тельной религіи, и—въ частности—что употребленіе продуктовъ внѣшней природы въ религіозномъ культѣ имѣетъ свой глубокій смыслъ и значеніе, хотя имъ самимъ и ложно истолкованные. Въ этомъ признаніи Фейербахъ, какъ и Штраусъ, былъ правъ. Ибо, и по свидѣтельству опыта, не только совершенное отрицаніе, но даже простое охлажденіе къ религіозному культу ясно свидѣлствуютъ объ упадкѣ и религіознаго настроенія въ человѣкѣ.

Наконецъ, въ религіозномъ культѣ имѣютъ важное значеніе законъ диффузіи и законъ взаимообщенія. Религія не есть только индивидуальная потребность каждаго отдѣльнаго человѣка. Духовная природа у всѣхъ людей по существу одинакова, почему религія и должна быть признаваема фактомъ универсальнымъ и всеобщимъ. Всѣ люди, какъ и каждый находящійся въ нормальномъ состояніи человѣкъ, признаютъ себя въ зависимости отъ Высочайшаго Существа и ставятъ себя въ извѣстное отношеніе къ Нему, питая къ Нему опредѣленные чувства. Народы, какъ и каждый отдѣльный человѣкъ, должны признавать Бога своимъ виновникомъ и цѣлію своихъ высшихъ стремленій. Уже древній, до-христіанскій философъ назвалъ человѣка общественнымъ животнымъ“;—и дѣйствительно внѣ общества человѣкъ не могъ бы ни существовать, ни духовно развиваться. Если же человѣкъ по самой природѣ своей, данной ему отъ Бога, предназначенъ къ жизни въ обществѣ и для общества, то ясно, что и само общество установлено Богомъ, а потому и оно, признавая Бога своимъ виновникомъ и послѣднею цѣлію, должно поставить себя въ извѣстныя отношенія къ Нему, выражаемыя такъ или иначе чрезъ внѣшнія посредства. Вотъ почему у всѣхъ народовъ, которыхъ только знаетъ исторія, мы встрѣчаемъ общественный религіозный культъ: общественныя капища, кумирни, храмы, жрецовъ, какъ общественныхъ выразителей религіозныхъ чувствованій, общественныя молитвы, жертвы и другія священнодѣйствія, составляющія общественное богослуженіе. Но общество не можетъ безразлично относиться къ религіозному культу не потому только, что онъ есть выраженіе внутренняго религіознаго настроенія общества, а и потому, что религіоз-

ный культъ имѣетъ нравственно воспитательное значеніе для отдѣльных членовъ общества. По закону диффузіи, только чрезъ внѣшнее посредство—слово, мелодію, образъ или символъ, человѣкъ можетъ вызывать въ другомъ лицѣ тѣ же самыя мысли и чувства, которыя въ данную минуту наполняютъ его душу. Прочитанное нами поэтическое произведеніе можетъ и у насъ возбудить мысли и чувства, воодушевлявшія самаго поэта. Выслушанная нами мелодія и въ нашей душѣ вызываетъ настроеніе, побудившее композитора къ ея написанію. То же самое нужно сказать и о религіозномъ культѣ, какъ внѣшнемъ выраженіи религіозныхъ вѣрованій и чувствъ. Чистый, возвышенный религіозный культъ возвышаетъ душу вѣрующаго и вызываетъ въ ней чистыя религіозныя чувствованія. Такъ какъ законъ диффузіи есть законъ всеобщій и необходимый, которому подчиняются всѣ вообще наши чувствованія, то и естественно, что чувствованія религіозныя, какъ наивысшія, объединяютъ въ религіозномъ культѣ всѣ роды искусства, какъ естественнаго средства для возбужденія и внѣшняго выраженія нашихъ чувствованій. Архитектура, скульптура, живопись, музыка и поэзія—всѣ эти искусства въ полной гармоніи служатъ наилучшему выраженію (объективированію) религіозныхъ вѣрованій, т. е., религіозному культу. Въ искусствѣ, по справедливому замѣчанію одного христіанскаго апологета, духовное и матеріальное проникаются взаимно въ стройной гармоніи: матеріальное прославляется чрезъ духовное, духовное представляется въ наглядной формѣ чрезъ матеріальное. Но какъ духъ и матерія своимъ виновникомъ и конечною цѣлію имѣютъ Бога, то Богу прежде всего должно быть посвящено и гармоническое соединеніе ихъ въ искусствѣ. Богъ, какъ всесовершеннѣйшее существо, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и олицетворенный идеалъ высшей красоты; а потому религіозное искусство есть не только первоначальное, но и коренное искусство, отъ котораго, какъ отъ первоначальнаго источника, получили начало и содѣйствіе своему развитію и всѣ вообще искусства. Но всякое искусство, а слѣдовательно и религіозное, творить и воспроизводитъ свои образы лишь изъ чувственныхъ элементовъ (дерева, камня, красокъ, звуковъ,

металловъ и т. п.), а потому и религіозный культъ, которому оно служить, естественно долженъ быть *оптимальнъ*. Итакъ, значеніе религіознаго культа состоитъ не въ томъ только, что онъ выразитъ внутреннее религіозное настроеніе человѣка, но и въ томъ, что онъ возбуждаетъ религіозныя чувствованія у тѣхъ, у которыхъ ихъ или совсѣмъ недостаетъ или у которыхъ онѣ не въ надлежащей степени развиваются, и такимъ образомъ прямо содѣйствуетъ той цѣли, къ которой ведетъ религія, т. е., къ воссоединенію человѣка съ Богомъ и достиженію имъ своего спасенія. Отсюда ясно, почему религіозный культъ, столь легкомысленно отрицаемый многими раціоналистическими мыслителями и сектантами, долженъ быть признанъ однимъ изъ существенныхъ и необходимыхъ признаковъ или моментовъ истинной религіи.

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Окончаніе будетъ).



## **Систематическое изложёніе педагогическихъ воззрѣній свв. отцовъ и учителей церкви.**

Изложивъ педагогическія воззрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви въ историко-хронологическомъ порядкѣ, съ цѣлю нагляднаго ознакомленія съ особенностями ихъ, сравнивъ ихъ далѣе съ древними языческими воззрѣніями на воспитаніе, для большаго уясненія преимущества первыхъ предъ послѣдними и установленія съ ними связи,—мы, наконецъ, въ этой части постараемся представить святоотеческія воззрѣнія въ общей системѣ и по возможности на основаніи этихъ воззрѣній <sup>1)</sup>, изобразить цѣльную картину воспитанія.

Въ виду того, что религіозно-нравственный принципъ является, по воззрѣніямъ свв. отцовъ и учителей церкви, основнымъ въ дѣлѣ христіанскаго воспитанія, мы расположимъ наше систематическое изложёніе ихъ воззрѣній въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) сначала изложимъ воззрѣнія ихъ на религіозно-нравственное воспитаніе, потомъ 2) на умственно-эстетическое и, наконецъ, 3) на физическое.

### **Глава первая.**

#### **Религіозно-нравственное воспитаніе.**

Религіозно-нравственное воспитаніе, по воззрѣніямъ свв. отцовъ, касается собственно всей духовной, внутренней жизни дѣтяти. Религіозно-нравственнымъ характеромъ должно быть проникнуто и умственное образованіе, и эстетическое; имъ также

<sup>1)</sup> См. ж. „В. и Р.“ н. г. №№ 1—2.

должны опредѣляться необходимостью и объемомъ физическаго воспитанія. Въ христіанствѣ имѣется въ виду, по воззрѣніямъ отцовъ, такимъ воспитаніемъ образовать именно человѣческую личность, по образцу ея идеала—Христа. „Сдѣлай его христіаниномъ“, т. е. истиннымъ, идеальнымъ человѣкомъ<sup>1)</sup>,—говоритъ св. Златоустъ всякому вообще отцу. Это выраженіе св. Златоуста было девизомъ всей святоотеческой педагогической системы.

Воззрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви на религіозно-нравственное воспитаніе дѣтей касаются слѣдующихъ частныхъ вопросовъ: необходимости такого воспитанія,—воспитателей, ихъ качествъ и обязанностей,—начала и продолжительности такого воспитанія,—метода его, воспитательныхъ мѣръ и средствъ (положительныхъ и отрицательныхъ) и ихъ характера.

Говоря о необходимости религіозно-нравственнаго воспитанія, св. Златоустъ указываетъ на то, что оно доставляетъ воспитываемому вѣчное спасеніе и приноситъ временныя, земныя выгоды, упорядочивая жизнь личную, семейную, общественную и государственную.

При воспитаніи дѣтей нужно ставить, по св. Златоусту, первою задачею внедреніе въ нихъ „благочестія, благоповеденія, а не остроумія,—нравственности, а не силы рѣчи: это (воспитаніе) доставляетъ царство (Божіе), это даруетъ и дѣйствительныя блага“<sup>2)</sup>, „потому что дѣти, хорошо настроенныя въ отношеніи къ Богу, будутъ честными и отличными и въ отношеніи къ настоящей жизни“<sup>3)</sup>. Такое воспитаніе доставитъ и семейное счастье родителямъ и пользу обществу и государству. „И не только отъ другихъ людей,—говоритъ св. Златоустъ,—такой (такъ воспитанный) сынъ будетъ пользоваться уваженіемъ, но и для тебя родителя—будетъ болѣе любезнымъ, представляя кромѣ природы, еще другое не меньшее побужденіе къ любви—добродѣтель; и не только болѣе любезнымъ, но и болѣе полезнымъ для тебя, угождая тебѣ, услуживая, поддерживая въ старости. Какъ неблагодарные въ отношеніи къ

<sup>1)</sup> Бесѣд. на посл. къ Ефес., бесѣд. 21, русс. пер. ч. I, стр. 347.

<sup>2)</sup> Ibid., стр. 348 и 351.

<sup>3)</sup> Бесѣды на разныя мѣста св. Пис., рус. пер. т. 3, стр. 154.

Богу презируютъ и родителей, такъ благоговѣйные предъ Создателемъ оказываютъ и родителямъ великое почтеніе“ <sup>1)</sup>. „Если бы отцы,—продолжаетъ св. Златоустъ,—тщательно воспитывали дѣтей своихъ, то не нужно было-бы ни законовъ, ни судилищъ, ни наказаній, ни мученій и публичныхъ убійствъ; *праведнику*, говоритъ апостолъ, *законъ не лежитъ*“ (1 Тим. 1, 9) <sup>2)</sup>. „Невозможно,—говоритъ онъ-же, по истинѣ невозможно, чтобы тотъ, кто съ самаго начала былъ воспитанъ съ великимъ тщаніемъ и окруженъ попеченіями, сдѣлался злымъ; ибо грѣхи не таковы по своей природѣ, чтобы они были сильнѣе такого попеченія“ <sup>3)</sup>.

Пренебрегая-же такимъ воспитаніемъ дѣтей, отцы, по св. Златоусту, губятъ ихъ души, лишая вѣчнаго спасенія, причиняютъ несчастіе себѣ и приносятъ вредъ обществу и государству. Когда „многіе изъ отцовъ,—говоритъ онъ,—дѣлаютъ все и принимаютъ всѣ мѣры, чтобы у сына былъ хорошій конь, великолѣпный домъ или дорогое помѣстье,—получилъ внѣшнее образованіе и поступилъ въ военную службу; а о томъ, чтобы у него была хорошая душа и благочестивое настроеніе, нисколько не заботятся, то это разстраиваетъ всю вселенную“ <sup>4)</sup>. Во 1-хъ, такое воспитаніе губитъ души дѣтей <sup>5)</sup>; во 2-хъ, причиняетъ несчастіе родителямъ, которые получаютъ отъ такихъ дѣтей, помимо непослушанія, разныя оскорбленія <sup>6)</sup>,—принимаютъ отъ нихъ позоръ и стыдъ, когда ихъ судятъ и наказываютъ публично за разныя преступленія <sup>7)</sup>; такія дѣти приносятъ нестроеніе и смуту въ домъ, расточая имущество и пренебрегая семейными узами <sup>8)</sup>. Въ 3-хъ, такія дѣти—причина государственныхъ и общественныхъ бѣдствій. „Не изъ за тѣхъ-ли (изъ-за невоспитанныхъ въ благочестіи) возмущенія и войны, и брани, и разрушеніе городовъ, и плѣнъ, и раб-

<sup>1)</sup> Ibid., т. 3, стр. 154.

<sup>2)</sup> Ibid., стр., 158.

<sup>3)</sup> Бесѣды на посл. къ Титу, стр. 22.

<sup>4)</sup> Бесѣд. на разн. мѣста св. Пис., т. III, 151 и 158 стр.

<sup>5)</sup> Слова, т. 3, русс. пр., слово 3-е, стр. 156—157.

<sup>6)</sup> Бесѣды къ Антиох. народу, т. II, стр. 13.

<sup>7)</sup> Бесѣд. на разн. мѣст. св. Пис., 7, 3, 156 и 159.

<sup>8)</sup> Бесѣд. на 1-е посл. къ Тим., 127—128 и бесѣд. къ Антях. нар. II, 26.

ство, и лишеніе свободы, и убійства, и безчисленныя бѣдствія въ жизни?—спрашиваетъ св. Златоустъ. „Бѣдствія, не только наносимыя людямъ отъ людей, но и всѣ посылаемыя съ неба, какъ-то: засухи, и наводненія, и землетрасенія, и потопленія городовъ, и голодъ, и язвы, и все прочее, оттуда насылаются на насъ? Такъ они низвращаютъ порядокъ общественный и губятъ общее благо; они-же причиняютъ безчисленныя бѣдствія и другимъ,—они, которые возмущаютъ (людей) ищущихъ спокойствія, влекутъ ихъ и разрываютъ со всѣхъ сторонъ. Для нихъ-то судилища, и законы, и взысканія, и различные виды наказаній“ <sup>1)</sup>.

Первыми и главными воспитателями въ указанномъ отношеніи должны быть, по воззрѣнію свв. отцовъ, родители. „Богъ для того и вложилъ въ родителей любовь къ дѣтямъ,—говоритъ св. Златоустъ,—чтобы въ нихъ они имѣли наставниковъ къ добродѣтели. Не одно рожденіе дѣлаетъ отцомъ, но хорошее образованіе дѣтей, и не ношеніе во чревѣ дѣлаетъ матерью, но доброе воспитаніе“ <sup>2)</sup>. „Чтобы родители, получивъ повелѣніе воспитывать дѣтей (Еф. 6, 4),—говоритъ тотъ-же святитель,—не пренебрегали Его заповѣдями, Богъ связалъ ихъ естественною необходимостію. А чтобы эта связь, бывъ оскорбляема со стороны дѣтей, не расторглась совсѣмъ, онъ оградилъ ее наказаніями и отъ себя и со стороны самихъ родителей, а такимъ образомъ и дѣтей строго подчинилъ (родителямъ), и въ родителяхъ возбудилъ любовь (къ дѣтямъ). Впрочемъ не этимъ только, но и другимъ способомъ Богъ крѣпко и тѣсно связалъ насъ съ ними. Онъ не только дѣтей злыхъ въ отношеніи къ родителямъ наказываетъ, а добрыхъ награждаетъ, но то же самое дѣлаетъ и съ родителями, жестоко наказывая нерадящихъ о дѣтахъ, а попечительныхъ удостоивая почестей и похвалъ“ <sup>3)</sup>. „И совершенно справедливо!—воскликаетъ св. Златоустъ.—Ибо если-бы зло было отъ природы въ людяхъ, то всякій по праву прибѣгалъ-бы къ извиненію, но такъ какъ мы бываемъ и развратны, и

<sup>1)</sup> Слова, т. 3, стр. 176.

<sup>2)</sup> Бесѣд. къ Антиох. нар., II, стр. 12.

<sup>3)</sup> Слово, т. 3, стр. 154.

честны по свободной волѣ, то какое благовидное оправданіе можетъ представить тотъ, кто допустилъ до разврата и нечестія сына, любимого имъ больше всего? То-ли, что не хотѣлъ онъ сдѣлать его честнымъ? Но ни одинъ отецъ не скажетъ этого: сама природа настоятельно и непрерывно побуждаетъ его къ тому. Или то, что онъ не могъ? Но и этого нельзя сказать; ибо все,—и то, что онъ взялъ сына (на свое попеченіе) въ нѣжномъ возрастѣ,—и то, что ему первому и одному вручена власть надъ нимъ,—и то, что онъ постоянно имѣлъ его при себѣ,—все это дѣлаетъ для него образованіе (сына) очень легкимъ и удобнымъ. Значитъ, развращеніе дѣтей происходитъ не отъ другаго чего, какъ отъ безумной привязанности (отцовъ) къ житейскому: обращая вниманіе только на это и ничего не считая выше этого, они поневолѣ уже не радятъ о дѣтяхъ съ ихъ душою. О такихъ отцахъ скажу я (и никто не считай этихъ словъ порожденіемъ гнѣва), что они хуже даже дѣтоубійцъ. Эти отдѣляютъ тѣло отъ души, а тѣя то и другую вмѣстѣ ввергаютъ въ огонь геенскій. Той смерти подвергнуться и по естественному порядку необходимо, а этой можно было бы избѣжать, если-бы не довела до нея безпечность отцовъ. Къ тому же, смерть тѣлесную можетъ прекратить воскресеніе тотчасъ, какъ наступитъ оно, а потери души никто уже не вознаградитъ; за нею слѣдуетъ уже не спасеніе, но необходимость вѣчно страдать. Значитъ, мы не несправедливо назовемъ такихъ отцовъ худшими дѣтоубійцъ<sup>1)</sup>. Св. Амвросій тоже говоритъ, что „родители отвѣчаютъ за души своихъ дѣтей, ввѣренныхъ ихъ попеченіямъ и предназначенныхъ вмѣстѣ съ ними сдѣлаться согражданами царства небеснаго“<sup>2)</sup>. „Если образъ жизни дѣтей совершеннаго возраста и выпедшихъ изъ подъ отцовской власти вмѣняется родителямъ (указанъ примѣръ первосвященника Илія, наказаннаго за своихъ взрослыхъ дѣтей), то не тѣмъ ли болѣе,—спрашиваетъ бл. Иеронимъ,—на отвѣтственности родителей лежитъ тотъ возрастъ ихъ, младенческій и слабый, который, по словамъ Господа (Іоанн. 4, 11), не знаетъ отличія руки правой отъ лѣ-

<sup>1)</sup> Ibid. 156—157.

<sup>2)</sup> Св. Амвр. слово см. Хр. Чт., 1865 г., ч. I, стр. 437.

вой, т. е. различіа между добромъ и зломъ? Если ты (Лета) съ заботливостію присматриваешь за дочерью, чтобы не ужалила ее ехидна; почему не присмотришь съ такою-же заботливостію, чтобы не поразилъ ее *млатъ всея земли* (Іер. 50, 23), чтобы не пила она изъ золотой чаши Вавилона, чтобы не выходила вмѣстѣ съ Диною, ища знакомства съ дщерами страны чужой (Быт. 34, 1), не кокетничала ножками, не тащила за собой туники? Кто еще малъ и смыслъ имѣеть маленькій, все доброе и дурное вмѣняется родителямъ, пока не войдетъ онъ въ лѣта мудрости, и пока Пиеагорова буква <sup>1)</sup> не приведетъ его на распутіе“ <sup>2)</sup>. „Ты сама будь ей (Павлѣ) учительницей,—совѣтуетъ бл. Іеронимъ Летѣ,—пусть тебѣ подражаетъ молоденькое дитя“ <sup>3)</sup>. Св. Златоустъ пишетъ: „иновѣрные (*οἱ ἑτεροδοξοῦντες*) говорятъ: если хочешь получить извѣстность (*εὐδοκίαν*), оставь отца, мать, родныхъ, старайся быть при царскомъ дворцѣ, въ трудахъ, въ бѣдствіяхъ, въ разныхъ занятіяхъ, и переноса безчисленныя непріятности; но Христосъ учить не такъ: онъ говоритъ: будь въ своемъ домѣ съ женою и съ дѣтьми, наставляй ихъ и учи добрымъ нравамъ“ <sup>4)</sup>.

Совѣтуя родителямъ тщательно заботиться о религіозно-нравственномъ воспитаніи своихъ дѣтей, свв. отцы обосновываютъ необходимость такого воспитанія отвѣтственностію за участь дѣтей предъ Богомъ. „Если родители,—говоритъ св. Златоустъ,—положатъ твердыя основанія подъ зданіе (воспитанія), то будутъ имѣть великую награду; а за нерадѣніе подвергнутся наказанію“ <sup>5)</sup>. „Ибо если мы отдадимъ отчетъ о другихъ,—говоритъ тотъ-же святитель,—такъ какъ *никто-же*, говоритъ апостоль, *своею си да ищетъ, но еже ближняго кійждо* (1 Кор. 10, 24); то не тѣмъ-ли болѣе въ попеченіи о дѣтяхъ? <sup>6)</sup>.

За доброе воспитаніе дѣтей родители получаютъ отъ Бога

<sup>1)</sup> Греческая буква γ была у Пиеагорейцевъ символомъ жизни. Развѣтляясь, она представляла для нихъ одною стороною путь добродѣтели, а другою—порока.

<sup>2)</sup> Письмо къ Летѣ, тв. бл. Іерон., II т. 440—441.

<sup>3)</sup> Ibid., 443.

<sup>4)</sup> Бесѣд. на Дѣян. Апост., бесѣда XXIV, стр. 220.

<sup>5)</sup> Бес. на I посл. Тим., 125—126.

<sup>6)</sup> Бесѣд. на разн. мѣста св. Пис., III, 152.

награду и спасеніе, а за нерадѣніе—осужденіе и гибель. „Сколько, скажи мнѣ,—говоритъ св. Златоустъ,—*попечительности въ томъ*, что Богъ и повелѣлъ родителямъ любить дѣтей, и положилъ мѣру этой любви, и, опять, опредѣлилъ награду за доброе воспитаніе дѣтей? А что награда за это назначена не только мужьямъ, но и женамъ,—послушай, какъ Писаніе во многихъ мѣстахъ говоритъ и объ этихъ и о тѣхъ, и этимъ не меньше, какъ и мужьямъ. Павелъ, сказавъ: *жена же прельстившаяся въ преступленіи бысть*, присовокупилъ: *спасется-же чадородія ради* (1 Тим. 2, 14). То-есть, не скорби; не столько вреда терпишь ты отъ болѣзней и трудовъ, сколько получаешь, если хочешь, пользы отъ воспитанія дѣтей, находя въ немъ поводъ къ добрымъ дѣламъ. Ибо, если рождаемая тобою дѣти получаютъ надлежащее воспитанія и твоимъ попеченіемъ наставлены будутъ въ добродѣтели, это будетъ началомъ и основаніемъ твоему спасенію, и, кромѣ награды за собственныя добрыя дѣла, ты получишь великую награду и за ихъ воспитаніе“<sup>1)</sup>. „Чтобы тебѣ (отцу)—говорить тотъ-же святитель,—заслужить и отъ Бога и отъ людей одобреніе, сдѣлать для себя жизнь пріятною и избавиться отъ будущаго наказанія, оказывай все попеченіе о сынѣ твоємъ“<sup>2)</sup>. „Итакъ *воспитаемъ ихъ въ наказаніи* и ученіи Господни,—и намъ воздастся великая награда. Въ самомъ дѣлѣ, если люди, занимающіеся изображеніемъ царей, пишущіе ихъ портреты пользуются большимъ почетомъ; то мы, которые украшаемъ образъ Царя Небснаго (ибо человекъ есть образъ Божій), не будемъ-ли наслаждаться большими благами за то, что возстановляемъ Божіе подобіе?“<sup>3)</sup>.

За небреженіе въ воспитаніи дѣтей родители, по св. Златоусту, понесутъ „особенно тяжкое наказаніе... Въ самомъ дѣлѣ, если соблазнившему одно (чужое дитя) лучше было-бы съ жерновымъ камнемъ на шеѣ быть брошену въ море (Мѡ. 18, 6): то какого наказанія и какого мученія не будетъ тѣмъ, кои показываютъ такую жестокость и недоброжелательство къ

1) Бесѣд. къ Антиох. нар., т. II, стр. 14—15.

2) Бесѣд. на разн. мѣста св. Пис., т. 3, 154.

3) Бесѣд. на посл. ап. Павла къ Еф., ч. I, стр. 357.

своимъ дѣтямъ“ <sup>1)</sup>. „Кто принесетъ въ жертву хромое и изуродованное, и запятнанное какою-нибудь нечистотою, тотъ виновенъ въ святотатствѣ (Лев. 22); насколько-же большее наказаніе понесетъ тотъ,—спрашиваетъ бл. Іеронимъ,—кто приготавливаетъ къ объятіямъ царя часть тѣла своего (дѣтей) и чистоту цѣломудренной души, и будетъ дѣлать это съ небрежностію?“ <sup>2)</sup>. И никакихъ оправданій и извиненій за свое нерадѣніе родители не могутъ представить Богу. „Не поселилъ ли я, скажетъ Богъ, сына твоего съ тобою съ самаго начала? Не приставилъ ли тебя къ нему учителемъ, руководителемъ, попечителемъ и начальникомъ? Не отдалъ ли въ твои руки всю власть надъ нимъ? Въ нѣжномъ возрастѣ образовать его и настраивать повелѣлъ я; какое-же ты-можешь имѣть оправданіе, если пренебрегаешь его неповиновеніемъ? Что скажешь ты? То-ли, что онъ необузданъ и упрямъ? Но это надлежало предвидѣть въ началѣ, когда онъ былъ способенъ къ обузданію и весьма молодъ, и обуздывать его тщательно, приучать къ должному, исправлять, наказывать душевныя болѣзни его“ <sup>3)</sup>. Поэтому „все у насъ,—говоритъ св. Златоустъ,—должно быть второстепеннымъ въ сравненіи съ заботою о дѣтяхъ и съ тѣмъ, чтобы *воспитывать ихъ въ наказаніи и ученіи Господни*“ <sup>4)</sup>. Распредѣляя обязанности воспитанія дѣтей въ семействѣ, свв. отцы ввѣряютъ общее руководство въ этомъ дѣлѣ отцамъ, но совѣтуютъ имъ больше руководить сыновей, а матерямъ—дочерей. „Слушайте сіе, отцы,—говоритъ св. Златоустъ,—наставляйте дѣтей своихъ въ наставленіи и поученіи Господнемъ съ великимъ тщаніемъ“... Далѣе-же говоритъ: „прежде образуй душу сына твоего, а стяжанія онъ уже послѣ получить“... научи его быть добрымъ и т. д... Вы-же, матери, больше всего смотрите за дочерьми: попеченіе это для васъ не трудно“ <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Слова. т. 3, 229 и 230.

<sup>2)</sup> Письмо къ Летѣ, твор. т. II, стр. 441.

<sup>3)</sup> Св. Злат. бесѣд. на разн. мѣста св. Пис., т. III, стр. 152—153.

<sup>4)</sup> Бесѣд. на посл. къ Еф., ч. I, 350.

<sup>5)</sup> Бесѣды на 1 посл. къ Тим., стр. 126—127 и 128; то же и въ бесѣд. на посл. къ Еф., ч. I, 347—350; Бесѣд. на разн. мѣста Пис., ч. 3, 151—157; то же и у бл. Іеронима въ письмѣ къ Летѣ, т. II, 433—448; въ письмѣ къ Гавденцію, т. 3, 85—91.



Но такъ какъ матери больше остаются дома, больше имѣютъ времени присматривать за дѣтьми,—лучше, по самому своему женскому характеру, могутъ понимать дѣтей, то свв. отцы имъ больше и совѣтуютъ заниматься дѣломъ семейнаго воспитанія дѣтей. „Жены да не считаютъ чуждымъ для себя дѣломъ,—говорить св. Златоустъ,—заботиться о дѣтахъ какъ женскаго, такъ и мужскаго пола: Апостолъ не различилъ здѣсь пола, но, какъ тамъ сказалъ просто: *еще чада воспитала есть*, такъ и здѣсь: *еще пребудутъ въ вѣрѣ и любви и во святыни*. Следовательно, должны мы заботиться того и другаго пола, и особенно жены, потому-что онѣ большею частію сидятъ дома. Мужей часто отвлекаютъ отъ дома и путешествія, и судебныя занятія, и гражданскія дѣла: а жена, будучи свободна отъ всѣхъ такихъ заботъ, удобнѣе можетъ пешиись о дѣтахъ, такъ какъ имѣетъ много досуга“ <sup>1)</sup>).

Первое мѣсто послѣ родителей въ дѣлѣ воспитанія дѣтей, по воззрѣнію св. отцовъ,—должны занимать воспріемники. Воспринимая младенцевъ отъ купели крещенія, они ручаются, по воззрѣнію бл. Августина, предъ лицомъ самаго Бога за будущую вѣру и христіанскую жизнь крещаемыхъ, когда они достигнутъ момента самосознанія“ <sup>2)</sup>). Поэтому де церковь и возлагаетъ на нихъ обязанность учить воспринятыхъ ими отъ св. купели истинамъ вѣры и дѣятельности, и не только примѣромъ доброй жизни, но и словами наставлять ихъ на всякое дѣло благое <sup>3)</sup>). Эту высокую и святую обязанность церковь поручала лицамъ, извѣстнымъ ей по своей вѣрѣ и христіанской жизни, а потому и способнымъ къ исполненію этой обязанности, особенно посвятившимъ себя на служеніе Богу и церкви, какъ-то: діаконамъ и діакониссамъ <sup>4)</sup>), монахамъ и монахинямъ <sup>5)</sup>).

Кромѣ воспріемниковъ, воспитателями дѣтей, по воззрѣнію свв. отцовъ, должны быть и пастыри церкви, какъ духовные

1) Бесѣд. къ Антиох. нар., II, 15—16; Бесѣд. на разн. мѣста Пис., т. 3, 339.

2) August. de peccat., merit. et remiss., lib. I, t. X, стр. 25.

3) Ibid. Sermo CLXIII, de tempor. и sermo CLXVIII, t. V, р. 207.

4) Апост. пост., кн. 3, гл. 16; Каре. соб. 4-й, кн. 2, гл. 22, § 9, ч. I, стр. 339.

5) August. ad. Bonif. XCVIII, t. 2, р. 202.

ихъ отцы. „При томъ, по естественному сродству,—говорить св. Василій Великій въ рѣчи къ юношамъ,—я первый для васъ послѣ родителей; почему, не меньше отцовъ, и самъ имѣю къ вамъ благорасположенія, и о васъ думаю, если только не ошибаюсь въ мнѣніи своемъ, что, видя меня, не желаете видѣть родителей“ <sup>1)</sup>. Если уже мы, т. е. духовные пастыри,—говорить св. Златоустъ,—обязаны неусыпно печься о душахъ ихъ (дѣтей), *яко слово воздати хотѣще* (Евр. 13, 17); тѣмъ болѣе обязанъ дѣлать это отецъ“ <sup>2)</sup>. Тотъ же святитель, объясняя слова Ап. Павла о томъ, чтобы *епископы чада имѣли въ срѣдѣ* (къ Титу, 1, 6), говоритъ: „Смотри, какое великое попеченіе выражаетъ онъ о дѣтяхъ. Ибо, кто не могъ научить своихъ дѣтей, тотъ какъ можетъ быть учителемъ другихъ. Кто нерадитъ о своихъ дѣтяхъ, тотъ какъ можетъ пещись о чужихъ“ <sup>3)</sup>?

Но, помимо родителей, воспріемниковъ и пастырей церкви, воспитателями могутъ быть, по возрѣнію свв. отцовъ, и нарочито нанимаемыя чужія лица; и самые учителя, по ихъ возрѣнію, должны быть не только учителями, но именно воспитателями. Юность, говоритъ св. Златоустъ,—неукротима и имѣетъ нужду во многихъ наставникахъ, учителяхъ, руководителяхъ, надсмотрщикахъ, воспитателяхъ“... Поэтому онъ совѣтуетъ отцамъ „поручать сына челоѣку, который могъ бы сохранить его въ цѣломудріи“ <sup>4)</sup>. „Няньку должна она (Павла) имѣть скромную, воспитателя степеннаго“,—пишетъ бл. Іеронимъ Летѣ <sup>5)</sup>. „Учителемъ должно выбрать,—говоритъ тотъ же учитель, челоѣка зрѣлыхъ лѣтъ, доброй жизни и съ хорошими свѣдѣніями“ <sup>6)</sup>. „Достоинство учителя, по словамъ св. Златоуста,—состоитъ не въ томъ, чтобы стараться о пріобрѣтеніи чести и славы у своихъ учениковъ, но въ томъ, чтобы вести ихъ ко спасенію, и всѣ свои дѣйствія направить къ

<sup>1)</sup> Бесѣда къ юношамъ, тв. т. IV, стр. 344.

<sup>2)</sup> Слово, т. 3, стр. 155.

<sup>3)</sup> Бесѣд. на посл. къ Титу, стр. 22—23.

<sup>4)</sup> Бесѣд. на 1-е посл. къ Тим., стр. 126—127.

<sup>5)</sup> Письмо къ Летѣ, Тв. т. II, 438.

<sup>6)</sup> Ibid., стр. 437.

этой цѣли“ <sup>1)</sup>). Поэтому св. Златоустъ не совѣтуетъ быть учителемъ тому, кто въ то же время не можетъ быть воспитателемъ. „Кто не знаетъ, какъ нужно учить здоровому учению (т. е. благочестію), тотъ да будетъ далекъ отъ учительскаго престола, ибо учитель есть врачъ душъ“ <sup>2)</sup>).

Что касается внутреннихъ, духовныхъ качествъ родителей и воспитателей то, по воззрѣнію свв. отцовъ, послѣдніе должны обладать такими качествами, чтобы быть вполне нравственнымъ образцомъ для воспитываемыхъ; и только въ этомъ случаѣ они могутъ воспитать истинныхъ людей, истинныхъ христіанъ. Они ни своими бесѣдами, ни тѣмъ болѣе примѣрами не должны производить развращающаго вліянія на воспитываемыхъ: ихъ слова и жизнь должны говорить только о добродѣтели, и первыя всегда выражаться въ послѣдней. „Пусть онъ (женскій полъ), пишетъ бл. Іеронимъ въ письмѣ къ Гавденцію о воспитаніи маленькой Пакатулы, не знаетъ никакого нескромнаго слова“ <sup>3)</sup>; „ибо привычка къ словамъ негоднымъ, поясняетъ св. Василій Великій, служить нѣкоторымъ путемъ и къ дѣламъ“ <sup>4)</sup>. Между словомъ и дѣломъ у воспитателей должно быть полное согласіе, ибо они больше воспитываютъ примѣромъ собственной жизни, чѣмъ словами; и кто дурно живетъ, тотъ и воспитываетъ дурныхъ людей. „Противно природѣ, говоритъ св. Григорій Богословъ, чтобы отъ худыхъ учителей могли произойти хорошіе ученики“ <sup>5)</sup>. „Какъ можешь ты, говоритъ св. Златоустъ отцу дѣтей, образумить безпорядочнаго юношу, когда самъ въ старости поступаешь такъ легкомысленно; когда самъ, послѣ столь долгаго времени, не насытился этимъ непристойнымъ (театральнымъ) зрѣлищемъ? Какъ можешь привести въ порядокъ сына, вразумить другаго, пренебрегающаго своими обязанностями, когда самъ ты въ глубокой старости ведешь себя такъ неблагопристойно?“ <sup>6)</sup>. „Какимъ

<sup>1)</sup> Бесѣды на посл. къ Ефес., ч. I-я, стр. 119.

<sup>2)</sup> Бесѣд. на посл. къ Титу, стр. 25 и 24.

<sup>3)</sup> Твор., т. II, стр. 89.

<sup>4)</sup> Бесѣд. къ юношамъ, твор. IV, стр. 348.

<sup>5)</sup> Изреченія, писанныя двустышіями, 60-е изреч. (См. Хр. Чт. 1833 г., стр. 165).

<sup>6)</sup> Бесѣд. къ Антиох. народу, т. II, стр. 67.

образомъ мать воспитаетъ добродѣтельныхъ людей, спрашиваетъ тотъ же святитель, если она сама будетъ безчестна и исполнена безчисленныхъ пороковъ? Не будетъ ли болѣе вѣроятнымъ (то предположеніе), что она воспитаетъ подобными себѣ?“ <sup>1)</sup> „За то-то сами мы первые, восклицаетъ св. Златоустъ, и пожинаемъ плоды такого воспитанія дѣтей своихъ, видя ихъ дерзкими, невоздержными, непослушными, развратными! Не будемъ-же поступать такимъ образомъ и послушаемъ увѣщанія блаженнаго Павла: станемъ воспитывать дѣтей своихъ въ наказаніи и ученіи Господнемъ, подадимъ имъ сами примѣръ благочестія“ <sup>2)</sup>. „Ни въ тебѣ, ни въ отцѣ своемъ не должна она (Павла), пишетъ бл. Іеронимъ Летѣ, видѣть ничего такого, чему подражая она могла бы согрѣшить. Помните, что вы, родители, можете учить ее болѣе примѣрами, чѣмъ словомъ“ <sup>3)</sup>. И всѣ другіе руководители дѣтей должны быть людьми безукоризненной жизни. „Самая мамка должна быть не пьяница, не вертлявая, не болтушка; няньку должна она (Павла) имѣть скромную, воспитателя степеннаго, учителемъ должно выбрать зрѣлыхъ лѣтъ, доброй жизни“ <sup>4)</sup>, пишетъ тотъ же бл. Іеронимъ. „Мало-ли есть такихъ слушателей, говоритъ бл. Іеронимъ, кои защиты своей порочной жизни ищутъ въ поведеніи самихъ настоятелей и учителей, помышляя въ душѣ своей, или въ недобрый часъ даже въ глаза говоря проповѣднику: для чего ты самъ того не дѣлаешь, что мнѣ заповѣдуешь. Вотъ откуда происходитъ, что люди не внимаютъ съ покорностію тому, кто самъ себѣ не внимаетъ, и вмѣстѣ съ проповѣдникомъ пренебрегаютъ словомъ Божиимъ, которое онъ проповѣдуетъ“ <sup>5)</sup>. Вотъ что говорить вообще о воспитателѣ св. Василій: „ему надобно такъ преуспѣть въ смиренномудріи, чтобы, когда и молчить, примѣръ его дѣлъ служилъ урокомъ, поучающимъ сильнѣе слова. Ибо если цѣль христіанина—подражаніе Христу въ мѣру воочеловѣченія, сколько сіе сообразно съ званіемъ cadaго, то,

<sup>1)</sup> Бесѣд. на 1-е посл. Тим., стр. 125.

<sup>2)</sup> Бес. на посл. Еф., ч. I, стр. 348.

<sup>3)</sup> Твор., т. II, стр. 443.

<sup>4)</sup> Ibid., стр. 437 и 438.

<sup>5)</sup> De doctrina christiana, русск. пер. 1935 г., кн. IV, стр. 346.

кому ввѣренно путеводство многихъ, тѣ обязаны посредствомъ своимъ—людей еще немощныхъ побуждать идти впередъ въ уподобленіи Христу, по слову блаженнаго Павла: *подражатели мнѣ бывайте, якоже и азъ Христу* (1 Кор., 11, 1)<sup>1)</sup>.

Совѣтуя воспитывать дѣтей въ наказаніи и ученіи Господнемъ, свв. отцы и учителя Церкви при этомъ предлагаютъ начинать такое воспитаніе съ самаго ранняго дѣтства на томъ основаніи, что все, что внушается съ дѣтства, прочно и навсегда остается въ дѣтяхъ; и къ какой жизни приучаютъ ихъ съ самаго начала, такой они, большею частію, продолжаютъ жить до самой смерти. Дѣтскія впечатлѣнія и привычки имѣютъ большое вліяніе на дальнѣйшую жизнь и съ трудомъ потомъ искореняются. „Съ дѣтства воспитывай его (дѣтя),—говоритъ св. Златоустъ, *въ наказаніи и ученіи Господнемъ*“<sup>2)</sup>. „Возрастъ нѣжный скоро усволяетъ себѣ то, что ему говорятъ, и какъ печать на воскѣ, въ душѣ дѣтей отпечатлѣвается то, что они слышатъ. А между тѣмъ и жизнь ихъ тогда уже начинаетъ склоняться или къ пороку, или къ добродѣтели. Посему, если въ самомъ началѣ и, такъ сказать, въ предверіи отклонить ихъ отъ порока и направить ихъ на лучшій путь,—то на будущее время это обрѣтется имъ уже въ навѣкъ и какъ-бы въ природу, и они уже не такъ удобно, по своему произволу, будутъ уклоняться къ худшему, потому что навѣкъ будетъ привлекать ихъ къ дѣламъ добрымъ“<sup>3)</sup>. „Не малая польза,—говоритъ св. Василій, если души юношей осваиваются и свыкаются съ добродѣтелію; потому что наставленія такого рода, по нѣжности душъ, напечатлѣваясь глубоко, остаются въ нихъ неизгладимыми“<sup>4)</sup>. Каринно описываетъ вліяніе дѣтскихъ впечатлѣній на дальнѣйшую жизнь бл. Іеронимъ. „Какъ вода на ровной площади слѣдуетъ за пальцемъ, который впереди ведетъ ее,—говоритъ онъ,—такъ и мягкій нѣжный возрастъ удобно склоняется и на ту и на другую сторону, и влечется туда, куда его поведешь“<sup>5)</sup>. „Съ трудомъ истребляется то, что впе-

1) Твор. св. Василія, ч. V, стр. 190.

2) Бесѣд. на посл. къ Еф., ч. I, стр. 347.

3) Бесѣд. Злат. на Еванг. Іоанна Бог., ч. I, (1862 г.) русс. пер., стр. 34—35.

4) Бес. къ юношамъ, ч. 4, стр. 349—350.

5) Письмо къ Гавденшію, ч. 3, стр. 90.

чатлѣвается въ молодыя души, говоритъ онъ же въ другомъ мѣстѣ. Кто возвратитъ прежнюю бѣлизну шерсти, окрашенной въ пурпуръ? Новый кувшинъ долго хранить вкусъ и запахъ того, чѣмъ впервые былъ налитъ. Греческая исторія рассказываетъ, что Александръ, будучи могущественнѣйшимъ царемъ и побѣдителемъ вселенной, долго не въ силахъ былъ освободиться отъ недостатковъ въ характерѣ и въ походкѣ своего учителя Леонида, которыми заразился еще въ дѣтствѣ<sup>1)</sup>. Въ виду этого свв. отцы и совѣтуютъ съ самаго ранняго дѣтства вкоренять въ дѣтяхъ добрый навѣкъ<sup>2)</sup>.

Что касается продолжительности воспитанія, то свв. отцы, точно не опредѣляя и не рѣшая этого вопроса, совѣтуютъ продолжать его до того періода, когда воспитанники сознательно уже могутъ распределять свою жизнь,—до того момента, когда объ нихъ можно сказать словами Евангелія: „Симъ возрастъ имать, самъ о себѣ да заботеть“ (Іоанн., 9, 21)<sup>3)</sup>.

Относительно метода воспитанія свв. отцы и учителя церкви даютъ тотъ совѣтъ, чтобы воспитаніе шло постепенно, сообразно возрасту и полу воспитываемыхъ,—чтобы воспитатель своими наставленіями былъ удобопонятенъ имъ,—чтобы, такъ сказать, снисходилъ до ихъ дѣтскаго или юношескаго пониманія. „Отецъ,—говоритъ св. Епифаній Кипрскій,—желая обучить дѣтей, ведетъ обученіе постепенно, сообразуясь со всякимъ возрастомъ: малаго младенца не обучаетъ наравнѣ съ отрокомъ, и отрока обучаетъ не одинаково съ юношею, а юношу—не одинаково съ возрастнымъ мужемъ“<sup>4)</sup>. Св. Амвросій совѣтуетъ также наблюдать въ этомъ случаѣ то, „что прилично лицу, времени и возрасту, что также доступно разуму каждаго“<sup>5)</sup>, Поэтому свв. отцы и совѣтуютъ, чтобы дѣтямъ ранняго возраста, при обнаруженіи въ нихъ сознанія,

1) Письмо къ Летѣ, т. II, стр. 438.

2) О вліяніи дѣтскихъ привычекъ на дальнѣйшую жизнь прекрасно говорятъ, иллюстрируя это на личныхъ примѣрахъ, бл. Іеронимъ (Тв., ч. I, стр. 100—107) и бл. Августинъ (см. его „Исповѣдь“).

3) Бл. Іеронимъ, Тв. ч. II, письмо къ Летѣ, стр. 440; св. Златоустъ. Бесѣд. на I посл. Тим., стр. 128 и др.

4) Св. Епифаній. Противъ ересей, гл. 11.

5) Кн. о должностяхъ, гл. 43, стр. 39, слав. пер. 1776 г.

сообщить только самыя первоначальныя понятія о первыхъ и важнѣйшихъ предметахъ человѣческаго знанія <sup>1)</sup>. Такъ какъ первымъ и важнѣйшимъ предметомъ человѣческаго знанія является Богъ, то свв. отцы совѣтуютъ сообщать дѣтямъ сначала самыя основныя понятія о Богѣ, самыя главные и удобопонятныя уроки вѣры и нравственности. „Самая высокая мудрость,—учить св. Исидоръ Пелусіотъ,—есть правильное понятіе о Богѣ. Поэтому въ дѣтяхъ, когда они еще малы, надлежитъ посвѣщать ученіе сперва о Божіемъ величіи и о Промыслѣ, а потомъ и о добродѣтели“ <sup>2)</sup>. Когда же дѣти съ большимъ, по мѣрѣ ихъ возраста, раскрытіемъ своего сознанія становятся способными усвоить и болѣе трудныя свѣдѣнія, то родители и воспитатели должны сообщать и эти свѣдѣнія. Такъ Евсевій сообщаетъ объ Оригенѣ, что, когда онъ сдѣлался отрокомъ, то „уже не довольствовался простымъ и легкимъ чтеніемъ мѣстъ св. Писанія, но пускался въ глубокія созерцанія и спрашивалъ отца, какой смыслъ заключаетъ въ себѣ внѣшнее выраженіе богодухновенныхъ книгъ“ <sup>3)</sup>. Св. Григорій Нисскій, повѣствуя о воспитаніи своей сестры Макрины, говоритъ, что, когда она вышла изъ дѣтства, то мать ея Емилія стала уже учить ее разнымъ мѣстамъ Ветхаго и Новаго Завета, такъ что, будучи 8-ми лѣтъ, Макрина на вопросы своихъ родственниковъ отвѣчала весьма удовлетворительно о своихъ обязанностяхъ къ Богу, и самой себѣ и разнымъ лицамъ, и въ различныхъ состояніяхъ <sup>4)</sup>. Маленькихъ дѣтей свв. отцы совѣтуютъ воспитывать болѣе примѣрами и конкретными наставленіями, а по мѣрѣ развитія, переходить къ увѣщаніямъ и доводамъ. „Помните, говоритъ бл. Иеронимъ,—что вы, родители, можете воспитать ее (Павлу), молоденькое дитя, болѣе примѣрами, чѣмъ словомъ“ <sup>5)</sup>. „Жестъ матери пусть будетъ для нея (маленькой Пакутулы) вмѣсто словъ и увѣщаній и вмѣсто приказанія“ <sup>6)</sup>—пишетъ тотъ-же Иеронимъ.

1) Св. Злат. Бесѣды на посл. къ Еф., ч. I-я, стр. 344—345.

2) Св. Исидоръ. Письма 76, 141, 638.

3) Евсевій. Церк. исторія, кн. 6, гл. 2.

4) Уч. Благодетія, ч. 5, стр. 72—73.

5) Письмо къ Летѣ, т. II, 443.

6) Письмо къ Гавденцію, ч. 3, стр. 89.

По мѣрѣ дальнѣйшаго развитія дѣтей, нужно переходить къ увѣщаніямъ и большимъ наставленіямъ <sup>1)</sup>).

Свв. отцы совѣтуютъ вести дѣло воспитанія, и сообразуясь съ поломъ воспитываемыхъ: иначе съ дѣвочками, которыхъ совѣтуютъ воспитывать особо отъ мальчиковъ <sup>2)</sup>, иначе—съ мальчиками. Св. Василій говоритъ: „хотя должно ихъ (дѣтей) воспитывать во всякомъ благочестіи, какъ общихъ чадъ братства, однако-же отдѣлять особые дома и особый образъ жизни дѣтямъ мужскаго и женскаго пола“ <sup>3)</sup>).

Прежде чѣмъ говорить о самыхъ мѣрахъ и воспитательныхъ средствахъ, по воззрѣнію свв. отцовъ, мы скажемъ о томъ принципѣ, какой они полагаютъ въ основу всѣхъ отношеній воспитателей къ воспитываемымъ. Принципомъ этимъ они представляютъ истинно-христіанскую любовь, которая одна только можетъ упорядочить эти отношенія, безъ ущерба для нравственности воспитываемыхъ и безъ униженія личнаго человѣческаго достоинства послѣднихъ. При такомъ принципѣ воспитательныя мѣры, даже суроваго характера, могутъ имѣть благотворное вліяніе на воспитываемыхъ.

Но подъ любовью свв. отцы разумѣли не простую, естественную только любовь родителей къ дѣтямъ, а именно любовь христіанскую, заботящуюся о нравственномъ совершенствованіи дѣтей. „Можно-ли сказать,—говоритъ бл. Августинъ, что любишь дѣтей своихъ, когда все позволяешь имъ для ихъ удовольствія? Нѣтъ! Только тогда ты будешь истинно любить своихъ дѣтей, когда станешь предпочитать имъ Іисуса Христа и любить ихъ въ томъ, Кто далъ ихъ тебѣ любить. Христіанинъ-ли ты, когда слышишь, что они злословятъ, а молчишь? Ты не хочешь показать себя отцомъ, готовымъ отказаться отъ своихъ дѣтей въ томъ случаѣ, когда, подобно Аврааму, должно принести ихъ въ жертву; поелику отецъ, убивающій похоти своихъ дѣтей, приноситъ такую-же жертву, какую принесъ Авраамъ“ <sup>4)</sup>. „Богъ ввѣрилъ,

1) Св. Амвросій. Соч. о должностяхъ, кн. I, гл. 17, стр. 13.

2) Письмо къ Гавденцію, т. 3, 89; письмо къ Летѣ, ч. 2, 433—448; св. Злат. Бесѣд. на I Тим., 125—129; Его слова, ч. III, 146—233 и др.

3) Твор., ч. 5, 15 вопр., стр. 132.

4) August. de verb. Apost. I Tim., cap. 8, sermo CLXXIV.



говорить св. Златоустъ, любовь родителей и необходимости природы, и правамъ дѣтей, чтобы они (родители) и были снисходительны къ неважнымъ погрѣшностямъ дѣтей, какъ побуждаетъ ихъ къ тому природа, и злыхъ и неисцѣльнѣебольныхъ не укореняли-бы во злѣ преступнымъ потворствомъ, когда-бы опять природа одолѣвала и могла заставить ихъ ласкать и негодныхъ дѣтей. Сколько, скажи мнѣ, попечительности въ этомъ, что Богъ и повелѣлъ родителямъ любить дѣтей, и положилъ мѣру этой любви<sup>1)</sup>. Свв. отцы совѣтуютъ родителямъ имѣть обращеніе съ дѣтьми, исполненное любви, кротости и снисходительности<sup>2)</sup>,—впрочемъ, не доходившее до слабости и поблажки дѣтямъ, начинавшимъ показывать уклоненіе отъ добрыхъ правилъ<sup>3)</sup>. „Расположеніе свое къ дѣтямъ долженъ ты теперь не словомъ доказать,—пишетъ св. Василій нѣкоему Аѳанасію,—и не естественную только имѣть къ нимъ нѣжность. какую и безсловесныя имѣютъ къ рожденнымъ ими, о чемъ самъ ты говорилъ, и что доказываетъ опытъ, но тѣмъ болѣе усилить свою любовь, и именно любовь свободную, что видишь дѣтей достойными отеческихъ молитвъ“<sup>4)</sup>.

Свв. отцы совѣтуютъ не унижать человѣческое достоинство дѣтей и помнить, что они богоподобныя и свободныя, хотя и слабыя, по личности. *Не раздражайте чадъ своихъ* (Еф. 17, 4), какъ это дѣлаютъ многіе родители,—говорить св. Златоустъ,—обращаясь съ ними жестоко, какъ съ рабами, а не какъ съ свободными“<sup>5)</sup>.

*Н. Миротубовъ.*

(Продолженіе будетъ).

<sup>1)</sup> Бесѣд. къ Антиох. нар., т. II, 14.

<sup>2)</sup> Св. Василій, Тв. т. 5, 15 вопр., 133; Злат., бесѣд. 60 на ев. Мѡ., гл. 18; Cyprian Testim., lib. 3, ad. Quir. § 75.

<sup>3)</sup> August. de vers. psalm., 50, sermo XIX, cap. 2, p. 71, t. 5; св. Злат. Бесѣд. на разн. мѣст. св. пис., т. III, стр. 152—159 и др.

<sup>4)</sup> Письмо къ Аѳанасію, Твор. т. 6, стр. 69.

<sup>5)</sup> Бесѣд. къ Еф., ч. I, 346—347.

## ПОЛУРАЦІОНАЛІСТИЧЕСКІЯ УЧЕНІЯ

среди протестантовъ о боговдохновенности св. Писанія (XVI—XVII вв.).

(Окончаніе \*).

### IV.

Какъ піетизмъ старался пріобрѣсти жизненное пониманіе св. Писанія изъ матеріальнаго принципа протестантизма, такъ формальный принципъ, соединенный притомъ съ простодушнымъ изученіемъ Библіи, привелъ *социніанъ* къ реакціи противъ вербальнаго понятія о боговдохновенности <sup>1)</sup>.

Основатели *социніанизма*, *Лелій Социнъ* (1525—1562) и *Фаустъ Социнъ* (1539—1604) формально признавали боговдохновенность св. Писанія <sup>2)</sup>. Фаустъ Социнъ написалъ даже цѣлое сочиненіе: „De auctoritate Scripturae Sacrae“, въ защиту боговдохновенности Слова Божія. Онъ училъ, что св. писатели составляли свои книги по внутреннему побужденію св. Духа, подъ Его диктантъ, исполненные св. Духа (vel ab ipso divino Spiritu impulsus eoque dictante, vel Spiritu Sancto pleni).

Но какъ невозможно, чтобы изъ одного источника могло происходить сладкое и горькое, такъ и здѣсь горькое противо-

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 19.

<sup>1)</sup> Neander, Dogmengeschichte II. 233.

<sup>2)</sup> Faustus Socinus de baptismo aquae (Racov. 1618) p. 246: „Recte memini verbo Dei ejusque praeceptis nihil nec addendum, nec detrahendum esse“ Ero же: Lectiones sacrae (Racov. 1618) pag. 21: „cum Christiana religio non humanae rationi ullo pacto innitatur, sed tota ex Dei „voluntate pendeat et ex ipsius patefactione“.

рѣшіе соцініанъ основнымъ положеніямъ христіанства заставляетъ предположить, что и отношеніе ихъ къ слову Божію было нѣсколько иное. Дѣйствительно, Фаустъ Социнъ, на ряду съ общимъ признаніемъ Божественнаго Откровенія (*divina et praesens patefactio*), простираетъ его болѣе на ученіе св. Писанія, чѣмъ на что-либо другое <sup>1)</sup>. Признавая боговдохновенный смыслъ св. Писанія вообще и библейскихъ пророчествъ въ особенности, Социнъ не только допускаетъ индивидуальныя различія въ св. писателяхъ, но даже пытался указать въ св. книгахъ противорѣчія <sup>2)</sup>. Повсемѣстность боговдохновенности Библии онъ отрицалъ, а для написанія ея историческихъ частей почиталъ вполне достаточнымъ, если у писателя была любовь къ истинѣ и сильная память. Впрочемъ, индивидуальныя отличія Социнъ болѣе относилъ къ описанію побочныхъ историческихъ обстоятельствъ второстепеннаго значенія. Поэтому, онъ находилъ возможнымъ даже утверждать, будто они не только не вредятъ авторитету Библии, но скорѣе возвышаютъ его!! <sup>3)</sup> Ограничивая боговдохновенность только одною частью св. Писанія, Социнъ отрицаетъ вдохновеніе буквъ, словъ, и вообще словесныхъ формъ.

Вообще же Социнъ ограничивалъ боговдохновенность только существеннымъ содержаніемъ св. Писанія, а въ прочемъ допускаетъ возможность ошибокъ <sup>4)</sup>. Что же относится къ существу св. Писанія, что прямо необходимо для спасенія? На это катехизисъ соцініанъ отвѣчаетъ такъ: „Это суть истины о томъ, что Богъ есть, что Онъ только одинъ (*quod Deus sit, quod sit tantum unus*), что Онъ вѣченъ, совершенно праведенъ, премудръ и всемогущъ“ <sup>5)</sup>. Къ этому нужно присоединить истину, что Богъ награждаетъ добро и наказываетъ зло <sup>6)</sup>. Въ

<sup>1)</sup> Faust Socinus. De auctoritate Scripturae Sacrae (Racov. 1611) pag. 13. 14. 71. Справ. Ziegler. Darstellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs des Faust. Socinus.

<sup>2)</sup> Faust Socinus. De auctoritate scripturae sacrae, pag. 17.

<sup>3)</sup> Opp. Tom. I. De auctoritate scripturae sacrae, pag. 267. Справ. Neander. Dogmengeschichte. II. 233. 234.

<sup>4)</sup> F. Socini. Lectiones sacrae, quibus auctoritas sacrarum litterarum praes. N. F. asseritur, Racoviae. 1618 p. 12. Bibl. Fratr. Polon. I p. 267, 268.

<sup>5)</sup> Loc. 2, quaest. 53.

<sup>6)</sup> F. Socinus. Tractatus de justificatione. 1611. tr. 6. thes. 5. 6. 7.

вещяхъ же малозначительныхъ (*quae parvi sunt momenti nulliusque ponderis*) евангелисты и апостолы допускали легкія ошибки памяти <sup>1)</sup>. Ветхому Заѣту Социнъ придавалъ второстепенное значеніе, такъ какъ онъ содержалъ только обѣтованія временнаго, земнаго счастья, а не вѣчной жизни <sup>2)</sup>. Новый Заѣтъ цѣнилъ постольку, поскольку онъ не содержалъ въ себѣ ничего противорѣчащаго разуму и непонятнаго. „Никкимъ образомъ“, говорилъ онъ, „не можетъ быть истинно то, что противорѣчитъ разуму и общему человѣческому разуму“. Такъ Фаустъ Социнъ, напр., утверждалъ, будто нигдѣ въ св. Писаніи не выражено ясными словами, что Христосъ сдѣлалъ достаточно для грѣшниковъ. Да если бы даже это и было высказано ясно, все-же для насъ не было-бы несомнѣнно, что такъ дѣйствительно было. Кромѣ того, Социнъ часто принимаетъ подъ свою защиту самый произвольный экзегесисъ. Тамъ же, гдѣ Писаніе, повидимому, не согласно съ разумомъ, онъ совѣтуетъ доискиваться до его смысла вообще прежде, чѣмъ принимать на вѣру смыслъ дословный.

Все ученіе социніанъ о св. Писаніи собственно сводится къ слѣдующимъ положеніямъ.

1. Достоинство св. Писанія не можетъ быть доказано неопровержимо.
2. Такъ какъ св. писатели и въ частности апостолы были люди и не во всякое время были вдохновлены, то иногда ошибались.
3. Многое въ св. Писаніи имѣло чисто человѣческое происхожденіе и не было боговдохновенно, что доказываетъ уже разнообразіе рѣчи св. писателей, а иное не было даже и необходимо.
4. Вдохновеніе не было вербальнымъ, такъ какъ отъ св. Духа произошло только ученіе, а не буква.
5. При всемъ томъ св. Писаніе нельзя понять безъ помощи Бога и св. Духа.
6. Апостоловъ должно предпочитать пророкамъ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> De auctorit. Sacr. Scripturae. cap. I. p. 15.

<sup>2)</sup> Smalcii refutacio Smigleci p. 79.

<sup>3)</sup> De auctor. Scripturae sacrae. p. 12. Срав. Catechismus Racoviensis во

Чтобы понять учение о св. Писаніи соцініанъ, нужно имѣть въ виду, что на немъ, несомнѣнно, отразилось вліяніе тѣхъ общихъ идей, которыя раздѣляли всѣ вообще религіозные реформаторы XVI и XVII вѣковъ. Соцінъ строго различалъ, во-первыхъ, то, что само по себѣ непостижимо, что невозможно отрицать, такъ какъ это есть предметъ Божественнаго Откровенія; во-вторыхъ, то, что по самому существу абсолютно не возможно съ точки зрѣнія разума <sup>1)</sup>. Это былъ какъ-бы клинъ, которымъ соцініане пытались расколоть всякое таинство христіанской вѣры. Рядомъ съ такимъ разрушительнымъ началомъ, всѣ другія опредѣленія соцініанъ имѣютъ второстепенное значеніе. Но они весьма важны потому, что сдѣлались практическими руководящими понятіями до появленія такъ называемаго вулгарнаго раціонализма (*rationalismus vulgaris*). Эти опредѣленія—слѣдующія: „Нѣтъ ни одной истины Откровенія, которая бы по существу находилась въ спорѣ съ разумомъ, такъ какъ религія есть самый разумъ и собственный факторъ души. Какъ невозможно, чтобы слабѣйшій свѣтъ могъ спорить съ сильнымъ, такъ и Писаніе имѣетъ многое, что возвышается надъ разумомъ, но не противорѣчитъ ему. Чрезъ одну вѣру ничто само по себѣ не дѣлается истиннымъ, а что по природѣ невозможно, то самъ Богъ не можетъ представить, какъ *дѣйствительное*“ <sup>2)</sup>.

Свободные взгляды на Библію впоследствии привели соцініанъ къ полному искаженію самаго понятія о боговдохновенности Слова Божія <sup>3)</sup>. Не удивительно поэтому, что соціні-

многихъ мѣстахъ. Praelect. sacr. p. 79. Schlichting. De trinit. fol 125. Voelkel. De vera relig. 1. 5. cap. 9. Schmalz, De spiritu pag. 4.

<sup>1)</sup> Fausti Socini. Defensio animadvers. adv. Eutrop. cap. 3. p. 50: „Longe aliud est, quippiam mente non capere, et capere mente, quippiam esse non posse, seu aliquid negare, quia id apprehendere nequeas, et idcirco aliquid negare, quia id esse non posse deprehendas. Alterum omnino stultum est, ibi testimonium Dei ex ea re non obscurum profertur; alterum vero tantam vim habet, ut divina ipsa testimonia, quantumvis prima facie aperta, aliter intemptari permittat et cogat, quam ipsa verba sonant.

<sup>2)</sup> Valent. Smalcii. Disputat. IV, Contra W. Franzium, pag. 137. Disput. VIII, pag. 421.

<sup>3)</sup> G. Fr. N. Sonntag. Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis, Heidelbergae. 1810, p. 146.

анизмъ вскорѣ вступилъ на путь отрицанія церковнаго ученія о Троицѣ, Божества Христа, Его дѣла искупленія, таинствъ, духовныхъ должностей, и совершенно заблудился на распутьяхъ раціонализма и скептицизма.

Въ близкомъ родствѣ съ ученіемъ соцініанъ стоитъ понятіе о боговдохновенности св. Писанія *арминіанъ*, первоначальная исторія которыхъ падаетъ на вѣкъ реформаціи (*Іаковъ Арминій* 1560—1608). Уже ученые реформатскіе богословы французской Академіи въ *Сомюръ*, а изъ нѣмецкихъ реформаторовъ—*Юній Пискакторъ* и др. допускали возможность ошибокъ памяти у св. писателей Ветхаго Заветъ. Это свободное направление и было возобновлено на экзегетико-догматическихъ основаніяхъ въ Голландіи, среди арминіанъ, выдѣлившись изъ остальной реформатской общины.

Древнѣйшіе арминіане еще строго сохраняли вѣру въ Божественное вдохновеніе св. Писанія. Но чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе среди нихъ развивалось свободное направленіе. Уже *Симонъ Епископій* (1583—1643), хотя и называетъ Бога авторомъ св. Писанія, свободно отзывается о св. канонѣ <sup>1)</sup>. Св. канонъ содержитъ въ себѣ книги, которыя были соединены въ одно собраніе безъ Божественнаго порученія и побужденія, но скорѣе по человѣческимъ поводамъ, которые однако были святы и благочестивы. Самое вдохновеніе Епископій ограничивалъ собственно только содѣйствіемъ св. Духа (*assistencia divini Spiritus*) св. писателю. Побужденіе къ писательскому труду онъ выводилъ изъ собственнаго рѣшенія боговдохновенныхъ авторовъ, а въ нѣкоторыхъ частяхъ Библии, напр. въ родословіяхъ (первая глава ев. Маттея), допускалъ возможность ошибокъ. Св. писатели могли ошибаться въ разсказахъ о такихъ обстоятельствахъ и событіяхъ, о которыхъ они писали на основаніи естественнаго знанія или просто припоминанія <sup>2)</sup>. Ну тутъ само собою являлось возраженіе: если св. писатели могли ошибаться во второстепенныхъ предметахъ, то вѣдь ихъ авторитетъ подвергался сомнѣнію и

<sup>1)</sup> Simon. Episcopii. Institution, theologiae. Lib. IV., cap. 4. (Amsterdam 1650).

<sup>2)</sup> Institutiones theologiae. Lib. IV. cap. I, numer. 9.

опасности также и въ существенныхъ вопросахъ. Епископій отвѣчалъ на это возраженіе такъ: въ важныхъ вещахъ Богъ не только не допускалъ у св. писателей ошибокъ, но и совершенно предохранялъ отъ нихъ чрезъ постоянное руководство <sup>1)</sup>).

Впрочемъ, допуская неточности и недостатки памяти у того или другого св. писателя въ разсказахъ о побочныхъ обстоятельствахъ какого-либо событія <sup>2)</sup>, Епископій дѣлаетъ существенную оговорку: когда благочестивое истолкованіе (*piā interpretatio*) можетъ разрѣшить трудности, то его можно принять, если, конечно, оно не заключаетъ въ себѣ ничего вынужденнаго <sup>3)</sup>. Впослѣдствіи нѣкоторые арминіане рѣшительно отвергли опасное и въ высшей степени непослѣдовательное разсужденіе Епископія о недостаткахъ памяти у боговдохновенныхъ авторовъ. *Ф Лимборхъ* объяснялъ лежащія въ основѣ этого явленія такъ: апостолы и пророки опускали точнѣйшія опредѣленія тогда, когда они не были необходимы и не входили въ Божественный планъ (*si quaedam non exacte definiverint, fuere ea non res fidei*) <sup>4)</sup>. Однако самъ Лимборхъ желалъ знать св. Писаніе, объясненное именно однимъ разумомъ. Для разума онъ указывалъ задачу въ томъ, чтобы благопрістойно объяснять темныя и трудныя мѣста св. Писанія, не допуская въ нихъ такого смысла, который противорѣчилъ бы здравому разуму или содержалъ въ себѣ очевидную нелѣпость <sup>5)</sup>. Въ св. Писаніи или религіи не содержится никакой тайны, которая бы противорѣчила „здравому разуму“ <sup>6)</sup>. Подобныя разсужденія встрѣчаются и въ самомъ вѣроисповѣданіи арминіанъ: естественный и буквальный смыслъ св. Писанія есть тотъ, который лучше всего соотвѣтствуетъ здравому разуму, настроенію и цѣли того, кто написалъ слова.

Значительный шагъ впередъ въ ограничительной теоріи бо-

<sup>1)</sup> Ibidem.

<sup>2)</sup> Institutiones theol. Lib. IV, cap. 4 и 9 (Opp. I, 1, p. 232.243).

<sup>3)</sup> Ibidem. Lib. IV, cap. 4 p. 231.

<sup>4)</sup> Phil. Limborch. Theologia Christiana. Lib. I, cap. 4, 10 (p. 13) Amsterdam. 1730.

<sup>5)</sup> Ibidem. Lib. I, cap. 16.

<sup>6)</sup> Ibidem. Lib. I, cap. 12.

говдохновенности дѣлаетъ *Гуго Гроцій* (1583—1645). Слѣдуя знамени ремонстрантовъ, Гроцій однако принялъ въ свою богословскую систему много чужеродныхъ элементовъ. Существо боговдохновенности онъ видѣлъ выраженнымъ въ словахъ ап. Петра (2 Петр. I) 21): „не бо волею бысть когда человѣкомъ пророчество“. Изъ этого мѣста онъ дѣлаетъ тотъ выводъ, что только пророческое слово преимущественно носить на себѣ высшую печать Божественнаго происхожденія. Историческая и учительная часть Библии, какъ плодъ размышленія, изслѣдованія или благочестивой рефлексіи, боговдохновенности не требуютъ <sup>1)</sup>. Въ сочиненіи „*Votum pro pace ecclesiastica*“ Гроцій рѣшительно говоритъ, что отъ авторовъ книгъ историческихъ нельзя требовать больше, чѣмъ просто способности и чистосердечнаго расположенія сообщать истины Окровенія <sup>2)</sup>. Въ другомъ сочиненіи „*Riveti apologia discuss. p. 723*“, какъ бы въ доказательство этого, онъ спрашиваетъ: „Сказалъ ли Лука: было къ Лукѣ слово Господне и сказалъ ему Господь: пиши“ <sup>3)</sup>? Впрочемъ, со стороны образа мыслей св. книги все же произошли отъ Божественной Причины.

Очевидно, понятіе о боговдохновенности у Гуго Гроція было неопредѣленное и неустойчивое. Пророчествамъ онъ придалъ руководственное значеніе; но потомъ былъ вынужденъ признать, что и само пророчество въ свою очередь основывается на ученіи, точно такъ же, какъ и ученіе въ свою очередь на исторіи, такъ что всѣ понятія Божественнаго Слова, какъ проявленія воли Вѣчнаго, составляютъ какъ бы одинъ непрерывный кругъ. Не стѣсняясь самопротиворѣчіями, Гуго Гроцій пошелъ далѣе. Даже столь важный пророческій моментъ у апостола Павла какъ второе пришествіе Господа, Гроцій излагалъ не догматически, а только по вѣроятнымъ предполо-

1) Hugonis Grotii Rivetiani Apologetici discussio. Opp. Amsterdam. 1679. Tom. III, pag. 722. О томъ же *Votum pro pace eccl. p. 672*.

2) См. Tholuck. Die Inspirationslehre, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft. 1850. Nr. 18 p. 140.

3) См. Tholuck. Die Inspirationslehre. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft. № 18. „Dixit ne Lucas: factum est ad Lucam verbum Domini et dixit ei Dominus: scribe“?



ложеніямъ <sup>1)</sup> Этимъ, конечно, совершенно разрушалась его теорія, если только о ней можетъ быть какая-либо рѣчь.

Вообще же, независимо отъ своихъ непослѣдовательныхъ сужденій, Гроцій принадлежитъ къ тому классу писателей, которые перемѣнили формулу: „Библия есть Слово Божіе“ на другую: „Библия содержитъ въ себѣ Слово Божіе“ <sup>2)</sup>. Это такъ называемая „теорія ограниченного вдохновенія“. Происхожденіе и сущность ея Гроцій обозначаетъ вполне ясно. „Не всѣ книги“, говоритъ онъ, „которыя находятся въ еврейскомъ канонѣ, продиктованы св. Духомъ (dictatos a Spiritu Sancto). Не отрицаю, что онѣ написаны по благочестивому движенію души (scriptos esse cum pio animi motu); таковъ и приговоръ великой *Синагоги* (judicavit Synagoga Magna), котораго держатся въ этомъ дѣлѣ евреи. Но нѣтъ нужды въ томъ, чтобы были продиктованы св. Духомъ исторіи; достаточно, чтобы писатель былъ силенъ памятью касательно созерцаемыхъ вещей или же прилежаніемъ въ переписываніи сочиненій древнихъ <sup>3)</sup>. Голосъ св. Духа также можно подвергнуть сомнѣнію: онъ обозначаетъ или то, какимъ образомъ воспринимается Божественное вдохновеніе, которое получали какъ обыкновенные пророки, такъ иногда Давидъ и Даниилъ (tum prophetae ordinarii, tum interdum David et Daniel), или просто благочестивое движеніе, или способность къ выраженію спасительныхъ правилъ жизни и предметовъ государственныхъ и гражданскихъ, въ какомъ смыслѣ понимаетъ голосъ св. Духа *Маймонидъ* тамъ, гдѣ онъ разсуждаетъ о писаніяхъ историческихъ или правоучительныхъ. Если бы Лука писалъ подъ диктантъ Божественнаго вдохновенія, то почему онъ могъ приписывать большій авторитетъ себѣ, какъ это дѣлали пророки, чѣмъ тѣмъ лицамъ, свидѣтельству которыхъ онъ слѣдо-

<sup>1)</sup> Hugonis Grotii. Appendix ad interpret, locor. N. T., qui de Antichristo agunt. Opp. Tom. III, pag. 475.

<sup>2)</sup> The Inspiration of Holy Scripture, its nature and proof. Willam Lee Ficht edition. Dublin: page 465.

<sup>3)</sup> Sed a Spiritu San. dictari historias nihil fuit opus: satis fuit scriptorem memoria valere circa res spectatas, aut diligentia in describendis veterum commentariis. „Votum pro pace ecclesiastica“. Opp. ed. 1679. Tom III pag 672.

валъ <sup>1)</sup>. Такъ, при описаніи дѣлъ ап. Павла, которыя онъ видѣлъ, не было нужды въ диктующемъ вдохновеніи (*nullo ipsi dictante afflatu opus*). Почему же книги Луки каноническія? Потому что Церковь первыхъ пяти вѣковъ рѣшила, что онѣ написаны *благочестиво и достоверно* (*quia pie ac fideliter scriptos*) о предметахъ, имѣющихъ важное значеніе для спасенія <sup>2)</sup>. Очевидно, основныя положенія своего ученія Гроцій частью позаимствовалъ отъ еврейскаго ученаго раввина Моисея Маймонида. Поэтому-то для Гроція св. Духъ (*Spiritus*) обозначаетъ просто „благочестивое движеніе (*pium motum*) или „Божественный аффектъ“ (*affectum divinum*), причинъ котораго не знали евреи. Недостатки въ образѣ выраженій св. писателей Гроцій объясняетъ недостаткомъ точнаго Откровенія въ самыхъ истинахъ <sup>3)</sup>. Какъ пророки, такъ и апостолы не о всемъ имѣли откровеніе. Когда они не имѣли откровенія или еще не получали его, то говорили только по догадкѣ (*στοχαστικῶς*) <sup>4)</sup>.

Слѣдовавшіе за Гроціемъ арминіане уже стали цѣнить св. Писаніе постольку, поскольку оно согласно съ разумомъ, и здѣсь они встрѣтились съ социніанцами. То, что недоставало для дальнѣйшаго разрушенія авторитета св. Писанія, было сдѣлано и дополнено Ле-Клеркомъ.

Іоаннъ Ле-Клеркъ († 1736), по духу и направленію своихъ взглядовъ, весьма близко стоитъ къ философу Варуху Спинозѣ. Онъ составилъ себѣ извѣстность своими письмами, которыя впервые были опубликованы въ Амстердамѣ въ 1685 году, подъ заглавіемъ „*Sentimens de quelques Theologiens de Hollande sur l'histoire critique de R. Simon*“. Въ свое время они произвели огромную сенсацію въ Европѣ, но особенно въ Англіи. На самомъ же дѣлѣ все, что было написано Ле-Клеркомъ, было простымъ воспроизведеніемъ идей Спинозы, только въ

<sup>1)</sup> Si Lucas, divino afflatu dictante, sua scripsisset, inde potuis sibi sumsisset auctoritatem, ut prophetae faciunt, quam a testibus, quorum fidem est secutus Ibidem.

<sup>2)</sup> Votum pro pace ecclesiastica, Opp. ed. 1679. Tom. III r. 672.

<sup>3)</sup> Ad interpret. Loc. N. Testam. de antechr. Tom. IV. pag. 475.

<sup>4)</sup> Appendix ad interpret. locorum N. Test. de antichr. pag. 475.

болѣ популярной формѣ. Рихардъ Симонъ справедливо писалъ о богословахъ, подобныхъ Ле-Клерку: „Въ дѣйствительности, эти богословы (XVII вѣка) не сдѣлали ничего другого для опроверженія вдохновенія св. Писанія, если разсматривать ихъ возраженія въ гораздо большемъ освѣщеніи доводовъ Спинозы, который преувеличилъ эту матерію, вслѣдствіе ложныхъ предразсудковъ“ <sup>1)</sup>.

По справедливому замѣчанію Рудельбаха, ремонстратизмъ у Ле-Клерка приносилъ только пустоцвѣтъ, чтобы скрыть, когда это было нужно, не христіанское направленіе его ученія <sup>2)</sup>. Какъ скрытый защитникъ спинозизма, Ле-Клеркъ частью собралъ мнимые элементы противорѣчій въ св. Писаніи, частью увеличилъ ихъ новыми гнусными представленіями. Нѣтъ нужды давать подробное изложеніе системы Ле-Клерка. Достаточно сказать, что онъ отрицалъ необходимость Божественной помощи для составленія Библіи. Онъ утверждалъ, что обыкновенныя способности памяти были вполнѣ достаточны, чтобы сдѣлать авторовъ св. Писанія способными для записи сообщеній отъ Бога и историческихъ событій. Основываясь на сочиненіяхъ Гуго Гроція и Спинозы <sup>3)</sup>, Ле-Клеркъ различаетъ въ св. Писаніи: *пророчество, исторію и ученіе*. Пророчества откровенны, но записаны по памяти и по содержанію, а не дословно. Исторія записана на основаніи опытнаго знанія; для изложенія же ученія вовсе и не требуется никакого вдохновенія <sup>4)</sup> Боговдохновенность ученія и исторіи Ветхаго и Новаго Завѣта Ле-Клеркъ отрицаетъ, во-первыхъ, потому что такое вдохновеніе будто-бы излишне; во-вторыхъ, потому, что

<sup>1)</sup> „En effet, ces Theologiens n'ont fait autre chose pour combattre l'inspiration de l'Ecriture Sainte, que de mettre en un plus grand jour les raisons de Spinoza, qui a outré cette matière sur de faux préjugés dont il étoit préoccupé“. См. R. Simon: „Histoire Critique du Nouv. Testam. ch. XXV p. 303.

<sup>2)</sup> „Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche“. Erster Jahrgang 1840. Zweites Quartalheft. Seit 54.

<sup>3)</sup> Töllner справедливо замѣчаетъ, что въ ученіи о боговдохновенности „Spinoza und Le-Clerc begegnen einander“. „Die göttliche Eingebung“ p. 314.

<sup>4)</sup> „Sentiments de quelques Theologiens de Hollande“. Amsterdam. Lettre XI—XII. Defense des sentimens de quelques Theolog. Amsterdam. 1696. Lettre IX—XI.

св. писатели иногда между собою не согласны; въ третьихъ, потому, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ они ошиблись по незнанію.

Ученіе о боговдохновенности апостоловъ, о томъ, что имъ былъ общанъ и сообщался св. Духъ, при написаніи св. книгъ, Ле-Клеркъ осмѣливается называть фантазіей, съ которой долго носились <sup>1)</sup>). Подъ вдохновеніемъ апостоловъ Ле-Клеркъ понимаетъ только благочестивое возбужденіе, необходимое для воспринятія ученія Христа, которое охватывало, возбуждало и укрѣпляло ихъ души. Для подрывленія своихъ легкомысленныхъ и голословныхъ сужденій Ле-Клеркъ прибѣгаетъ къ неправильному толкованію обѣтованій Христа о ниспосланіи апостоламъ св. Духа. Подобно Перроне, онъ пытался возражать противъ метода, усвоеннаго въ послѣдствіи Михаелисомъ выводить боговдохновенность св. книгъ Новаго Завѣта изъ вдохновенія самихъ апостоловъ <sup>2)</sup>). „Замѣчу“, говоритъ онъ, „что Христосъ не общалъ апостоламъ высшей степени какого-либо постоянного вдохновенія, но только знаніе на извѣстные случаи (*mais seulement en certaines occasions*), когда именно апостолы будутъ приведены предъ трибуналомъ судей“ <sup>3)</sup>).

Несмотря на бездоказательность своихъ возраженій, Ле-Клеркъ хорошо замѣтилъ, что недостаточно просто возбудить сомнѣніе въ боговдохновенности Библии, когда еще не разрушены самыя основанія Божественнаго Откровенія. Христіанское ученіе о св. Духѣ представлялось для него какъ-бы сомнамбуломъ, котораго онъ старался избѣжать, разумѣя подъ св. Духомъ то „дѣйствіе вѣры“, то „силу творить чудеса“, то „духа святости“ <sup>4)</sup>). Достойнымъ завершеніемъ ученія Ле-Клерка является его положеніе, будто человѣческая вѣра (*fides humana*)

<sup>1)</sup> Ibidem.

<sup>2)</sup> Такъ, цитя Іоан. XVI, 13 Лук. XII, II. Ле-Клеркъ замѣчаетъ: „Ce sont les deux passages les plus formels, que l'on puisse citer sur cette matière“ (*Sentimens*, 240).

<sup>3)</sup> Pag. 240. Lettre XI. На этомъ основаніи онъ далѣе прибавляетъ: „Au reste, on ne peut pas trouver étrange que par le 5. Esprit, ou l'Esprit de Dieu on entende Esprit de sainteté et de constance que l'Evangile inspire“ (*Sentimens*, 253).

<sup>4)</sup> Le-Clerc. *Sentimens*. Los. cit. pag. 244. „une disposition de l'ame, qui est l'effet de notre foi“. Срав. pag. 241. 254.

имѣть такое же достоинство, какъ и вѣра Божественная (fides divina) <sup>1)</sup>. А на основаніи разсказа о видѣніи ап. Петра (Дѣян. X) и спора о обрѣзаніи Ле-Клеркъ отвергаетъ боговдохновенность апостоловъ, утверждая, будто обѣтованіе Христа: „наставить ихъ на всякую истину“ не исполнилось <sup>2)</sup>.

Свободныя мнѣнія Ле-Клерка получили довольно широкое распространеніе среди реформатскихъ богослововъ Швейцаріи и Франціи. Въ „*Théologie chrétienne*“ извѣстнаго Пиктета, профессора въ Женевѣ (1702), боговдохновенность св. Писанія ограничивается объемомъ истинъ Божественнаго Откровенія, изъ котораго выдѣляются основанныя на немъ собственныя рѣшенія апостоловъ. Самое Откровеніе, естественно, ограничивается только истинами, ранѣе неизвѣстными св. писателямъ, а въ прочемъ допускается только Божественное руководство, предохраняющее отъ ошибокъ <sup>3)</sup>.

Довольно свободныя разсужденія о боговдохновенности, ограничивающія ее только содержаніемъ св. книгъ, встрѣчаются въ XVII вѣкѣ и въ англиканской церкви. Такъ они встрѣчаются въ сочиненіяхъ: W. Lowth. B. D. „*A Vindication of the Divine Authority and Inspiration of the writings of the Old and New Testament*“. Oxford. 1692; C. I. Lamothe: „*The Inspiration of the New Testament asserted and explained, in answer to some modern witters*“. London. 1694. Свободная точка зрѣнія на вдохновеніе св. Писанія проводится и въ диссертациі Додринга: „*A Dissertation on the Inspiration of the New Testament*“ <sup>4)</sup>. Додрингъ является въ семнадцатомъ вѣкѣ типичнымъ представителемъ такой теоріи боговдохновенности, которая различаетъ въ библейскомъ вдохновеніи нѣсколько „ступеней“. Среди богослововъ этого рода не было согласія въ ученіи о числѣ этихъ „ступеней“. По вліянію Моисея Маймонида <sup>5)</sup>, Додрингъ ограничился только тремя, отвергнувъ четвертую ступень: такъ называемое „вдохновеніе наставленія и руководства“ (inspiratio directionis).

<sup>1)</sup> Le-Clerc. Sentimens. Loc. cit. pag. 233.

<sup>2)</sup> Le—Clerc. Sentiments. p. 271, not. 1.

<sup>3)</sup> Theologie chretienne, l. 1. cap. 16.

<sup>4)</sup> Doddridge. Works. Vol. I, pag. 346.

<sup>5)</sup> Ibidem: page. 347.

Только пресвитеріанская церковная община *Шотландіи* твердо держалась строгаго понятія о боговдохновенности. Довольно свободный для своего времени взглядъ на вдохновеніе проводить *Рих. Фастеръ*. „Какъ слава Творца—Бога“, говоритъ онъ, „болѣе проявляется въ цѣломъ устройствѣ міра, чѣмъ въ одной песчинкѣ, камнѣ, мошкѣ, и въ цѣломъ человѣкѣ больше, чѣмъ въ какомъ-либо членѣ его меньшей красоты, такъ и авторитетъ Бога болѣе проявляется въ цѣлой системѣ священнаго Писанія и ученія, чѣмъ въ какой-либо меньшей части (ita et Dei auctoritas magis elucet in tota scripturae sacrae et sacrae doctrinae systemate, quam in parte aliqua minore). Въ цѣломъ однако и эти части не лишены своей красоты такъ же, какъ волосы и ногти. Но авторитетъ ихъ должно оцѣнивать болѣе изъ единства съ цѣлымъ писаніемъ и изъ частей болѣе извѣстныхъ, чѣмъ изъ нихъ самихъ“ <sup>1)</sup>.

## V.

Переходъ старопротестанской вѣры въ писанное Слово Божіе, какъ непогрѣшимый источникъ ученія, чрезъ посредство арминіанской и социніанской школъ въ пустоту раціонализма, былъ полный. Къ тѣмъ факторамъ, которые содѣйствовали этому роковому преобразованію, принадлежитъ и *философія*. Въ этомъ процессѣ можно различать *три главнѣйшіе момента*. Во-первыхъ философія *Декарта*, *Спинозы* и *Лейбница* подготовила путь для раціонализма. Во-вторыхъ, какъ *деизмъ*, философія дала раціонализму сильнѣйшіе, хотя и печальные импульсы; какъ *вольфианизмъ* (*ученіе Вольфа*), она отобразила на себѣ его внутреннюю пустоту и ничтожество; какъ *кантианизмъ* (*ученіе Канта*), она сообщила раціонализму непреклонную и въ то же время своеобразную нравственную серьезность. Въ-третьихъ, при распаденіи раціонализма, философія руками *Фихте*, *Гегеля*, *Шеллинга* существенно преобразовала старый раціонализмъ, а на его мѣсто поставила другой, который не вездѣ былъ лучше прежняго.

<sup>1)</sup> „Eorum autem auctoritas potius ex unione cum tota Scriptura et a partibus nobilioribus, quam ex se ipsis percipienda est“. См. „Der evangelische Geistliche“. Нѣмецкій переводъ 1833 г.

Для нашей ближайшей задачи мы считаемъ вполне достаточнымъ ограничиться только первою группою этой цѣли, которую составляютъ *Декартъ*, *Спиноза* и *Лейбницъ*.

Глубоко ошибаются тѣ ученые, которые полагаютъ, будто *Рене Декартъ* (1596—1650) развивалъ свою философскую систему въ цѣляхъ анти-христіанскихъ, враждебныхъ Церкви. Конечно, какъ свободомыслящій французскій католикъ, онъ былъ убѣжденъ, что можно построить самостоятельную философскую систему, не причинивъ вреда религіи. И хотя познѣ ходъ полемики противъ его философіи заставилъ Декарта вступить въ многоразличныя отношенія къ зарождавшейся либерально-реформатской церкви въ Нидерландахъ, однако преднамѣренная борьба противъ христіанства была всегда чужда великому философу. Самъ Декартъ неоднократно даже выражалъ надежду, что его философія можетъ служить опорой для Божественнаго Откровенія. Къ сожалѣнію, подобныя надежды оказались простымъ самообманомъ; но это ничего не измѣняетъ въ томъ фактѣ, что вредить христіанской вѣрѣ и Божественному Откровенію не входило въ планы Декарта. Что касается священной теологіи и православной религіи, писалъ онъ, „то я полагаю, что въ нихъ нѣтъ ничего такого, съ чѣмъ бы моя философія не согласовалась бы гораздо легче, чѣмъ общенародная“ (*cum quo mea philosophia non multo facilius quadret, quam vulgaris*) <sup>1)</sup>. Нѣтъ основаній видѣть въ этихъ достопримѣчательныхъ сужденіяхъ Декарта одни слова; наоборотъ: они суть дѣйствительное свидѣтельство Декарта о безопасности его философіи.

Въ письмахъ Декарта также немало доказательствъ его глубокаго уваженія къ боговдохновеннымъ тайнамъ Божественнаго Откровенія. Такъ въ письмѣ „*Ad dominum Chanutum*“ по вопросу о любви къ Богу онъ замѣчаетъ: „Хотя я нисколько не сомнѣваюсь, что мы можемъ любить Бога одною силою нашей природы (*sola naturae nostrae vi*), однако только чрезъ христіанство мы можемъ достигать этой любви, потому что отъ него мы получили тайну воплощенія“ (*quatenus ab illa*

<sup>1)</sup> Cartesius. Epistolae. Amsterdam. 1668. Pars. II. Epist. CXVII, p. 400.

ассерimus mysterium incarnationis) <sup>1)</sup>. Подобныя же выраженія часто встрѣчаются въ письмахъ философа къ пфальцграфинѣ Елизаветѣ <sup>2)</sup>.

При такомъ отношеніи Декарта къ христіанской вѣрѣ, вполне естественно, что онъ признавалъ и вдохновеніе св. Писанія въ строгомъ смыслѣ. Такъ въ вышеупомянутомъ письмѣ „Ad dominum Chanutum“ онъ, хотя и отрицаетъ, что человѣкъ есть цѣль творенія, однако потомъ прибавляетъ слѣдующія слова: „Я хорошо знаю, что шесть дней творенія описаны въ книгѣ Бытія такъ, что кажется, будто человѣкъ есть особенная цѣль творенія, но на это можно замѣтить, что эта исторія Бытія написана ради человѣка, и потому св. Духъ *особенно пожелалъ записать это* (hanc historiam de Genesi hominis gratia conscriptam fuisse atque ideo spiritum sanctum ea potissimum notare voluisse) <sup>3)</sup>. Выраженіе „qui notare voluit“ весьма благоприятствуетъ вербальному вдохновенію, такъ какъ Декартъ говоритъ здѣсь не о Моисеѣ, но именно о св. Духѣ (Spiritus Sanctus). Вообще же несомнѣнно то, что Декартъ придавалъ св. Писанію значеніе руководственнаго авторитета и присвоилъ ему силу удостовѣренія, подтвержденія (confirmare). Поэтому онъ часто употребляетъ выраженіе: „Hanc sententiam confirmat Scriptura“.

Конечно, Декартъ былъ весьма смѣлъ въ собственныхъ построеніяхъ, въ сознаніи своей философской мощи; но, на ряду съ этимъ, у него замѣчается сознаніе ограниченности человѣческаго знанія. Въ одномъ изъ своихъ писемъ Декартъ говоритъ: „Безъ сомнѣнія, знаніе человѣческое очень ограничено (scientia humana sit admodum limitata), такъ что самое большое мы приходимъ къ нѣкоторому *ученому незнанію*“ (docta ignorantia <sup>4)</sup>).

Подобныя сужденія философа служатъ отрицательнымъ доказательствомъ того, что онъ признавалъ необходимость Божественнаго Откровенія для людей.

<sup>1)</sup> Cartésius. Epist. I. Ep. XXXV. pag. 74.

<sup>2)</sup> Cartésius. Epistol. I. Ep. VIII. p. 23.

<sup>3)</sup> Cartésius: Epistolae I, Epist. XXXVI p. 82.

<sup>4)</sup> Cartésius. Epistolae. LXXXIX, pag. 301.



Школа картезианцевъ однако скоро уклонилась отъ свѣтлыхъ завѣтовъ своего основателя. Отвергнувъ вѣру во все сверхъестественное, въ возможность чуда, послѣдователи Декарта чрезъ то продолжили дорогу раціонализму. Во главѣ своего философскаго идеализма картезианцы поставили знаменитое положеніе Декарта: „cogito ergo sum“. Но измѣнять и спрягать это „cogito“ во всѣхъ возможныхъ и невозможныхъ формахъ и поставили для себя задачею раціоналисты всѣхъ вѣковъ. Съ другой стороны, господствующее значеніе въ системѣ Декарта имѣло понятіе: духъ (spiritus), но у картезианцевъ оно получило отпечатокъ пантеизма. Нисколько не удивительно, поэтому, что нѣкоторые называютъ Декарта „истиннымъ архитекторомъ спинозизма“ (verus spinozismi architectus)<sup>1)</sup>.

Систематическая оппозиція вдохновенію св. Писанія, со стороны философіи въ XVII в., начата была такимъ человекомъ, сочиненія котораго послужили источникомъ современнаго скептицизма. Это былъ *Бенедиктъ*, или *Барухъ Спиноза* (1632—1677). Значеніе его въ исторіи критики и скептицизма преувеличивается тѣми учеными, которые ставятъ его выше Канта, Лессинга и Фридриха Великаго. При всемъ томъ громадное значеніе Спинозы для раціонализма—несомнѣнно. „Онъ былъ первый“, замѣчаетъ Теллнеръ, „который сдѣлалъ сравнительно полное собраніе возраженій противъ вдохновенія. Послѣдствія были любопытны: одни богословы считали себя совершенно погибшими, другіе старались быть спокойны, соглашаясь съ обычною теоріею“ <sup>2)</sup> „Онъ былъ князь пантеистовъ“, замѣчаетъ другой ученый, „онъ приобрѣлъ большое право на это достоинство не только чрезъ то очарованіе, которымъ обладали его сочиненія для всѣхъ, которые, хотя и вѣрили въ Бога, однако хотѣли лишить Его жизненности, но также и чрезъ то, что онъ предварилъ, если не вдохновилъ, всякое нападеніе на св. Писаніе или на возможность Откровенія“ <sup>3)</sup>,

<sup>1)</sup> Buddeus. Institut. Frankfurt. 1741. pag. 194.

<sup>2)</sup> Töllner. Die göttliche Eingebung. p. 453.

<sup>3)</sup> „He has anticipated, if he has not suggested, every attack which has been made upon the Scriptures, „or upon the possibility of revelation“. См. John Urquhart. „The Inspiration and Accuracy of the Holy Scriptures“. London. Page 180.

Стоя вѣ всякаго религіознаго общества, пропитанный раціоналистическими элементами іудейской спекуляціи, особенно же Моисея Маймонида, Спиноза былъ истиннымъ родоначальникомъ раціонализма въ борьбѣ противъ супранатуралистическаго характера Божественнаго Откровенія.

По ученію Варуха Спинозы, существуетъ только одно бытіе, одна субстанція: это—Богъ, имманентная Первопричина всѣхъ явленій. Атрибутами этого абстрактнаго безконечнаго бытія служатъ протяженіе и мышленіе. Всѣ отдѣльныя существа суть только образы (*modi*), явленія этого бытія и относятся къ нему такъ же, какъ плывущія морскія волны къ океану. Духъ есть не что иное, какъ тѣло, разсматриваемое подъ атрибутомъ мышленія. Зло есть только отрицаніе добра, а добро есть то, что возвышаетъ наше истинное бытіе и знаніе. Это превращеніе жизни въ отвлеченное логическое мышленіе Спиноза перенесъ и въ область богословскаго знанія. А такъ какъ онъ защищалъ абсолютную свободу мышленія, то естественно, что онъ скоро дошелъ до отрицанія христіанскаго понятія объ Откровеніи. Спиноза пришелъ къ такому выводу, что духъ человѣка есть истинная причина всѣхъ откровеній. Понятіе о вдохновеніи приняло въ системѣ Спинозы всецѣло пантеистическій характеръ.

Что такое вдохновеніе по ученію Спинозы? Божественное вдохновеніе это просто эманация Божественнаго Духа, которая образуетъ духъ человѣка и изливаетъ изъ себя всю его дѣятельность <sup>1)</sup>. Божественное происхожденіе вдохновенія основано исключительно на единствѣ субстанціи, или точнѣе модуса съ субстанціей. „Слѣдовательно, естественное знаніе можно назвать пророчествомъ. То, что мы знаемъ естественнымъ способомъ, зависитъ отъ знанія Бога и его вѣчныхъ опредѣленій... А такъ какъ наша мысль получаетъ способность къ образованію понятій, необходимыхъ для объясненія природы вещей и для наученія пользованію жизнью изъ того, что объективно содержитъ въ себѣ природу Бога и удѣляется отъ нея (*quod Dei naturam objective in se continet et de eadem participiat*), то справедливо, какъ первую причину Бо-

<sup>1)</sup> Spinozae. Tractatus theologico politicus. Cap. V. Tom. I. Editio H. E. G. Paulus.

жественнаго Откровенія, мы можемъ обозначать природу мысли, насколько она воспринимается нами <sup>1)</sup>. Все, что мы понимаемъ ясно и отчетливо, это и диктуетъ намъ идея и природа Бога, но, конечно, не словами, а способомъ далеко отличнымъ отъ этого, хотя и весьма согласнымъ съ природою мысли (*Dei idea et natura nobis dictat, non quidem verbis, sed modo longe excellentiore et qui cum natura mentis optime convenit*). Въ чемъ же тогда преимущество пророческаго знанія надъ естественнымъ? Преимущество пророковъ основано просто на мнѣніи людей, которые рѣдкое явленіе обыкновенно почитаютъ за великое, хотя собственно всѣ знанія божественны <sup>2)</sup>. Духъ Божій означаетъ только то, что пророки обладаютъ нѣкоторою особенною силою, выходящею изъ обыкновеннаго уровня, и знаютъ намѣренія Божіи. Евреи, по мнѣнію Спинозы, будто бы понимали подъ Духомъ Божіимъ просто мысли св. Духа.

„Въ нашемъ мышленіи“, продолжаетъ Спиноза, „также начертаны мысль и вѣчныя сужденія Бога; но это не такъ высоко цѣнится людьми, потому что естественное знаніе—общее всѣмъ людямъ. Почему же говорятъ, что пророки имѣли Духъ Божій? Потому, что люди не знали причинъ пророчества и обыкновенно приписывали Богу то, чему не могли указать причинъ. Итакъ, мы можемъ, безъ всякаго сомнѣнія, утверждать, что пророки воспринимали Божественное Откровеніе силою воображенія, чрезъ посредство словъ и образовъ, действительныхъ или мнимыхъ. Но по какимъ законамъ природа это совершалось,—признаюсь, я этого не знаю. Я могъ бы сказать, конечно, какъ другіе, что это совершается силою Божіею. Но, кажется, это значить ничего не сказать“ <sup>3)</sup>. То, что пророки были исполнены Божественнаго Духа, эти и подобныя выраженія Спиноза относилъ просто къ чрезвычайнымъ силамъ души, полученнымъ отъ Бога <sup>4)</sup>. „Сила природы есть именно сила Божія; мы говоримъ о силѣ Божіей, когда не знаемъ причинъ естественныхъ“ <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> „*Merito mentis naturam, quatenus talis concipitur, primam divinae revelationis causam statuere possumus*“. Tractat, theol. polit. cap. I. <sup>2)</sup> Ibidem.

<sup>3)</sup> Possumus igitur sine scrupulo affirmare, prophetas nonnisi ope imaginationis Dei revelata percepisse h. e. mediantibus verbis vel imaginibus, iisque veris aut imaginariis... Quibus autem naturae legibus id factum fuerit, fateor me ignorare. Tractatus theolog. politicus. Tom. I, cap. I p. 13. 14.

<sup>4)</sup> Tract. theol. politicus. cap. I p. 171. 170.

<sup>5)</sup> Ibidem.

Съ такимъ ученіемъ Спинозы о существѣ пророческаго вдохновенія, кажется, не мирятся его дальнѣйшія положенія. Что такое пророчество по ученію Спинозы? „Пророчество, или Откровеніе есть извѣстное познаніе какого-либо предмета, сообщенное Богомъ“ <sup>1)</sup>. Повидимому, Спиноза признаетъ здѣсь богооткровенный характеръ пророчества, но вслѣдъ за тѣмъ онъ дѣлаетъ существенное ограниченіе: „только то, о чемъ *выразительно* говоритъ Писаніе, (quod Scriptura expresse dicit) есть пророчество, или откровеніе“ <sup>2)</sup>. Когда же св. Писаніе совершенно опредѣленно говоритъ о дѣйствіяхъ св. Духа, тогда Спиноза прибѣгаетъ часто къ мало-остроумнымъ замѣчаніямъ вульгарно-раціоналистическаго характера, въ родѣ слѣдующаго: „Духъ Божій здѣсь ничего не обозначаетъ, какъ только сильнѣйшій вѣтеръ“ (nihil aliud significat, quam ventum vehementissimum). Спиноза „in thesi“ признаетъ, что Богъ непосредственно immediate можетъ открываться людямъ <sup>3)</sup>, но тутъ же утверждаетъ о пророкахъ: „пророки не были одарены совершенною мыслию (non fuisse perfectione mente praeditos), но только силою живого воображенія“ <sup>4)</sup>.

Въ чрезвычайно-живой силѣ воображенія Спиноза видѣлъ превосходство пророческаго вдохновенія надъ обыкновеннымъ человѣческимъ знаніемъ. Въ этомъ смыслѣ пророки обладали особымъ пророческимъ даромъ (dono prophetico) <sup>5)</sup> и даже имѣли сверхъестественное сознаніе (cognitionem supra naturalem) <sup>6)</sup>. Такъ какъ пророки воспринимали Божественныя Откровенія съ помощью воображенія (imaginationis ope), то многое они могли воспринять и сверхъ границъ разума. Это возможно потому, что изъ словъ и образовъ происходитъ гораздо больше идей, чѣмъ изъ принциповъ и понятій, на которыхъ строится все наше естественное знаніе; но откровенія, полученныя пророками, были по большей части символами <sup>7)</sup>.

1) „Prophetia sive revelatio est rei alicujus certa cognitio a Deo hominibus revelata“. Spinoza. Tract. theol. polit. Hamburg. 1670 cap. cap. I p. 1.

2) Ibidem. pag. 6.

3) Ibidem. pag. 10.

4) Spinoza. Ibidem. pag. 6.

5) „Sed quidem potentia viridius imaginandi“ Cap. II pag. 15. Tractatus theologico-politicus.

6) Cap. 12 pag. 148.

7) Cap. 11 pag. 139.

8) „Cum itaque prophetae imaginationis ope revelata perceperint, non dubium est, eos multa extra intellectus limites percipere potuisse, nam ex verbis et imaginibus longe plures ideae componi possunt, quam ex solis iis principiis et noti-

„Люди“, продолжаетъ Спиноза, „привыкли удивляться тому, что противорѣчить природѣ и разуму. Они полагаютъ, что и Писаніе допускаетъ такія противорѣчія, а потому мечтаютъ о глубокихъ тайнахъ“ <sup>1)</sup>. На самомъ дѣлѣ это только гностическія и аристотелевскія идеи; Писаніе же требуетъ только послушанія. Этому взгляду философа совершенно соотвѣтствуетъ и то, что онъ отрицаетъ достоинство религіознаго знанія вообще <sup>2)</sup>.

Отношеніе Спинозы къ новозавѣтному Откровенію—полное самопротиворѣчія и непоследовательности. Несмотря на свое враждебное отношеніе къ христіанству, Спиноза однако приписываетъ Христу высшее знаніе. „Мы прекрасно понимаемъ“, говоритъ онъ, „что Богъ можетъ непосредственно открываться людямъ и сообщать свою Сущность нашему мышленію, безъ всякихъ тѣлесныхъ посредствъ (*nullis mediis corporeis adhibitis, menti nostrae suam essentiam communicat*). Но, когда человѣкъ однимъ своимъ мышленіемъ воспринимаетъ нѣчто такое, что первоначально не содержится въ основаніяхъ нашего сознанія и не можетъ быть изъ него выведено, тогда мышленіе его необходимо является болѣе превосходнымъ и весьма отличнымъ отъ обыкновеннаго“ <sup>3)</sup>. Но я не думаю, чтобы кто-либо достигъ такого превосходства надъ другими, кромѣ Христа: Ему безъ словъ и видѣній, но непосредственно были открыты опредѣленія Бога, касающіяся человѣческаго спасенія“... <sup>4)</sup>. „Въ этомъ смыслѣ мы можемъ сказать, что мудрость, которая выше человѣческой, восприняла во Христѣ человѣческую природу“ <sup>5)</sup>. Трудно, если даже не невозможно, согласить эти сужденія Спинозы съ другими его положеніями. Повидимому, онъ признаетъ здѣсь Божественное Откровеніе относительно такихъ истинъ, которыя превосходятъ человѣскій разумъ. Между тѣмъ въ другихъ мѣстахъ, какъ мы ви-

<sup>1)</sup> Cap. 7 pag. 83. 84. cap. 13.

<sup>2)</sup> Cap. 2.

<sup>3)</sup> *Mens praestantior necessario atque humana longe excellentior esse deberet* Tract. theol. politicus. Cap. I, pag. 6.

<sup>4)</sup> *Non credo ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, qui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis aut visionibus, sed immediate revelata sunt*. Ibidem. Cap. I.

<sup>5)</sup> Ibidem. Cap. I pag. 6.

дѣли, онъ считаетъ отличіемъ пророковъ отъ другихъ людей только то, что сила ихъ воображенія можетъ создавать гораздо больше представленій, чѣмъ мышленіе обыкновенныхъ людей.

Несомнѣнно только одно, что сужденія и взгляды Спинозы вовсе не были оригинальны. На Спинозу оказало огромное вліяніе ученіе о библейскомъ вдохновеніи Моисея Маймонида <sup>1)</sup>. Основное положеніе его, что пророкъ воспринимаетъ Божественныя Откровенія посредствомъ живого воображенія, а не мышленія, буквально взято у еврейскаго раввина. Совершенно въ духѣ Маймонида, Спиноза учитъ также, что пророчество не ведетъ къ болѣе ясному созерцанію, а книги пророческія не научаютъ мудрости <sup>2)</sup>. Только въ нравственномъ ученіи спекулятивнаго характера, когда воображеніе направлялось на настроеніе и воспріимчивость, пророки не ошибались <sup>3)</sup>. Поэтому, Спиноза признаетъ истинность пророчествъ въ нравственномъ благѣ пророческихъ рѣчей и въ живости пророческаго воображенія <sup>4)</sup>.

Изъ существа пророчества, какъ живой дѣятельности воображенія, Спиноза объясняетъ два главные свойства его: во-первыхъ, пророчество есть явленіе скоропреходящее; во-вторыхъ, самые мудрые люди часто не могутъ быть пророками <sup>5)</sup>. Форма пророчества обыкновенно параболическая и энигматическая <sup>6)</sup>. Достоверность пророчествъ Спиноза основываетъ какъ на самой живости воображенія, такъ и на нравственномъ достоинствѣ пророковъ <sup>7)</sup>.

Такъ какъ такое понятіе о пророчествѣ было чисто-субъективнымъ, то логическимъ выводомъ изъ него было ученіе, что пророчество опредѣляется личнымъ настроеніемъ вдохновляемыхъ лицъ. „Самое Откровеніе“, учитъ Спиноза, „разнообразилось въ каждомъ пророкѣ по состоянію темперамента, тѣла, воображенія и по образу тѣхъ мнѣній, которыя онъ усвоилъ раньше“ <sup>8)</sup>. „По состоянію темперамента разнообразилось

1) Spinozae. Tractatus theol. polit. cap. I. p. 159. 2) Ibidem. cap. 2.

3) Ibidem. Cap. 14. p. 21—28.

4) Ibidem. Cap. 14. pag. 17, 18; cap. 15 pag. 171.

5) Spinozae. Tractatus theol. polit. cap. II p. 164—172. 6) Ibidem.

7) Spinozae. Tractatus theol. polit. cap. II p. 175.

8) „Sic ipsa revelatio variabat in unoquoque Propheta pro dispositione temperamentis, corporis, imaginationis et pro ratione opinionum, quas antea amplexus fuerat“. Tractatus theologico—politicus, cap. II.

такъ: если пророкъ былъ веселъ, то ему открывались побѣды, миръ и вообще то, что побуждаетъ человѣка къ радости: такъ люди обыкновенно чаще воображаютъ подобное. Если, наоборотъ, пророкъ былъ печаленъ, то ему открывались войны, бѣды и всякое зло. По состоянію воображенія Откровеніе измѣнялось такъ: если пророкъ былъ образованъ, то воспринималъ мысль Бога въ изящномъ стилѣ. Если же былъ поселянинъ, то ему представлялись картины сельской жизни. Если воинъ, то представлялись начальники войскъ, если придворный, то тронъ царя и т. п. <sup>1)</sup> Такимъ образомъ, по мнѣнію Спинозы, видѣнное и слышанное пророками было только рефлексіей изъ прежняго настроенія и образованія. А такъ какъ пророчество не дѣлало людей умнѣе, то пророкамъ отнюдь нельзя довѣрять въ спекулятивныхъ предметахъ мышленія <sup>2)</sup>.

Остальное, что говорить Спиноза объ израильскомъ профетизмѣ, состояло частью въ ложномъ истолкованіи многихъ библейскихъ изреченій и разсказовъ, частью въ предательскомъ утвержденіи, что избраніе израильскаго народа вовсе не означало его благонадежности, а было просто аккомодацией Бога къ его религіозному развитію. Завершеніемъ всего ученія Спинозы о профетизмѣ было положеніе, что авгуры и прорицатели у язычниковъ были истинными пророками <sup>3)</sup>.

Не менѣе свободныя сужденія высказываетъ Спиноза и о боговдохновенности апостоловъ. По его мнѣнію, самый образъ рѣчи апостоловъ, когда они спорили съ своими противниками и обращались къ сужденію общества, показываетъ, что они, какъ писатели, не имѣли пророческаго дара. Этотъ даръ проявлялся только тогда, когда апостолы постановляли какія-либо опредѣленія, или же когда возвѣщали что либо живымъ голосомъ <sup>4)</sup>. Поэтому, Спиноза нападаетъ на тѣхъ, которые почитали апостоловъ свободными отъ всякой ошибки и невѣдѣнія <sup>5)</sup>. Правда, мысль апостоловъ соединялась съ мыслию св. Духа,

<sup>1)</sup> Ibidem. Справ. cap. I, p. 163.

<sup>2)</sup> Spinozae. Tractatus theol. polit. cap. II, p. 176—179. „Inde tandem concludam, prophetiam nunquam prophetas doctiores reddidisse, sed eos in suis praecceptis opinionibus reliquisse, ac propterea nos iis circa res mere speculativas minime teneri credere.

<sup>3)</sup> Cap. III. p. 192—194.

<sup>4)</sup> Spinozae. Tractat. theol. politic. cap. XI pag. 316—320.

<sup>5)</sup> Ibidem. cap. II p. 180; cap. VII p. 261 и cap. XI.

но высшая Божественная помощь нужна была имъ собствен-  
но тамъ, гдѣ происходило самое Божественное Откровеніе, гдѣ  
Богъ открывался имъ чрезъ Христа, Сына Божія. Для напи-  
сания же посланій не было нужды въ высшей помощи, такъ  
какъ о многомъ они знали сами чрезъ собственный опытъ.

По установленіи основныхъ положеній своего ученія Спи-  
ноза переходитъ къ болѣе точному опредѣленію боговдохновен-  
ности св. книгъ. Писаніе называется Словомъ Божиимъ, во-  
первыхъ потому, что оно учитъ истинной религіи, авторъ ко-  
торой есть Богъ; во-вторыхъ, потому, что рассказываетъ о пред-  
возвѣщеніи человѣческой судьбы, какъ рѣшеніи Бога; въ треть-  
ихъ, потому, что авторы писали не на основаніи только есте-  
ственного свѣта, но получали особенное духовное просвѣще-  
ніе отъ Бога.

Многое въ св. Писаніи Спиноза объясняетъ изъ теоріи акком-  
модациі, по которой Богъ приспособлялся къ разумнію и по-  
нятіямъ св. писателей. Разказы св. книгъ о чудесахъ Спиноза  
называетъ разказами о необыкновенныхъ дѣлахъ природы,  
приспособленными къ мнѣніямъ и сужденіямъ историковъ, ко-  
торые ихъ описывали (*opinionibus et judiciis historicorum qui  
eas scripserunt, accommodatas*) <sup>1)</sup>. Перечислить всѣ виды и  
случаи аккоммодациі нѣтъ возможности. „Если бы“, говоритъ  
Спиноза, „нужно было перечислить всѣ тѣ мѣста св. Писанія,  
которыя написаны *только для человека и для пониманія каж-  
дому* (*quae tantum ad hominem, sive ad captum alicujus scrip-  
ta sunt*) и которыя, не безъ большого предубѣжденія философіи,  
защищаются, какъ Божественное ученіе, то я, по своему усер-  
дію, далеко отступилъ бы отъ краткости“ <sup>2)</sup>. Самый языкъ св.  
книгъ является выраженіемъ аккоммодациі св. Духа къ чело-  
вѣческимъ потребностямъ.

Спиноза однако имѣлъ неправильное понятіе о снисхожде-  
ніи Божественнаго Духа къ человѣческимъ особенностямъ св.  
авторовъ. Иногда св. Писаніе говоритъ о такихъ предметахъ,  
которые предполагаютъ намеки на результаты науки. Слово  
Божіе тогда пользуется обыкновеннымъ языкомъ, *какъ будто*  
оно не знаетъ законовъ природы, приведенныхъ въ извѣстность

<sup>1)</sup> Spinozae. Tractat. theol. politic. cap. VII p. 84.

<sup>2)</sup> Tractatus theol. politicus. cap. II.



современными открытіями. Но Спиноза видѣлъ въ этомъ весьма сильный аргументъ противъ боговдохновенности Слова Божія. По поводу чуда Иисуса Навина подъ Гаваономъ („стой, солнце, надъ Гаваономъ и луна надъ долиною Аіалонскою“; Ис. Нав. X, 12), Спиноза говорилъ слѣдующее: „Многіе не желаютъ согласиться, чтобы въ небесахъ могла произойти какая-либо перемѣна, а потому объясняютъ это мѣсто такъ, какъ будто здѣсь ничего подобнаго и не говорится. Другіе же, наученные разсуждать правильнѣе, понимая, что земля движется, а солнце, напротивъ, пребываетъ въ покоѣ или же не можетъ двигаться вокругъ земли, всѣми силами хотятъ удалить это мѣсто изъ Писанія, хотя оно и ясно говоритъ объ этомъ“ (ex Scriptura, quamvis aperte reclamante) <sup>1)</sup>.

Хотя въ св. Писаніи очень много такого, что было чисто историческимъ и воспринято естественнымъ способомъ, однако оно называется Словомъ Божиимъ, потому что авторъ его есть Богъ. Богъ есть авторъ свящ. книгъ только въ томъ смыслѣ, что люди учатся изъ нихъ истинной религіи, а вовсе не въ томъ, что св. Духомъ было сообщено людямъ извѣстное число книгъ <sup>2)</sup>. Итакъ, ученіе, а не писанное, или внѣшнее слово Спиноза производитъ отъ Бога: отдѣльныя слова и выраженія были обыкновеннымъ произведеніемъ людей. Названіе же „священное Писаніе“ основывается на словоупотребленіи, потому что принято называть такъ книги, предназначенныя для благоговѣйнаго почитанія <sup>3)</sup>. Для тѣхъ же, которые пренебрегаютъ св. Писаніе, слова его суть простыя чернила и бумага. Ученіе и внутренняя сила св. Писанія суть единственныя доказательства его божественности. Когда Моисей, въ порывѣ гнѣва, разбилъ скрижали заветъ, то онъ менѣе всего выбросилъ изъ рукъ Слово Божіе, но только камни <sup>4)</sup>. Спиноза не только отвергаетъ вербальное вдохновеніе Библии, но прямо утверждаетъ, что она во многихъ мѣстахъ подвержена порчѣ, такъ что ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть названа „письмомъ Бога“ <sup>5)</sup>. При этомъ Спиноза оговаривается, что

<sup>1)</sup> Tractat. theol. politic. cap. II.

<sup>2)</sup> Tractat. theolog. polemicus. Cap. XII p. 148.

<sup>3)</sup> Ibidem. Cap. XII. pag. 146.

<sup>4)</sup> Ibidem. Cap. XII.

<sup>5)</sup> Cap. XII. pag. 144.

онъ отнюдь не желаетъ разрушать религію, которая запечатлѣна въ самомъ сердцѣ человѣка и должна пребыть вѣчною. Онъ—только противникъ тѣхъ, которые, въ неумѣренной ревности, боготворятъ самыя буквы св. Писанія, даже бумагу и чернила <sup>1)</sup>. Такъ какъ внѣшняя форма Библіи подвержена перемѣнамъ, а ничто, кромѣ Духа Святаго, не свято абсолютно, а только относительно, то и Писаніе свято постольку, поскольку побуждаетъ людей къ страху Божію <sup>2)</sup>.

Самою характерною чертою ученія Спинозы о Новомъ Завѣтѣ является его вражда ко Христу и христіанству. Красною нитью проходитъ она чрезъ весь „теологико-философскій трактатъ“. Португальскій еврей здѣсь совершенно сходится съ своими соотечественниками въ усиліяхъ доказать, что Моисей выше Христа и, слѣдовательно, Ветхій Завѣтъ выше Новаго. По ученію Спинозы, форма Откровенія для Моисея была непосредственная: Моисей говорилъ съ Богомъ такъ, какъ обыкновенно человѣкъ бесѣдуетъ съ товарищемъ. Христосъ, напротивъ, получалъ Откровеніе чрезъ посредство ума и мышленія (*Christus quidem de mente ad mentem cum Deo communicavit*) <sup>3)</sup>. Но такъ какъ намѣренія Божіи были открыты Христу безъ словъ и видѣній, безъ какихъ-либо посредствъ, то и голосъ Христа, какъ и тотъ, который слышалъ Моисей, можно назвать голосомъ Бога (*Vox Christi... vox Dei vocari potest*) <sup>4)</sup>.

Несмотря на очевидную непослѣдовательность своихъ сужденій о Христѣ, Спиноза является рѣшительнымъ врагомъ христіанской религіи и св. апостоловъ. Такъ какъ каждый апостолъ, по мнѣнію Спинозы, строилъ на собственномъ основаніи, то апостолы, особенно ап. Павелъ и Іаковъ, *будто-бы* не согласны между собою въ самыхъ основаніяхъ своего ученія <sup>5)</sup>. Объ апостолѣ Павлѣ Спиноза говоритъ слѣдующее: „Дедукціи и аргументаціи ап. Павла, которыя находятся въ посланіи къ римлянамъ, никоимъ образомъ не были написаны изъ сверхъ-естественнаго Откровенія“ (*nullo modo ex revelatione supernaturali scriptas fuisse credo*) <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Cap. XI. pag. 325.

<sup>2)</sup> Cap. XI. pag. 327.

<sup>3)</sup> Spinoza. Ibidem. Cap. I. pag. 7.

<sup>4)</sup> Ibidem.

<sup>5)</sup> Spinozae. Tractatus theol. polit. cap. XI.

<sup>6)</sup> См. цитату: Frantz. Die Inspiration. Bernburg. p. 83.

Спиноза былъ отцомъ роковаго, хотя, безъ сомнѣнія, вымышленнаго различія между ученіемъ Христа и ученіемъ апостоловъ, различія, которое съ такою охотою было усвоено раціоналистами позднѣйшаго времени. „Только во времена Христа религія не была смѣшана съ позднѣйшими философскими спекуляціями, такъ какъ тогда она состояла изъ весьма немногихъ простѣйшихъ догматовъ (*simplicissima dogmata*), которыми училъ Христосъ“ <sup>1)</sup>. Своему вѣку Спиноза и ставилъ задачу произвести критику Новаго Завѣта, боговдохновенность котораго онъ отрицалъ <sup>2)</sup>. „Уже тѣмъ счастливъ нашъ вѣкъ“, съ пафосомъ восклицаетъ философъ-еврей, „что мы видимъ его свободнымъ отъ всякаго суевѣрія“ (*ab omni superstitione liberam*)! <sup>3)</sup>.

Достаточно было пройти столѣтію по смерти Спинозы, чтобы его зловѣщее пожеланіе исполнилось. Святотатственными руками сорвалъ раціонализмъ покрывала съ святѣйшихъ тайнъ вѣры Христовой. Согласно завѣту Варуха Спинозы, раціоналистическая критика ласково и предупредительно отнеслась къ немногимъ и простѣйшимъ догматамъ“ (*paucissima et simplicissima dogmata*) вѣры, а все прочее причислила къ ряду „суевѣрій“ (*superstitiones*). Черезъ это раціонализмъ дерзновенно подкапывался подъ самыя основанія величественнаго зданія христіанства.

Не менѣе роковое значеніе имѣлъ Спиноза и для ветхозавѣтнаго канона. Онъ открываетъ собою рядъ раціоналистовъ, пытавшихся подорвать достовѣрность св. канона. Основываясь на Абенъ-Ездрѣ, Спиноза опровергалъ подлинность Пятокнижія. Абенъ-Ездра не осмѣливался еще, по словамъ Спинозы, выражать свои мысли ясно, открыто (*aperte*), а обозначалъ ихъ только намеками и темными изреченіями. „Я же не буду бояться высказывать ихъ яснѣе“, самодовольно замѣчаетъ философъ <sup>4)</sup>. Дѣйствительно, онъ не только извлекалъ мысли изъ сочиненій Абенъ-Ездры, но и дѣлалъ изъ нихъ необходимые выводы. Результатомъ этого было то, что авторомъ и редакторомъ Пятокнижія онъ объявилъ Ездру, который будто

<sup>1)</sup> „Donec tandem aliquando religio a speculationibus philosophicis separetur et ad paucissima et simplicissima dogmata, quae Christus suos docuit redigatur“ Tract. cap. XI; pag. 143. 144.

<sup>2)</sup> Cap. XI. XII.

<sup>3)</sup> Ibidem. cap. XI.

<sup>4)</sup> Spinoza. Tractat. theol. polit. Cap. VIII. pag. 104.

бы переработать Пятокнижіе и истолковалъ его <sup>1)</sup>). Здѣсь позднѣйшей рационалистической критикѣ только оставалось вступить во владѣніе наслѣдіемъ Спинозы.

Другимъ замѣчательнымъ философомъ XVII вѣка былъ *Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ* (1646—1716). По богатству знаній, глубинѣ образованія, многосторонности ума Лейбницъ производитъ впечатлѣніе феноменальнаго явленія. Съ одинаковымъ успѣхомъ онъ писалъ на нѣмецкомъ, латинскомъ, французскомъ языкахъ. Университетъ въ Галлѣ и Академія въ Берлинѣ—суть памятники его дѣятельности.

Но если поставить вопросъ объ отношеніи Лейбница къ христіанству и ученію о Словѣ Божіемъ, то необходимо тщательно различать между лейбниціанизмомъ, какъ онъ былъ *при* Лейбницѣ и *послѣ* Лейбница, или иначе: между тѣмъ, чѣмъ была его система *сама по себѣ* и чѣмъ она была въ рукахъ Лейбница. Самъ Лейбницъ былъ положительнымъ христіаниномъ. Онъ не оспаривалъ ни одного догмата христіанской вѣры, онъ вѣрилъ въ чудеса и защищалъ ихъ, признавалъ таинства, защищалъ евхаристію и пр. Но такое отношеніе къ христіанству было прежде всего выраженіемъ личнаго настроенія философа, а вовсе не вытекало изъ его системы съ внутреннею необходимостью. Пока была жива монада, признанная Лейбницемъ, до тѣхъ поръ вибрировала и ея жизнь въ остальныхъ монадахъ. Но, какъ скоро ея не стало, тотчасъ же обнаружилось, что и система Лейбница сама по себѣ далеко не была дружественна христіанству. Можно сказать даже, что во второмъ ухужденномъ своемъ изданіи, какъ вольфіанизмъ, эта система прямо содѣйствовала успѣхамъ рационализма.

Гдѣ же слабыя стороны въ системѣ Лейбница? Лейбницъ дѣлалъ различіе между естественнымъ и откровеннымъ богословіемъ и первое ставилъ очень высоко. „Многое“, говорилъ онъ, „можно назвать превосходнымъ и достовѣрнымъ (*egregia et certa*), изъ чего возжигается великій свѣтъ натурального богословія“ <sup>2)</sup>. Объясненіе и формулированіе главнѣйшихъ по-

<sup>1)</sup> „Ut hunc librum legis Dei ab ipso ornatae et explicatae primum fuisse puto“. Spinoza. Tractatus theologico politico. Cap. VIII. pag. 114. Справ. Zöckler. Handbuch. I. p. 126.

<sup>2)</sup> „Unde magna etiam naturali theologiae lux accendatur“. Leibnitz. De vero methodo. Philosophiae et theol. Erdmann, Berlin. 1840. XXVI, pag. 111.

ложеній естественнаго богословія суть задачи философіи. Поэтому, Лейбницъ порицаетъ Декарта за то, что онъ ограничился только философіей (*philosophari*) и пренебрегъ богословіемъ (*theologari*). „Декартъ уклонился отъ изученія тайнъ вѣры; цѣлю его было именно философствованіе, а не богословствованіе, какъ будто бы возможна философія, несогласная съ религіей, или какъ будто можетъ быть истинной такая религія, которая опровергалась бы истинами, доказанными въ другомъ мѣстѣ“ <sup>1)</sup>.

Очевидно, Лейбницъ ставилъ для себя жизненную задачу примиреніе философіи и богословія. Но какъ этого достигнуть? Философія должна признать свое согласіе съ религіей, а богословіе не должно возражать противъ истинъ, доказанныхъ богословіемъ естественнымъ. Собственно теологіи Лейбницъ усвоивалъ право подтверждать свои таинства на основаніяхъ, созданныхъ естественнымъ богословіемъ. Черезъ это теологія пойдетъ на встрѣчу той потребности, для удовлетворенія которой недостаточно одного разума (*ratio*), „такъ какъ въ человѣкѣ есть нѣкоторое божественное начало, превосходящее его разумъ“ (*esse aliquid in nobis agens, ratione praestantius, immo divinum*) <sup>2)</sup>. Лейбницъ только желаетъ, чтобы тайны вѣры были именно сверхъестественны, но не противоестественны. Тайны превосходятъ нашъ разумъ (*surpassent notre raison*): онѣ содержатъ истины, которыя хотя и не находятся въ согласіи съ нимъ, но и не противорѣчатъ ему (*ne sont point contraires à notre raison*) и не опровергаютъ ни одной истины тамъ, гдѣ мы можемъ достигать такого согласія <sup>3)</sup>.

Рационализмъ воспользовался такими сужденіями Лейбница въ своихъ цѣляхъ. Одни слова Лейбница: „*les Mystères surpassent notre raison*“ были скоро позабыты, а другія „*ne sont point contraires à notre raison*“ были поняты неправильно. Такъ лейбниціанизмъ сталъ наставникомъ для рационализма.

Д. Леонардовъ.

<sup>1)</sup> „*Fidei autem mysteria artificio se declinavit, philosophari scilicet sibi, non theologari propositum esse, quasi philosophia admittenda sit inconciliabilis religioni, aut quasi religio vera esse possit quae demonstratis alibi veritatibus pugnet*“. Leibnitz. De vero methodo. XXVI, p. 111.

<sup>2)</sup> Leibnitz. Epistola ad Ludw. v. Seckendorf. Erdmann X. pag. 82.

<sup>3)</sup> Leibnitz. Théodicée ed. Erdmann. LXXIII pag. 496. „*Les Mystères surpassent notre raison, car ils contiennent, qui ne sont pas comprises dans cet enchainement, mais ils ne sont point contraires à notre raison et ne contredisent à aucune des vérités, où cet enchainement nous peut mener*“.

## КЪ ВОПРОСУ О ПОЕДИНКАХЪ СРЕДИ ОФИЦЕРОВЪ.

(Библиографическая замѣтка по поводу статей о дуэли ген. Кирѣева въ № 8286 и 8319 „Нов. Вр.“ за н. г. и книги „Противъ поединковъ“; — Отвѣтъ ген. Кирѣеву оберъ-офицера русской арміи)<sup>1)</sup>.

Въ нашей литературѣ, какъ свѣтской, такъ и духовной, неоднократно подымался вопросъ о дуэли. Вопросъ этотъ обсуждался съ различныхъ точекъ зрѣнія и всегда находилъ себѣ отрицательный отвѣтъ, согласно съ которымъ поединки должны быть безусловно запрещены, какъ противные ученію христіанской Церкви и развитію истинно-культурныхъ людей.

Но въ послѣднее время рѣшеніе это нашло для себя довольно авторитетныхъ противниковъ, которые гласно въ печати выступали въ защиту дуэли, и стараніями которыхъ утверждено, можно сказать, нынѣ дѣйствующее уже законоположеніе о поединкахъ среди офицеровъ. Къ числу таковыхъ защитниковъ дуэли принадлежитъ между прочимъ и ген. Кирѣевъ, который въ своихъ статьяхъ „Новаго Врем.“ (№ 8286 и 8319) выступилъ въ защиту поединковъ между офицерами русской арміи.

Генералъ Кирѣевъ, говоря вообще, разсматриваетъ вопросъ о дуэли съ тѣхъ же точекъ зрѣнія, какъ и его оппоненты и находитъ, что отрицательное отношеніе къ дуэли его противниковъ ни на чемъ не основано, и что поединокъ поѣтому „безусловно необходимъ“.

<sup>1)</sup> Предлагаемая статья не имѣетъ самостоятельнаго значенія, но въ общемъ она вѣрно воспроизводитъ отрицательныя воззрѣнія на офицерскія дуэли лицъ, не сочувствующихъ дуэли. Съ этой точки зрѣнія статья представляетъ не только сословный или корпоративный интересъ, но и обще-христіанскій. *Audiatur et altera pars.*

Истина одна, двухъ истинъ быть не можетъ,—слѣдовательно; правъ или ген. Кирѣевъ или его противники, соглашеній же между ними никакихъ не должно быть, да и не можетъ.

Посмотримъ же, какъ рѣшается вопросъ о дуэли оппонентъ ген. Кирѣева въ своей недавно вышедшей книгѣ: „Противъ поединковъ“. (Отвѣтъ ген. Кирѣеву оберъ-офицера русской арміи). Книга эта представляетъ собою, такъ сказать, въ маломъ объемѣ опроверженіе всего того, что только было сказано въ разное время и разными лицами въ защиту поединковъ. То обстоятельство, что она написана офицеромъ, т. е. человѣкомъ изъ военнаго сословія, придаетъ ей большое значеніе и интересъ, который увеличивается въ особенности отъ того, что авторъ, между прочимъ, обнаруживаетъ довольно большое знакомство съ текстомъ св. Писанія и твореніями св. Отцевъ, пользуясь тѣмъ и другимъ, какъ средствомъ для подтвержденія своихъ взглядовъ. Не можемъ не отмѣтить также серьезнаго духа этой книги и высокохристіанскаго настроенія автора ея, являющагося предъ читателемъ истиннымъ христіаномъ и вѣрнымъ сыномъ православной Церкви.

Всѣ указанная качества книги „Противъ поединковъ“ дѣлаютъ ее цѣнной какъ для всякаго человѣка, интересующагося вопросомъ о дуэли, такъ и для богослова, занимающагося рѣшеніемъ подобныхъ вопросовъ съ религіозной точки зрѣнія.

## I.

Первый вопросъ, предлагаемый авторомъ себѣ, есть слѣдующій:

Для чего существуетъ дуэль? Для удовлетворенія чувства чести. обыкновенно отвѣчаютъ. Чѣмъ кончается дуэль? Большею частію смертью или искалѣченіемъ кого либо изъ противниковъ.

Итакъ, каждый изъ поединщиковъ жертвуетъ въ дуэли всѣмъ тѣмъ, что для него должно быть дороже всего, т. е. жизнью, и это для того, чтобы удовлетворить чувство чести. Разумно ли это?

При этомъ невольно возникаетъ вопросъ, поставленный еще В. Бѣлинскимъ: „неужели понятіемъ о чести для человѣка оканчивается все, и неужели понятіе о чести есть вѣнецъ знанія, разгадка жизни?“

По воззрѣнію защитниковъ поединка дѣло именно такъ и

обстоятъ, т. е., что личная честь для человѣка должна быть дороже всего, а потому можно и даже должно для удовлетворенія ея жертвовать жизнью. Вотъ обычный отвѣтъ, который требуетъ однакоже дальнѣйшаго разсужденія.

Съ этимъ надобно согласиться. Для меня дороже всего моя честь. Но всегда ли я имѣю правильное понятіе о своей чести? Я знаю о себѣ, что постоянно не „еже доброе хочу, но еже не хочу злое, сіе содѣваю“, т. е. обнаруживаю извѣстную слабость своего нравственнаго существа, у котораго не хватаетъ часто силъ сдѣлать добро. Я знаю себя, какъ существо въ высшей степени ограниченное, не могущее постигнуть многого, окружающаго меня. Я вижу себя постоянно калечущимся, неустойчивымъ, похожимъ на траву въ полѣ, колеблемую вѣтромъ въ разныя стороны. Я чувствую себя всегда не господиномъ обстоятельствъ, но зависящимъ отъ нихъ и я не смотря на это все таки уважаю и чту себя. Имѣю ли я на это право? Да имѣю, если я, при всемъ сознаніи своего ничтожества, чту въ себѣ отблескъ Божескаго образа и подобія, и сознавая сущность этого Образа, по мѣрѣ своихъ слабыхъ силъ стремлюсь воплотить Его въ себѣ. Такая честь „самаго себя“ не будетъ предосудительна, я чту собственно не себя, а Бога, Образъ Котораго ношу въ своемъ существѣ. Такая честь налагаетъ на меня извѣстныя обязанности по отношенію къ Создателю моему, къ моимъ ближнимъ и къ самому себѣ. Такая честь заставляетъ меня болѣе всего дорожить моею жизнью для выполненія всѣхъ моихъ обязанностей и жертвовать этой жизнью только тогда, когда жертва приблизитъ меня къ идеалу моему, т. е., къ Богу. Такая честь самаго себя, должно полагать, не только позволительна человѣку, а прямо требуется отъ него, но этой то чести мы не замѣчаемъ въ дуэли. Тамъ другая честь, которой приличествуетъ названіе—*языческой*, а что это за честь, мы сейчасъ увидимъ.

Я вызываю на дуэль моего ближняго и убиваю его за то, что онъ оскорбилъ меня.

На что же именно направлялось это оскорбленіе, чѣмъ оскорбилъ меня ближній мой?

Обыкновенно на этотъ вопросъ отвѣчаютъ такъ: „онъ оскорбилъ мое человѣческое достоинство“.



Мы уже сказали, въ какомъ только смыслѣ человекъ—христiанинъ можетъ разсуждать о своемъ достоинствѣ. Очевидно, что насмѣшка, ругань, оскорбленіе дѣйстви́емъ никогда не могутъ касаться „чести“ христiанина, сознающаго свое истинное достоинство. Онъ ударилъ меня... Но вѣдь и Господа моего били. Онъ насмѣялся, оплевалъ меня... Но и Спаситель мой терпѣлъ все это и достоинство Его отнюдь не уменьшилось. Я же, который безконечно ниже своего Господа, имѣю на самомъ дѣлѣ болѣе высокое понятіе о чести своей и поэтому вмѣсто того, чтобы, слѣдуя примѣру Создавшаго меня, прощать своего врага, убиваю его. Правъ ли я? Нѣтъ, никогда не правъ, я преступникъ въ очахъ Божіихъ. Такъ долженъ думать и поступать христiанинъ. Намъ могутъ сказать, что все это обязательно для вѣрующаго христiанина, но не для современнаго культурнаго человека. Странное сужденіе! Уже ли высочайшій разумъ, открывающійся въ христiанствѣ, можетъ противорѣчить истинному разуму человѣческому? Напротивъ того, разумъ этотъ скажетъ, что такъ какъ я живу не для себя, а для семьи, для общества, для государства,—пользуюсь благами семейными и общественными,—нахожусь подъ покровительствомъ общества и государства и многимъ обязанъ имъ, то я и не имѣю *никакого* права произвольно распоряжаться своею и чужою жизнью, пренебрегая всѣми своими обязанностями, лишь бы удовлетворить свою честь, т. е. свое эгоистичное, самолюбивое я, жертвовать жизнью своею или жизнью моего ближняго.

Да, разумъ не позволяетъ человеку выходить на поединокъ. принуждаетъ же его къ этому поединку страстное помраченіе человѣческое, ослѣпленное гордостью. Не разумъ, а гордость не позволяетъ человеку простить своего брата, и она то требуетъ дуэли. Заклячая этотъ рядъ мыслей, авторъ „Отвѣта ген. Кирѣеву“ говоритъ, но можетъ ли чѣмъ—нибудъ гордиться человекъ, передъ очами Божіими и своими собственными? Все наше достоинство и вся наша сословная и корпоративная честь слишкомъ маловажны сравнительно съ славой истиннаго христiанина.

## II.

„Къ тому ученію, какое открыто намъ въ Евангеліи—и о Богѣ, и о мірѣ, и о нашихъ людскихъ взаимныхъ отношеніяхъ,—человѣческая мудрость не прибавила еще и никогда, безъ сомнѣнія, не прибавитъ ничего болѣе высокаго, плодотворнаго, болѣе благодѣтельнаго по своимъ послѣдствіямъ ученія“.—Это положеніе авторъ старается иллюстрировать ученіемъ Евангелія и ученіемъ отцевъ и учителей церкви. Приведемъ нѣкоторые примѣры.

Въ основѣ дуэли лежитъ неправильное пониманіе отношеній одного лица къ другому. Оскорбленіе сопровождается дуэлью между двумя лицами, полагающими, что поединокъ въ состояніи будто-бы смыть это оскорбленіе. Мы видѣли уже, какъ ложно то пониманіе чести, которое побуждаетъ человѣка выходить на дуэль, жертвуя своею жизнью. Мы не сомнѣваемся также, что слово Божіе дастъ намъ необходимыя и наилучшія правила о людскихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Съ нашей же стороны нужна только проникновенность святымъ ученіемъ и жизнь, согласная съ нимъ. Вотъ важнѣйшія изъ этихъ правилъ.

„Любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ и молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ“ (Мѡ. 5, 38—44). „Если согрѣшитъ противъ тебя братъ твой, пойди и обличи его между тобою и имъ однимъ: если послушаетъ тебя, то приобрѣлъ ты брата твоего. Если же не послушаетъ, возьми съ собою еще одного или двухъ, дабы устами двухъ или трехъ свидѣтелей подтвердилось всякое слово. Если же не послушаетъ ихъ, скажи Церкви, а если и Церковь не послушаетъ, то да будетъ онъ тебѣ какъ язычникъ и мытарь“ (Мѡ. 18; 15—17). Такъ учитъ нашъ Спаситель.

Остановимся на этихъ двухъ изреченіяхъ нашего Господа, представляющихъ въ себѣ сущность всего евангельскаго ученія о взаимныхъ отношеніяхъ людей.

Въ этихъ словахъ не должно видѣть ученія о „непротивленіи злу“, что дѣлаетъ, напр. гр. Толстой, ссылаясь только на первое приведенное нами изреченіе Господа, и пренебрегая совершенно вторымъ. Смыслъ словъ Господа совершенно ясенъ и понятенъ всякому, не „мудрствующему лукаво“.

„Люби своего врага, не ненавидь дѣлающаго тебѣ зло, какъ бы такъ хочеть сказать Господь, но и не оставляй безъ протеста зла, дѣлая впрочемъ это послѣднее такъ, чтобы не лишиться любви ближняго своего“.

По поводу этого ученія авторъ „отвѣта ген. Кирѣеву: „входить въ слѣдующія соображенія“. Онъ прежде всего приводитъ слѣдующія мѣста св. Писанія. „Когда согрѣшитъ братъ твой противъ тебя, читаемъ мы въ упомянутой нами книгѣ, т. е. несомнѣнно нарушить твое право и внутреннюю правду, что ты долженъ дѣлать тогда? Вызвать на дуэль? Отвѣтить тѣмъ же? Нѣтъ!—„поди и обличи его“. Въ этомъ дѣйствіе соединяется любовь къ ближнему своему и протестъ противъ несправедливости“. Иначе говоря: не слѣдуй естественному чувству, не воздавай зломъ за зло, но, съ другой стороны, не оставляй и зла безъ протеста, забудь о себѣ и подумай о ближнемъ, постарайся обратить его на путь добра, т. е. отплатить ему высшимъ благомъ за то зло, которое онъ тебѣ причинилъ. Слѣдовательно, въ этомъ обличеніи должно преобладать не столько желаніе охраны собственного интереса, сколько желаніе сдѣлать добро обидчику и послужить правдѣ; это ясно изъ послѣднихъ словъ: „если послушаетъ (тебя обидчикъ) или какъ сказано у Евангелиста Луки, если покается (17, 3), то ты приобрѣлъ брата“. Если твой примирительный поступокъ будетъ имѣть удовлетворительный результатъ, то твоя награда будетъ заключаться не въ томъ, что ты отомстилъ, а въ томъ, что ты *приобрѣлъ брата*. Но, очевидно, этотъ плодъ любви можетъ быть достигнутъ только на пути справедливости, т. е. если обидчикъ послушаетъ тебя и покается, иначе говоря, сознаетъ сдѣланное зло и выразитъ въ немъ сожалѣніе; его раскаяніе обязываетъ тебя тогда простить ему. Итакъ, воздаяніе добромъ за зло, покаяніе, прощеніе, приобретеніе брата, вотъ рѣшеніе христіанства, или, иначе говоря, здѣсь заключается полное сочетаніе любви и справедливости въ христіанскомъ обществѣ.

Но эта цѣль можетъ и не быть достигнута, обидчикъ не послушаетъ тебя, не покается, тогда обличи его при двухъ или трехъ свидѣтеляхъ; тутъ является уже посредничество. ибо ты могъ ошибиться. То, что ты могъ признать согрѣшеніемъ противъ тебя, могло и не быть таковымъ, если тебѣ не удастся убѣдить твоего противника въ томъ, что онъ неправъ,

и слѣдовательно, ты не можешь быть уже судьей въ собственномъ дѣлѣ. Когда же свидѣтели подтвердятъ вину обидчика, онъ можетъ послушать ихъ и покаяться; если же не покается, то ты все же не долженъ оставлять своего протеста противъ неправды и несправедливости: тогда скажи церкви, т. е. принеси дѣло предъ судъ общества, а если обидчикъ и тутъ откажется покаяться и останется закоренѣлымъ въ своемъ грѣхѣ, то такой человѣкъ подлежитъ уже изверженію изъ общества: „да будетъ онъ тебѣ какъ язычникъ и мытарь“.

Такъ училъ Самъ І. Христосъ о любви къ ближнему своему. Въ этомъ ученіи мы видимъ и протестъ противъ зла, и „абсолютную“ христіанскую справедливость во всей ея полнотѣ, къ которой ничего невозможно прибавить, и отъ которой ничего нельзя отнять. Это ученіе не имѣетъ ни малѣйшаго намека на человѣческую честь и на удовлетвореніе ея посредствомъ дуэли. „Слѣдовательно, заключаетъ авторъ „Отвѣта ген. Кирѣеву“, христіане при взаимныхъ столкновеніяхъ между собою, при взаимныхъ обидахъ или оскорбленіяхъ, не могутъ иначе поступать, какъ только по слову Христа, въ противномъ же случаѣ они являются язычниками и противниками Христа. Къ этому же выводу авторъ приходитъ и на основаніи авторитета Свв. апостоловъ.

Апостолы, какъ ученики І. Христа, только продолжали Его ученіе, раскрывая всю глубину и силу тѣхъ Божественныхъ заповѣдей, которыя непосредственно сами слышали изъ устъ своего Учителя.

„Гнѣваясь, не согрѣшайте, училъ ап. Павелъ; солнце да не зайдетъ во гнѣвѣ вашемъ и не давайте мѣста діаволу, и не оскорбляйте Святаго Духа Божія, которымъ вы запечатлѣны въ день искупленія. Всякое раздраженіе и ярость, и гнѣвъ, и крикъ и злорѣчіе со всякою злобою да будутъ удалены отъ васъ; но будьте другъ ко другу добры, сострадательны, *прощайте другъ друга, какъ и Богъ во Христѣ простилъ васъ* (Еф. 4, 26—32). Какъ велики и вмѣстѣ съ тѣмъ просты послѣднія слова Апостола! Безконечно было то оскорбленіе Богу, которое нанесъ Ему человѣкъ въ лицѣ своихъ прародителей, но Господь простилъ человѣка. Не должны ли тѣмъ болѣе и мы прощать обиды братьевъ нашихъ?

То же говорятъ и другіе апостолы. Ап. Іаковъ пишетъ:

Единъ есть Законодатель и Судья, могущій спасти и погубить: а ты кто, который судишь другихъ?... Вы, по своей надменности, тщеславитесь, а всякое тщеславіе есть зло (Іак. 4, 12—16).

Еще болѣе въ сильной формѣ осуждаетъ поединокъ Ап. Петръ и Ев. Іоаннъ, когда говорятъ: „Только бы не страдалъ кто изъ васъ, какъ убійца“ (1 Петр. 3 11—17); „всякій же, ненавидящій брата своего, человекоубійца есть; а вы знаете, что никакой человекоубійца не имѣетъ жизни вѣчной“ (1, Іоан. 3, 15).

Таково вкратцѣ ученіе Апостоловъ о личныхъ отношеніяхъ одного человека къ другому. Мы видимъ, что по этому ученію дуэль безусловно осуждается, что выходящій на дуэль есть человекоубійца, лишающійся вѣчной жизни. Такимъ образомъ, христіанинъ, руководящійся ложнымъ понятіемъ о чести, и выходящій на дуэль, идетъ противъ Христа и лишается Царства Божія, отдавая себя во власть царства тьмы, т. е. діавола.

Послѣ изложенія ученія св. Евангелія и Апостоловъ о взаимныхъ отношеніяхъ между людьми, приведемъ нѣсколько примѣровъ того, какъ учать о томъ же предметѣ св. Отцы и учителя церквей.

„Несправедливо, говоритъ св. Тихонъ Задонскій, на землѣ ссориться тѣмъ, которые на небѣ вмѣстѣ имѣютъ нѣкогда жить... Если кому трудно простить кого-либо, тотъ долженъ вспомнить, что онъ христіанинъ, ибо истинно—христіанская любовь въ томъ и состоитъ, чтобы воздержаться даже отъ справедливой мести, предоставляя мщеніе Богу: „Мнѣ отмщеніе, глаголетъ Господь, Азъ воздамъ“ (Сир. 28, 1); а христіанская побѣда состоитъ не въ мщеніи, но въ кротости и терпѣніи. „Кто мститъ за себя, тому отмститъ Господь, пишетъ І. Златоустъ, ибо, когда ты мстишь ближнему своему за обиду, то не мститъ ему Богъ; когда же ты прощаешь, то Богъ или мститъ ему или твои грѣхи прощаетъ“. „Не мсти, а прощай ближнему, какъ-бы продолжаетъ ученіе Златоуста Бл. Августинъ, ибо и самъ имѣешь нужду въ прощеніи отъ Бога, такъ какъ лучше зло терпѣть, нежели быть причиною зла; лучше быть жертвою, нежели злодѣемъ; лучше печаль того, кто терпитъ, нежели радость того, кто несправедливо дѣйствуетъ“.

Какъ-бы изъясняя это ученіе св. Отцевъ, и показывая къ какимъ результатамъ приведетъ нарушеніе его, митрополитъ

Московскій Филаретъ говорить: „Обида, возданная за обиду, не только не уничтожаетъ зла сдѣланнаго, но и не останавливаетъ хода зла или даже усиливаетъ оное. Въ комъ было довольно зла, чтобы начать обиду, въ томъ, по всей вѣроятности, найдется еще болѣе, чтобы отвѣчать на взаимную обиду. Такимъ образомъ, должна произойти цѣпь обидъ, и поелику каждый воздающій за обиду естественно будетъ стараться сдѣлать соперника менѣе способнымъ вредить, то всякая дальнѣйшая обида должна быть тяжелѣе и убійственнѣе предыдущей. Изъ сего можно усмотрѣть, какъ вѣрно разсужденіе апостола: Если же другъ друга угрызаете и съѣдаете, берегитесь, чтобы вы не были истреблены другъ другомъ“ (Гал. 5, 15).

Изъ этихъ примѣровъ, которыхъ можно было больше привести, совершенно открывается, что христіанство осуждаетъ дуэли. Вездѣ мы находимъ у отцевъ и учителей церкви осужденія ложной чести, какъ понятія языческаго, недостойнаго званія христіанина, вездѣ видимъ проповѣдь о христіанской любви къ согрѣшившему противъ насъ брату.

Ясно такимъ образомъ, что ни Слово Божіе, ни ученіе церкви, ни здравый разумъ, если только онъ здраво разсуждаетъ, не отвергая законовъ логики, не признаютъ справедливости поединковъ, безусловно отрицаютъ ихъ, какъ нѣчто противоестественное и позорное для человѣческой природы и болѣе свойственное грубой природѣ, а не человѣку, существу разумному, созданному по образу и подобию Божьему. Человѣкъ, выходящій на дуэль, уже не есть истинный христіанинъ, а есть человѣкъ, ослѣпленный своимъ гнѣвомъ, и имѣющій одно только желаніе уничтожить своего врага.

### III.

Что же говорить ген. Кирѣевъ въ защиту дуэли? Передадимъ въ нѣсколькихъ положеніяхъ сущность его разсужденій<sup>1)</sup>.

1. Ген. Кирѣевъ, для подтвержденія своихъ доказательствъ въ пользу дуэли, ссылается на авторитетъ двухсотъ генераловъ, подавшихъ свои мнѣнія о необходимости поединковъ.

2. Ген. Кирѣевъ, утверждая справедливости офицерской дуэли, приводитъ слѣдующія соображенія: „Если бы я спросилъ у любого изъ моихъ военныхъ противниковъ, что бы онъ сдѣ-

<sup>1)</sup> „Нов. Время“ № 8286 и 8319, н. г.

даль, если-бы кто нибудь нанесъ ему оскорбленіе дѣйствіемъ, онъ несомнѣнно отвѣтилъ бы: я, конечно (?), вызвалъ бы его на поединокъ, и при томъ на очень серьезный. *Думаю*, что такимъ бы образомъ отвѣтило бы мнѣ большинство и не военныхъ культурныхъ (?) людей.

3. Ген. Кирѣевъ въ защиту дуэли ссылается еще на примѣръ Пушкина и Лермонтова, погибшихъ на дуэли, а также ссылается на авторитетъ Бисмарка, Бентама, Лассалья и Трейшке, защищающихъ дуэль. „Неужели Пушкинъ, Лермонтовъ, говоритъ онъ, неразвитые дураки? Бисмаркъ—дуракъ? Бентамъ—дуракъ?... и самъ великій Лассаль—тоже отсталый дуракъ?... Нѣтъ, видно, поединокъ незамѣнимъ, и ни одинъ (?) изъ моихъ оппонентовъ не укажетъ пока на что бы то ни было подходящее для его замѣны“ (sic).

4. Наконецъ, ген. Кирѣевъ, сопоставляя дуэли съ христіанскимъ ученіемъ, защищаетъ дуэль слѣдующими своими размышленіями. „Размышленія“ эти приведемъ сполна. „Шестая заповѣдь несомнѣнно запрещаетъ убійство, и она несомнѣнно нарушается и войной, и поединками, и казнью. Но дѣло въ томъ, что абсолютныя истины не могутъ быть абсолютно—примѣняемы къ жизни: онѣ вводятся въ нее постепенно <sup>1)</sup>. Евреи, которымъ и дана эта (шестая) заповѣдь, конечно, твердо ее знали, однако воевали очень много, охотно казнили смертію, да и самъ Моисей, издатель десяти заповѣдей, былъ „убійцей“..... Спаситель запрещаетъ вредить ближнему, а мы разбойниковъ и воровъ наказываемъ и казимъ. Спаситель говоритъ: „когда тебя бьютъ по одной щекѣ, подставь другую, а мы обидчика тащимъ въ судъ, что тоже запрещается въ св. Писаніи, или вызываемъ на поединокъ; однако на это никто не возстаетъ“!

Вотъ сущность доводовъ генер. Кирѣева въ защиту дуэли. Мы изложили ихъ кратко, безъ надлежащаго развитія, но сохранили характеристическія черты его аргументаціи. Что же отвѣчаетъ ему его оппонентъ?

<sup>1)</sup> Справедливо замѣчаетъ по этому поводу авторъ „Отвѣта ген. Кирѣеву“: „значитъ христіане первыхъ вѣковъ абсолютныя истины не вполне примѣняли къ своей жизни, и мы потому стоимъ выше ихъ. Такъ ли это? Далеко не такъ: ибо нынѣшніе христіане по своей жизни далеко уступаютъ древнимъ.“

## IV.

На первое доказательство ген. Кирѣева въ защиту дуэли, авторъ „Отвѣта“ ему вполне справедливо замѣчаетъ, что „мнѣнія о необходимости поединковъ двухсотъ генераловъ не отличаются компетентностію въ этомъ вопросѣ, касающемся 35 тысячъ офицеровъ русской арміи, огромное большинство которыхъ высказало въ печати свой взглядъ о вредѣ и нецѣлесообразности дуэлей; а потому мнѣнія двухсотъ генераловъ, особенно, если мы еще примемъ во вниманіе отрицательное отношеніе всего русскаго общества къ дуэли, являются каплею въ морѣ, исключеніемъ изъ общаго правила, и, какъ таковое, казалось бы, не должны имѣть мѣста въ общемъ теченіи нашей жизни“.

При этомъ авторъ „отвѣта“ ген. Кирѣеву говоритъ о тяжеломъ положеніи оберъ-офицера, котораго *принуждаютъ* выходить на дуэль. Вопросъ о дуэли рѣшаетъ въ частяхъ войскъ судъ чести, судъ, состоящій изъ 5—7 офицеровъ подъ предсѣдательствомъ штабъ-офицера, на дуэль никогда не выходящаго. Итакъ „вопросъ о поединкахъ рѣшаютъ люди, которые по нашимъ законоположеніямъ на дуэль не выходятъ“. Такое положеніе вещей, замѣчаетъ авторъ „Отвѣта“ ген. Кирѣеву“, говоритъ о томъ, что у насъ въ арміи существуютъ разныя понятія о чести; одна—для оберъ-офицеровъ, другая для генераловъ и штабъ-офицеровъ... А между тѣмъ честь и человѣческое достоинство одинаково дороги для всѣхъ, имѣютъ одну цѣну и не могутъ различаться въ понятіяхъ“.

По дѣйствующимъ постановленіямъ оберъ-офицеръ нашей арміи не имѣетъ права уклоняться отъ дуэли, судъ чести принуждаетъ его къ ней *противъ его воли*, убѣжденій и нравственнаго настроенія, и онъ обязательно долженъ выходить на дуэль и драться. Но вотъ онъ выходитъ, дерется, его убиваютъ или калѣчатъ. Въ томъ и другомъ случаѣ его семья остается безъ куска хлѣба и въ ужасномъ положеніи, ибо на основ. ст. 220 кн. VIII св. В. П. изд. 1869 г. „*Вдовамъ убитыхъ на поединкахъ пенсія, могущія принадлежать мужьямъ ихъ, не производится*“; а какъ калѣка, офицеръ этотъ долженъ оставить службу. Если теперь офицеръ откажется выйти на дуэль, то, хотя бы онъ былъ старый воинъ, убѣленный сѣ-



динами и украшенный орденами, его изгоняютъ изъ части, какъ труса; въ военное же время призываютъ опять, ибо сего требуетъ законоположеніе (sic!). Но пойдемъ далѣе.

По мнѣнію ген. Кирѣева культурность и христіанство разнятся и отстоятъ другъ отъ друга, какъ небо и земля; ибо по г. Кирѣеву культура чуть ли не требуетъ дуэли, а христіанство, какъ мы видѣли, *совершенно* отрицаетъ ее. Итакъ, христіанское общество—некультурное общество... Наше духовенство, да и всѣ отрицающіе дуэль, а среди нихъ есть много извѣстныхъ по своему умственному и нравственному развитію (не говоримъ—культурному, ибо боимся, что г. Кирѣевъ насъ не пойметъ) лицъ, суть дикари... Мы уже не говоримъ объ св. Апостолахъ, св. Отцахъ, такъ какъ, по понятію ген. Кирѣева, они только христіане...

„А что приходится отвѣчать христіанину, твердо слѣдующему ученію церкви, когда для подтвержденія своихъ доказательствъ въ защиту дуэли, ген. Кирѣевъ ссылается на авторитетъ Пушкина, Лермонтова, Бисмарка, Бентама, Лассала и Трейшкее?“

Безъ сомнѣнія, христіанинъ, твердо слѣдующій ученію церкви, не дастъ этому авторитету никакого значенія. Талантъ, даже высокій, не всегда находится въ гармоніи съ нравственнымъ настроеніемъ. Но и этого мало. „Многіе читаютъ св. Писаніе, говорятъ, на примѣръ, о. П. Соколовъ, для того, чтобы быть въ состояніи только говорить о немъ, а многіе, по примѣру Ирода (Мѡ. 2, 8), знаніе онаго обращаютъ даже противъ Іисуса Христа“. Эти слова, да проститъ намъ ген. Кирѣевъ, очень идутъ къ нему, столь непонятно относящемуся къ христіанскому ученію, при его смѣшеніи христіанскаго духа съ духомъ ветхозавѣтнаго законничества. Не христіанство, а гражданскій порядокъ казнить преступника и ведетъ войну.

Вообще ген. Кирѣевъ смѣшиваетъ ошибочное понятіе о корпоративной чести съ *должными* отношеніями въ христіанскихъ обществахъ. Онъ забываетъ, что доблестная честь христіанскаго воина стоитъ слишкомъ высоко, чтобы ее могли унижить неразумныя слова или дѣйствія обидчика.

Итакъ дуэль должна быть безусловно отвергнута, какъ нѣчто противное Божескимъ законамъ и противоестественное нравственной природѣ христіанина.

Н. Мишевъ.

# ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1901 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1901 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

**Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.**

*Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.*

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1898 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенныя годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 85 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1900 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 21.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.

Пісней вооумен.

*Впрою разумъваемъ.*

Евр. XI

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Ноября 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Салмистъ.*

## Р Ъ Ч Ь

по освященіи Епархіального пріюта для вдовъ и сиротъ <sup>1)</sup>).

Преосвященнаго Иннокентія, Епископа Сумскаго.

Всякій разъ, когда приходится совершить освященіе зданія, мысль невольно переносится къ цѣли, съ какою построено оно, къ обитателямъ, которые наполняютъ и оживятъ его бездушныя стѣны. Чѣмъ выше и благотворнѣе эта цѣль сооруженія зданія, тѣмъ глубже наше сочувствіе ей, тѣмъ усерднѣе молитва о благословеніи свыше освящаемаго зданія. Чѣмъ ближе и тѣснѣе примыкаетъ она къ христіанскимъ началамъ, тѣмъ поучительнѣе для насъ становится самое учрежденіе, тѣмъ больше умиленія и душевнаго умиротворенія вызываетъ устройство его.

Нынѣ законченъ освященіемъ этотъ домъ призрѣнія беззащитныхъ вдовъ и безпріютныхъ сиротъ,—домъ христіанскаго милосердія о нихъ, многолюбивой попечительности объ ихъ бездомномъ существованіи.

Что же сказать о немъ въ заключеніе молитвы нашей? Прославлять-ли щедрую руку и пастырскую заботливость того, кто созидаетъ этотъ милосердый домъ, указывать ли, какъ тепломъ и кровомъ своимъ онъ отретъ не одну сиротскую слезу, какъ поддержитъ и упокоитъ онъ вдовью старость, воспитаешь и взлелѣетъ сиротѣющую юность, или призывать васъ, отцы и братія, къ сочувствію и помощи тому, что и цѣлю, и устройствомъ само вызываетъ на сочувствіе и помощь?!

Возблагодаримъ Господа и Его Пречистую Матерь, Покрову коей ввѣряется это учрежденіе, за благу христіанскую мысль, свыше ниспосланную на сердце нашему Архипастырю и исполнившуюся на этихъ зданіяхъ, пріютившихъ тѣхъ, ко-

<sup>1)</sup> Произнесена по освященіи каменнаго корпуса въ новоустроенномъ Сиротскомъ пріютѣ близъ с. Деркачей, 26 Октября сего года.

му такъ дорогъ пріютъ. Да будетъ благословенъ день и часъ рожденія этой мысли!

Что такое сиротство—знають испытавшіе его. Для сироты оно то же, что для всѣхъ насъ глубокое ненастье, если бы продолжалось оно цѣлый годъ, со своими дождями, вѣтрами и сѣрымъ нависшимъ небомъ. Тяжело было бы для насъ такое состояніе погоды, продолжающееся изо дня въ день круглый годъ, а для сироты ненастье жизни продолжается десятки лѣтъ, пока не станетъ онъ самостоятельнымъ работникомъ. Кому свѣтло и радостно, а сиротѣ—темно и грустно, кому тепло и уютно, а сиротѣ—холодно и безпріютно, кому сытно и весело, а сиротѣ живетъ впроголодь и съ рѣдкой улыбкой сквозь слезы. Никто и никогда такъ больно не переживаетъ дней своей беспомощности, сознанія своей незащитности, какой-то особой безпризорности, какъ сирота. Въ обществѣ другихъ дѣтей, отцовскихъ, онъ ниже ихъ, хуже ихъ, ему всякая вина виновата, потому что онъ—сирота. Рѣзвость, беззаботное веселье, радость жизни накормленныхъ и облаканныхъ сверстниковъ—для сироты предметъ печали и зависти. ибо онъ и плохо пригрѣтъ, и мало накормленъ.

А слезы вдовъ—матерей многосемейныхъ и необезпеченныхъ?! Нѣтъ, кажется, въ мірѣ слезъ, настолько горькихъ, на столько тяжкихъ, какъ плачъ вдовы съ семьей, потерявшей мужа и ставшей горемычной и безпріютной. Дѣти видятъ эти слезы своей матери, не понимаютъ часто ихъ они своимъ малымъ разумомъ, но чуткимъ сердцемъ они чувствуютъ, что эти слезы о нихъ, о ихъ сиротствѣ, незащитности и неустроенности. Такъ омрачаются, окрашиваются въ грустный тонъ сиротства самыя первыя дѣтскія впечатлѣнія и настроенія; къ худшему измѣняется и положеніе ихъ въ глазахъ вдовы матери: то, что было предметомъ радости при отцѣ, теперь, безъ него, предметъ грусти и долгихъ, тяжелыхъ думъ; то, что утѣшало и развлекало, теперь огорчаетъ и повергаетъ въ раздумье: какъ поднять, воспитать, выучить и устроить безпомощной вдовѣ малолѣтнюю семью, пока малосмысленную, но съ каждымъ днемъ и годомъ подрастающую и требующую новыхъ заботъ, новыхъ расходовъ...

Тяжела горькая доля сиротства и для вдовы-матери и для

дѣтей, мрачна для первой, безрадостна для вторыхъ. Лишь Одинъ Сердцевѣдецъ Господь съ высоты небесъ видитъ эту сиротскую безпризорность, грусть и сокрушенную Ему молитву.

Не могу не вспомнить при этомъ случаѣ своего личнаго сиротства. Мнѣ судилъ Господь лишиться родителя—священника 8 лѣтъ отъ роду. Насъ осталось съ вдовой—матерью 6 человѣкъ, изъ которыхъ старшему было 16 лѣтъ, а младшему 3 года. Я былъ четвертымъ по старшинству въ семьѣ. Ясно помню грустныя, убитыя горемъ лица старшихъ братьевъ и сестры, свое собственное чувство сиротливой, обездоленной, какъ будто обиженной кѣмъ-то беззащитности,—помню слезы матери, такъ жалобно глядѣвшей на насъ, что и мы съ нею вмѣстѣ плакали о своемъ горькомъ, тяжеломъ положеніи.

Припоминается и то, какъ сердобольные прихожане покойнаго родителя несли намъ свои незатѣйливыя приношенія—хлѣбъ и холстъ для прокормленія и одѣянія „Божьихъ сиротокъ“.

Заканчивая свое немудреное слово, я не имѣю нужды, отцы и братія, взывать къ вамъ о сочувствіи и помощи этому нарождающемуся благому учрежденію. Оно говоритъ само за себя своею цѣлію, своимъ устройствомъ и существованіемъ. Это—уготованный Владычнею заботливостью кровъ и пристанище вдовицъ, колыбель, родина и мѣсто дѣтства сиротъ-дѣтей.

Долготерпитъ Господь по отношенію ко всѣмъ, даже тяжкимъ грѣшникамъ,—но кто изъ васъ скажетъ съ увѣренностью, что рука смерти не коснется его завтра, послѣ завтра, и не понадобится пріютъ семьѣ его подъ этою кровлею?

Въ этомъ сознаніи почерпнемъ источникъ для дѣятельной помощи и любви къ сему дому христіанскаго милосердія и Архипастырской попечительности о сирыхъ и неимущихъ.

Да продлитъ Господь дни жизни виновника этихъ зданій! Да воздастъ ему Своею небесною любовію и щедротами за это дѣло земной любви и щедрости!

Мати Божія, сирыхъ защитница, обуреваемыхъ пристанище, всѣхъ скорбящихъ радости, пріими въ державный покровъ Твой домъ сей и благочестно живущихъ въ немъ, покрой и сохрани ихъ отъ всякаго зла честнымъ Твоимъ омофоромъ! Аминь.



## РЕЛИГІЯ, ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНІЕ.

(Окончаніе \*).

Что касается *составу* религіознаго культа, то въ каждой отдѣльно взятой религіи, вслѣдствіе вѣроисповѣдныхъ особенностей и привнесенія въ него многихъ частныхъ и случайныхъ священнодѣйствій, онъ можетъ быть чрезвычайно сложнымъ и разнообразнымъ. Но если мы будемъ имѣть въ виду только религію вообще и обратимъ вниманіе лишь на однѣ существенныя черты, общія всѣмъ вообще дѣйствительно существовавшимъ или существующимъ религіямъ, то мы увидимъ, что, по своему составу, религіозный культъ простъ и немногосложенъ. Такъ какъ культъ есть внѣшнее выраженіе внутренняго религіознаго настроенія и чувствованія, а свои внутреннія настроенія человѣкъ можетъ выражать только двумя способами: *словами* и *дѣйствіями*, то и религіозный культъ состоитъ, собственно, изъ молитвъ и священнодѣйствій.

Молитва (въ христіанскихъ книгахъ св. писанія: εὐχή, ἄρα, προσφῶς, προστροπή, εὐχαριστία, λτή), по точному опредѣленію пространнаго православно-христіанскаго катихизиса, есть возношеніе ума и сердца къ Богу, являемое благоговѣйнымъ словомъ человѣка къ Богу, или, какъ опредѣляютъ ее нѣкоторыя изъ отцовъ христіанской церкви, молитва есть бесѣда души человѣческой съ Богомъ,—отвѣтъ живому Богу,—ибо если въ божественномъ откровеніи Богъ говоритъ человѣку, то въ молитвѣ человѣкъ говоритъ къ Богу. Онъ возноситъ здѣсь свои благодаренія за всѣ полученныя отъ Него милости и щедро-

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 20.

ты, онъ прославляетъ Его совершенства, онъ проситъ Его о помощи въ своихъ нуждахъ и скорбяхъ, онъ изливаетъ предъ Нимъ свою душу, раскрываетъ свое сердце. Такъ какъ слово есть наиболѣе удобное средство для внѣшняго выраженія мыслей и чувствованій человѣка, то молитва является высшимъ и наиболѣе всеобщимъ моментомъ въ каждомъ религіозномъ культѣ. Ея значенія не отрицаютъ даже раціоналисты, вѣрующіе въ бытіе Божіе, и сектанты. Но однихъ словъ недостаточно для выраженія всѣхъ нашихъ сильныхъ чувствованій и ощущеній; поэтому должно быть признано только естественнымъ, когда у всѣхъ народовъ молитва сопровождается еще многими внѣшними тѣлесными дѣйствіями, какъ, напр., паденіемъ ницъ, колѣнопреклоненіемъ, поднятіемъ рукъ, возведеніемъ очей къ небу и т. п.

Но изъ всѣхъ культовыхъ дѣйствій наибольшее вниманіе со стороны раціоналистическихъ мыслителей обращаетъ на себя *приношеніе кровавой* жертвы. Послѣ молитвы это священнодѣйствіе въ до-христіанскомъ мірѣ было самымъ распространеннымъ. Кровавыя жертвы были приносимы не у однихъ только евреевъ; исторія не знаетъ народа, который не вѣровалъ бы, что наиболѣе угодить Богу можно только кровавымъ жертвоприношеніемъ. По словамъ одного историка, въ Азіи едва ли есть пядь земли, которая не была бы обогрена кровію жертвенныхъ животныхъ. Достоинно вниманія, что наибольшее значеніе до-христіанскіе язычники приписывали приношеніямъ въ жертву людей, даже младенцевъ—совершенно невинныхъ. О такихъ жертвоприношеніяхъ довольно подробно говоритъ между прочимъ *Лактанцій*. Въ Саламинѣ, городѣ острова Крита, былъ приносимъ въ жертву Юпитеру человѣкъ. По словамъ Лактанція, столь ужасное жертвоприношеніе установилъ *Тевтеръ*, который далъ своимъ потомкамъ подробное наставленіе, какіе обряды должны быть употребляемы въ этомъ случаѣ. Народы Тавриды долгое время соблюдали законъ, повелѣвавшій имъ приносить въ жертву Діанѣ всѣхъ иностранцевъ, пристававшихъ къ ихъ берегамъ. Древніе Галлы также только человѣческою кровію укрощали гнѣвъ своихъ боговъ—Гезуса, Тентата и Тарамиса. Равнымъ образомъ человѣческія

жертвоприношенія совершали и латины: Юпитеръ Латіума (говоритъ Лактанцій) любилъ человѣческую кровь такъ же, какъ и Юпитеръ Саламина. Въ жертву Сатурну въ Италіи были приносимы человѣческія жертвы съ незапамятныхъ временъ. Отъ латинъ не отставали и кароагеняне. Будучи побѣждены въ одномъ сраженіи Агаѳокломъ, сицилійскимъ царемъ,—и приписывая свое пораженіе гнѣву своего бога,—говоритъ Лактанцій,—они рѣшились укротить его принесеніемъ ему въ жертву двухъ сотъ молодыхъ людей, избранныхъ ими изъ почетнѣйшихъ семействъ. Далѣе человѣческія жертвы были приносимы Цибелѣ, богинѣ войны—Беллонѣ, египетской Изидѣ, финикійскому Молоху и т. д. Фонъ-деръ-Альмъ увѣряетъ, что будто-бы человѣческія жертвоприношенія были совершаемы и древнѣйшими евреями. Хотя такое утвержденіе не имѣетъ для себя совершенно никакого историческаго основанія, тѣмъ не менѣе не подлежитъ сомнѣнію, что, по глубокому вѣрованію ветхозавѣтныхъ іудеевъ, только страданія и смерть невиннѣйшаго и безгрѣшнаго человѣческаго Существа примирить людей съ Богомъ и доставить имъ вѣчное блаженство. Идею эту можно усматривать уже въ жертвоприношеніи Исаака и въ законѣ о посвященіи Богу первенцевъ еврейскихъ.

Какой же смыслъ и значеніе въ религіозномъ культѣ всѣхъ до христіанскихъ народовъ имѣли кровавыя жертвоприношенія?

На этотъ вопросъ весьма странный отвѣтъ даютъ многіе изъ рационалистическихъ мыслителей. Но особенно наивно разсуждаютъ объ этомъ *Фонъ-деръ-Альмъ* (въ своихъ „писмахъ“) и *Эдуардъ Гартманъ* <sup>1)</sup> „Повсюду первоначально вѣровали,—говоритъ послѣдній,—что Богу можно сдѣлать нѣчто угодное чрезъ жертву, думая, что чрезъ это доставляютъ ему вкусное и обильное питаніе, т. е., просто кормили его, или же чрезъ предложеніе различныхъ лакомствъ надѣялись привести его въ хорошее расположеніе духа; даже самъ израильски-іудейскій Яго, помимо всѣхъ примирительныхъ жертвъ, каждое утро и каждый вечеръ получалъ еще особую жертву, какъ ординарный, ежедневный обѣдъ... Это, конечно, не то

<sup>1)</sup> Entw. d. relig. Bewusst. стр. 80 и слѣд.

значить (разсуждаетъ Гартманъ далѣе), что безъ человѣческихъ жертвенныхъ даровъ боги погибли бы съ голоду. Но какъ обыкновенно человѣкъ хотя и предоставляетъ своей лошади лугъ, тѣмъ не менѣе, чтобы укрѣпить ее для проявленія особенной силы, даетъ ей иногда еще хлѣбъ и водку (?) для ея подкрѣпленія и возбужденія, такъ и боги, хотя, собственно говоря, и могли бы прожить безъ жертвенныхъ даровъ, тѣмъ не менѣе съ жадностію сбѣгаются толпами, чтобы воспользоваться предложенными имъ жертвами, напиться и подкрѣпить себя или для проявленія силъ, чего люди желаютъ и о чемъ они молятся. Такое грубо чувственное значеніе поднимается на высшую ступень чрезъ *жертву вины* или *примиренія*, т. е., чрезъ ту жертву, которую приносятъ Богу человѣкъ, сознающій себя грѣшникомъ. Но и здѣсь однако же смѣшиваются различныя значенія. Древнѣйшее значеніе этой жертвы есть значеніе подарка судѣ, чтобы подкупить чрезъ это его расположеніе, дабы вмѣсто справедливости онъ оказывалъ милость; въ настоящее время, говоритъ Гартманъ, мы назвали бы это взяткою; но свои понятія о справедливости и морали мы не должны переносить на первобытное состояніе культуры. Выше стоитъ понятіе *пени*, искупляющей человѣка отъ вины и положеннаго именно за нее наказанія. Здѣсь виновный предлагаетъ оскорбленному имъ Богу, какъ въ иныхъ случаяхъ оскорбленнымъ людямъ, извѣстное количество лошадей, воловъ, овецъ и т. д., и затѣмъ смотритъ уже на себя, какъ на искупленнаго отъ предстоявшаго ему въ противномъ случаѣ божескаго наказанія, такъ какъ Богъ принялъ его жертву. Итакъ чрезъ принесеніе и принятіе жертвы виновный оправдывается въ своемъ грѣхѣ противъ Бога и такимъ образомъ освобождается отъ страха предъ божескимъ наказаніемъ, т. е., искупляетъ себя отъ сознанія своей грѣховности. Но такъ какъ и примирительная жертва еще не утрачиваетъ значенія божеской лиши, а по общему пониманію всѣхъ естественныхъ народовъ вмѣстѣ съ кровію жертвеннаго животнаго Богу приносится и его душа; съ другой стороны—такъ какъ сами боги первоначально были созерцаемы въ образѣ животныхъ, то съ примирительною жертвою соединяются еще различ-

ныя мистическія второстепенныя представленія, которыя, при извѣстныхъ обстоятельствахъ умножаются до чрезвычайности и даже иногда совершенно вытѣсняютъ главное представленіе искупленія отъ наказанія. Первое изъ такихъ второстепенныхъ значеній жертвы есть значеніе мѣсто заступающаго удовлетворенія или мѣстозаступленіе приносящаго жертву самимъ жертвеннымъ животнымъ. Народъ, племя, семейство искупаютъ несправедливость, причиненную другому, чрезъ то, что нѣкоторые изъ принадлежащихъ имъ, виновныхъ ли то или невинныхъ членовъ передаютъ оскорбленному для казни. Не столь понятно, какъ въ человѣческихъ жертвоприношеніяхъ, является теорія мѣстозаступающаго удовлетворенія по отношенію къ жертвѣ животной. Если бы не существовала уже животная жертва, какъ жертва подкупа и жертва искупленія, то никогда человѣкъ не пришелъ бы къ тому, чтобы понятіе мѣстозаступающаго удовлетворенія перенести на жертвоприношенія животныхъ. Въ Египтѣ мѣстозаступающее жертвенное животное постоянно было обозначаемо клеймомъ или печатью, на которой былъ изображенъ привязанный къ столбу человѣкъ съ приставленнымъ къ его горлу ножомъ. Во многихъ мнестологіяхъ мы находимъ пластически представленнымъ моментъ, когда религіозное сознаніе о мѣстозаступающей человѣческой жертвѣ переходитъ къ мѣстозаступающей животной жертвѣ, — и эта замѣна представляется какъ предначертаніе воли Божіей (жертвоприношеніе Исаака и Ифигеніи). Но въ жертвѣ, — говоритъ Гартманъ далѣе, — заключается гораздо большее значеніе, чѣмъ простое мѣстозаступленіе виновнаго жертвеннымъ животнымъ, именно мѣстозаступленіе самаго Бога, принимающаго жертву чрезъ жертвенное животное, каковое мѣстозаступленіе можетъ быть мыслимо, конечно, только символическимъ. Возможность такого символическаго мѣстозаступленія Бога жертвеннымъ животнымъ дана чрезъ то, что боги большею частію были почитаемы въ образѣ животныхъ, такъ что жертвенное животное могло быть понимаемо нѣкоторымъ образомъ какъ гіероглифъ самаго Бога. Наивысшаго своего выраженія идея жертвы достигаетъ однако же тамъ, гдѣ жертвенное животное понимается какъ *посредникъ* между Богомъ и нуждающимся въ примиреніи человѣкомъ“...

Таково пониманіе смысла и значенія жертвеннаго культа, высказываемое раціоналистическими мыслителями нашего времени. Не трудно однако-же показать, какъ въ приведенномъ разсужденіи Гартмана ложь перепутана съ истиною, дѣйствительно историческія черты и факты смѣшаны съ тенденціозными измышленіями невѣрія и даже враждебности къ истинамъ религіи богооткровенной. Такъ Гартманъ совершенно не имѣлъ никакого основанія утверждать, чтобы въ какой либо изъ извѣстныхъ исторіи религій животная жертва была признаваема заступающею мѣсто самаго Бога. Это утвержденіе есть дѣло не только праздной, но и злостной фантазіи самаго Гартмана, которому хотѣлось, очевидно, пародировать смыслъ христіанскаго ученія о голгоеской жертвѣ Богочеловѣка. Гартманъ свое фантастическое предположеніе думалъ обосновать на томъ, что иногда язычники признавали животныхъ носителями божества. Но въ этомъ случаѣ Гартманъ не принялъ во вниманіе во первыхъ того, что и язычники боготворили не всѣхъ животныхъ, а только нѣкоторыхъ, какъ, напр., египтяне почитали не всѣхъ быковъ сераписами, а только нѣкоторыхъ, имѣвшихъ извѣстные признаки, и во вторыхъ боготворимыя животныя никогда и нигдѣ не были приносимы въ жертву,—напротивъ того,—жертвы были приносимы именно этимъ боготворимымъ животнымъ. Далѣе,—Гартманъ не имѣлъ никакого разумнаго историческаго основанія и для того, чтобы утверждать, будто бы язычники когда-либо признавали за жертвенными животными значеніе посредниковъ между Богомъ и нуждавшимся въ примиреніи съ Нимъ грѣховнымъ человѣкомъ. Ни языческія религіозныя вѣрованія, ни міеологическія сказанія ничего подобнаго не говорятъ намъ. Невѣрующій и ставшій въ явно-враждебныя отношенія къ христіанству Гартманъ, очевидно, искалъ дешевой популярности среди новѣйшихъ эволюціонистовъ, любящихъ ставить христіанское вѣроученіе въ генетическую зависимость отъ язычества, хотя—и безъ всякаго научнаго основанія.

Затѣмъ Гартманъ съ непонятнымъ для философа легкомысліемъ утверждаетъ, будто-бы въ древнѣйшія времена язычники смотрѣли на жертву какъ на пищу боговъ, по кощун-

ственному выраженію его, боги также нуждались въ этой пищѣ для особеннаго проявленія своей силы, какъ лошади нуждаются въ овсѣ или водкѣ (?) Даже „израильски-еврейскій Яго“ будто бы ежедневно получалъ отъ людей свой ординарный обѣдъ. Въ доказательство своего болѣе, чѣмъ страннаго мнѣнія Гартманъ могъ бы привести какое либо *призрачное* основаніе не изъ религіозныхъ, а развѣ изъ грубо-миеологическихъ представлений индійцевъ и грековъ (по Гомеру). Но во-первыхъ, нѣмецкій философъ долженъ былъ бы знать, что миеологическія сказанія и религіозныя вѣрованія не одно и то же, а во-вторыхъ, что миеологическія сказанія, появляясь уже въ эпоху упадка народныхъ религіозныхъ вѣрованій, часто заключаютъ въ себѣ только ироническое отношеніе къ оставленной народомъ религіи. Гартману, конечно, должно быть извѣстно, что по этой именно причинѣ Платонъ въ своемъ сочиненіи „О государствѣ“ не позволяетъ греческимъ дѣтямъ даже читать въ школахъ произведенія Гомера, равно какъ должно быть извѣстно ему и замѣчаніе Пифагора, что „Гомеръ и Гезіодъ должны потерпѣть въ аду тягчайшее наказаніе за тѣ *неприличныя* вещи, которыя они *выдумали* о богахъ“. Что касается разсужденія Гартмана о томъ, будто бы и израильски-еврейскій Богъ Яго ежедневно получалъ утромъ и вечеромъ свой ординарный обѣдъ, то мы не знаемъ, чему здѣсь больше удивляться—недостойному ли серьезнаго мыслителя кощунству или поразительному невѣжеству. Гартманъ не могъ не знать, что, по ученію ветхозавѣтнаго откровенія, Богъ есть чистый и всесовершенный духъ, Творецъ и Промыслитель міра, вседовольный и всеблаженный, дающій человѣку жизнь и все необходимое для ея поддержанія, а Самъ ни въ чемъ не нуждающійся. Гартману должно быть извѣстно и то, что, по вѣрованію ветхозавѣтныхъ евреевъ, Богу была угодна не самая жертва, въ смыслѣ закланія и сожженія того или другого животнаго, а то настроеніе духа, въ которомъ ветхозавѣтный еврей приносилъ свою жертву. „Жертва Богу—духъ сокрушенный: сердца сокрушеннаго и смиреннаго Ты не презришь, Боже“,—вотъ какъ понимали ветхозавѣтные евреи силу и значеніе своихъ жертвоприношеній! И такое пониманіе было внушено

имъ Самимъ Богомъ: „Такъ говоритъ Господь: небо—престолъ Мой, а земля—подножіе ногъ Моихъ, гдѣ же постройте вы домъ для Меня, и гдѣ мѣсто покоя Моего? Ибо все это содѣлала рука Моя, и все сіе было, говоритъ Господь. А вотъ, на кого Я призрю: на смиреннаго и сокрушеннаго духомъ и на трепещущаго надъ словомъ Моимъ. Беззаконникъ же, за-  
калающій вола—то же, что убивающій человѣка; приносящій агнца въ жертву—то же, что задушающій пса; приносящій семидаль—то же, что приносящій свиную кровь; воскуряющій ениміамъ въ память—то же, что молящійся идолу“ (Ис. 66, 1—3).

Что нѣкоторые язычники, по своей грубости и утратѣ богооткровеннаго ученія, приписывали жертвѣ значеніе средства для укрощенія гнѣва боговъ и полученія отъ нихъ чисто матеріальныхъ благъ, то этого факта отрицать нельзя, хотя истинный смыслъ умиловительныхъ жертвъ могъ быть яснымъ не язычникамъ, а лишь израильтянамъ, сохранявшимъ въ чистотѣ ученіе божественнаго откровенія и вѣрно понимавшимъ его. Но даже и грубые язычники были слишкомъ далеки отъ того, чтобы приписывать своимъ жертвоприношеніямъ значеніе подкупа или взятки, даваемой Богу и Имъ принимаемой. Гартманъ предупреждаетъ возраженіе своихъ читателей замѣчаніемъ, что „мы не должны переносить свои понятія о справедливости и морали на первобытное состояніе культуры“. Эту фразу Гартманъ высказалъ, очевидно, потому, что въ то время, когда онъ писалъ свою книгу, еще пользовалась большою популярностію гипотеза *Бокая*, по которой нравственность народовъ будто-бы вполне зависитъ отъ той или другой степени ихъ умственнаго развитія. Но гипотезѣ этой не суждено было пользоваться продолжительнымъ обаяніемъ,—ибо противъ нея рѣзко говоритъ тотъ часто наблюдаемый опытъ, что простой деревенской крестьянинъ, не умѣющій ни читать, ни писать, своею нравственною жизнію и своимъ поведеніемъ нерѣдко превосходитъ великихъ ученыхъ и даже самыхъ философовъ. Древнихъ мы превзошли своимъ умственнымъ развитіемъ, а не своею нравственностію,—и потому если мы считаемъ подкупъ дѣйствіемъ противнымъ требованію нравственнаго закона, то не иначе могли смотрѣть на это и древніе.



Единственно вѣрную мысль въ своемъ разсужденіи о кровавыхъ жертвоприношеніяхъ высказываетъ Гартманъ, когда утверждаетъ, что въ жертвахъ этого рода нужно усматривать значеніе *вины и наказанія* грѣховнаго человѣчества. Здѣсь Гартманъ не досказалъ только главнаго,—что вмѣстѣ съ сознаніемъ грѣха и наказанія въ кровавыхъ жертвоприношеніяхъ нужно видѣть еще и образъ будущихъ добровольныхъ страданій и смерти Мессіи за грѣхи всего рода человѣческаго. И эта то вѣра въ обѣтованнаго Мессію заключала въ себѣ силу, привлекавшую къ людямъ милость Божію. У язычниковъ остался только символъ; но идея его была утрачена, забыта, а потому и жертвы языческія были ложными жертвами, не привлекавшими дѣйствительной милости Божіей. Такими, впрочемъ, бывали жертвы и у ветхозавѣтныхъ евреевъ во времена упадка у нихъ истинной вѣры, когда они забывали истиннаго Бога и Его обѣтованія или когда они утрачивали разуміе истиннаго смысла жертвы и привязывались лишь къ одному символу, обряду, внѣшности, буквѣ. Тогда Господь говорилъ имъ прямо: „Къ чему Мнѣ множество жертвъ вашихъ? Я пресыщенъ всесоженіями овновъ и тукомъ откормленнаго скота, и крови тельцовъ и агнцевъ, и козловъ—не хочу. Не носите больше даровъ тщетныхъ: куреніе отвратительно для меня; новомѣсячій и субботъ не могу терпѣть: беззаконіе—и празднованіе!“ (Ис. 1, 11. 13). „Жертва нечестивыхъ—мерзость предъ Господомъ, а молитва праведныхъ благоугодна Ему“ (Прит. 15, 8; 21, 27). „Не благоволитъ Всевышній къ приношеніямъ нечестивыхъ, и множествомъ жертвъ не умилостивляется о грѣхахъ ихъ“ (Сир. 34, 18. 19). „Всесоженія ваши неугодны и жертвы ваши непріятны Мнѣ“, говоритъ Господь (Іерем. 6, 20). Срв. Амос. 5, 21—22; „Съ чѣмъ предстать мнѣ предъ Господа, спрашиваетъ пр. Михей отъ лица грѣшника, преклониться предъ Богомъ Небеснымъ? Предстать ли предъ нимъ со всесоженіями, съ тельцами однодѣтными? Но можно ли угодить Господу тысячами овновъ или неисчетными потоками елея? Развѣ дамъ Ему первенца моего за преступленіе мое и плодъ чреза моего—за грѣхъ души моея?“

Что все человѣчество всегда признавало себя грѣховнымъ

предъ Богомъ и за тяжкій прорадительскій грѣхъ подлежащимъ смерти,—это фактъ, не допускающій сомнѣнія. Самъ Гартманъ приводитъ доказательство сказаннаго, упоминая о томъ, что египтяне клеймили жертвенное животное печатью, на которой былъ изображенъ привязанный къ столбу человѣкъ съ ножомъ, приставленнымъ къ его горлу. Мысль этого изображенія понятна: не животное бы слѣдовало умерщвлять для удовлетворенія оскорбленной правды Божіей, а самого человѣка, приносящаго въ жертву это животное. Но почему же умираетъ не человѣкъ, а животное? Откуда эта идея мѣстозаступничества? На эти вопросы точный и вѣрный отвѣтъ даетъ намъ только одно Божественное Откровеніе. Оно учитъ, что послѣ грѣхопаденія прародителей, Богъ далъ имъ въ утѣшеніе обѣтованіе, по которому ихъ примиреніе съ Богомъ будетъ нѣкогда совершенно чистымъ и безгрѣшнымъ Богочеловѣкомъ, Который пріиметъ на себя добровольно наказаніе смертію за грѣхи всего рода человѣческаго. Поэтому жертвы не были средствомъ примиренія <sup>1)</sup>, а только символомъ мессіанской идеи, и жертвенныя животныя не имѣли значенія мѣсто заступничества человѣка, а только значеніе *прообраза* единственнаго Мѣстозаступника всего рода человѣческаго, единственнаго Примирителя и Ходатая между Богомъ и человѣкомъ—истиннаго Сына Божія. Мысль эта довольно ясно раскрывается многими богодухновенными ветхозавѣтными писателями, напр., Давидомъ и Исаіею, но особенно полно выражена она въ краткихъ словахъ Іоанна Крестителя, указавшаго своимъ ученикамъ на мимошедшаго Христа и при этомъ возвысившаго величайшую истину: „вотъ *Амѣнъ* Божій берущій на Себя грѣхи всего міра!“. Не всѣ животныя были приносимы въ жертву Богу. Самая идея мѣстозаступничества требовала того, чтобы символомъ или прообразомъ его было то, что ближе всего стоитъ къ человѣку и что хотя нѣкоторымъ

<sup>1)</sup> Ап. Павелъ говоритъ (Евр. 10, 1—4): „Законъ, имѣя тѣнь будущихъ благъ, а не самый образъ вещей, одними и тѣми же жертвами, каждый годъ постоянно приносимыми, никогда не можетъ сдѣлать совершенными приходящихъ съ ними. Иначе перестали бы приносить ихъ, потому что приносящіе жертву, бывши очищены однажды, не имѣли бы уже никакого сознанія грѣховъ. Но жертвами ежегодно напоминаетъ о грѣхахъ, ибо невозможно, чтобы кровь тельцовъ и козловъ уничтожала грѣхи“.

образомъ могло бы замѣнить его самаго. Изъ всѣхъ животныхъ такое значеніе скорѣ всего могло принадлежать такъ называемымъ домашнимъ животнымъ. По этой-то причинѣ въ жертву и были приносимы не дикіе звѣри и животныя, а тѣ, которые ближе всего стояли къ человѣку, служили ему и поддерживали его существованіе и непремѣнно *мужескаго пола*. Конечно, лучше всего идею мѣстозаступничества могъ бы осуществить только первый сынъ каждаго человѣка, его представитель, его наслѣдникъ, самое любимое имъ существо; и неудивительно, что въ язычествѣ, подъ руководствомъ только естественнаго разума, идея мѣстозаступничества и нашла для себя послѣднее осуществленіе въ жертвоприношеніи дѣтей. Но у еврейскаго народа такихъ жертвъ не было. Милосердый Господь по благодати своей, не допустилъ ихъ. Евреи ограничились приношеніемъ въ жертву животныхъ и посвященіемъ Богу первенцевъ мужескаго пола вмѣстѣ съ принесеніемъ за нихъ жертвеннаго животнаго или орлицъ.

Но здѣсь мы встрѣчаемся съ довольно труднымъ возраженіемъ, которое рационалистическіе мыслители (Ренанъ, Фонтъ-деръ-Альмъ, Гартманъ и др.) дѣлаютъ и противъ того жертвеннаго культа, какой совершали ветхозавѣтные евреи. Эти мыслители выходятъ изъ понятія о Богѣ, какъ всеблагомъ и премудромъ Существомъ. Отнимать жизнь у животнаго,—говорятъ они,—*есть зло*; какимъ же образомъ можно думать, чтобы всеблагій Богъ установилъ его въ видѣ приношенія въ жертву животныхъ и притомъ животныхъ не вредныхъ, а наиболѣе полезныхъ человѣку,—домашнихъ, да и между домашними животными—наилучшихъ—чистыхъ, не имѣющихъ никакого недостатка, первородныхъ изъ стада, однолѣтнихъ? Пусть идея мессіанскаго мѣстозаступничества, человѣческой вины и наказанія, возвышенна и спасительна; но отчего она не могла быть выражаема и сохраняема болѣе достойнымъ и Бога, и человѣка образомъ, напр. въ исповѣданіи, молитвѣ, или пѣснопѣніяхъ? Если необходимо для ея выраженія символъ, почему не былъ избранъ такой, который не возмущалъ бы совершенно естественнаго человѣческаго чувства? Если намъ непріятно видѣть кровь зарѣзанной для обѣда курица; то какъ мы можемъ вѣрить, чтобы

всеблагій Богъ находилъ пріятнымъ пролітіе невинной и никому ненужной крови Имъ же Самимъ созданнаго животнаго?

Что отнятіе жизни вообще есть зло, хотя часто и неизбежное, но все же не желательное, и что не Богъ вообще есть виновникъ зла,—этотъ вопросъ мы разрѣшили, точно слѣдуя святоотеческимъ наставленіямъ въ своей книгѣ: „Зло, его сущность и происхождение“. Но что закланіе животныхъ для жертвоприношенія не есть зло, это видѣть не трудно человѣку, вѣрующему въ Божественное Откровеніе. Самъ Господь разрѣшилъ людямъ употреблять въ пищу животныхъ: „Да страшатся и да трепещутъ васъ всѣ звѣри земныя, и весь скотъ земный, и всѣ птицы небесныя,—сказалъ Господь Ною и сыновьямъ его послѣ потопа (Быт. 9, 2—3), все, что движется на землѣ, и всѣ рыбы морскія: въ ваши руки отданы они. Все движущееся,—что живетъ, будетъ вамъ въ пищу; какъ зелень травную даю вамъ все“. Но что дозволено Богомъ, то не есть зло. Если же умерщвленіе животныхъ для употребленія въ пищу не есть зло, тѣмъ болѣе нельзя называть зломъ закланіе животныхъ для жертвоприношенія. Жертвенное животное не только было освященною пищею для тѣла, но, при пониманіи значенія жертвы и вѣры въ будущую жертву Голгоескую, оно наилучшимъ образомъ питало еще и душу вѣрующаго. Впрочемъ, возможенъ и другой отвѣтъ на приведенное выше возраженіе раціоналистическихъ писателей. Мы разумѣемъ здѣсь одно изъ наставленій великаго отца Церкви и защитника православной вѣры, св. Іоанна Златоустаго. Приведа буквально 11-й стихъ 1 главы книги пророка Исаіи, Златоустъ говоритъ <sup>1)</sup>: „Слышалъ ты гласъ (Божій), весьма ясно говорящій, что сначала Онъ не требовалъ отъ васъ этихъ жертвъ? Ибо, еслибы требовалъ ихъ, то этимъ установленіямъ первыми подчинилъ бы всѣхъ древнихъ, которые еще до нихъ прославились. Для чего же, скажешь, Онъ позволилъ послѣ? Снисходя къ вашей немощи. Какъ врачъ, вида, что больной горячкою человѣкъ, своенравный и нетерпѣливый, хочетъ напиться холодной воды, и угрожаетъ, если ему не дадутъ, на-

<sup>1)</sup> Срв. Творенія, т. I. кн. 1 Слб. 1895, стр. 678.

кинуть на себя петлю, или броситься со стремнины, *для иждоулищенія большаго зла, допускаетъ меньшее*, только бы отклонить больного отъ насильственной смерти; *такъ точно поступилъ и Богъ*. Какъ увидѣлъ Онъ, что евреи бѣснуются, скучаютъ, хотятъ жертвъ, готовы, если имъ не позволить этого, обратиться къ идоламъ, или даже не только готовы обратиться, но уже и обратились, то позволилъ имъ жертвы. И что это было причиной, можно видѣть изъ самаго времени позволенія. Богъ позволилъ имъ жертвы уже послѣ того, какъ они совершили праздникъ въ честь злыхъ демоновъ, какъ бы такъ говоря имъ: вы бѣснуетесь и хотите приносить жертвы: такъ приносите ихъ, по крайней мѣрѣ, Мнѣ. Впрочемъ, и позволивъ это, Онъ не навсегда далъ такое позволеніе, но премудрымъ способомъ опять отнялъ его. Какъ врачъ (ничто не мѣшаетъ мнѣ опять употребить тотъ же примѣръ), уступая прихоти больного, приносить изъ своего дома сосудъ и приказываетъ ему пить изъ него одного, а потомъ, когда больной согласится на это, тайно велитъ подающимъ питье разбить этотъ сосудъ, чтобы незамѣтно и не подавая вида отклонить больного отъ его прихоти: такъ поступилъ и Богъ. Позволивъ іудеямъ приносить жертвы, Онъ не позволилъ дѣлать это ни въ какомъ другомъ мѣстѣ, кромѣ Іерусалима; потомъ, когда они нѣсколько времени приносили жертвы, разрушилъ этотъ городъ, чтобы, какъ врачъ разбитіемъ сосуда, такъ и Богъ разрушеніемъ города—отвлечь ихъ, и поневолѣ, отъ этого дѣла. Еслибы Онъ прямо сказалъ: перестаньте; они не легко бы согласились оставить страсть къ жертвамъ; но теперь, по самой необходимости ихъ пребыванія, Онъ незамѣтно отвелъ ихъ отъ этой страсти“. Эту мысль о жертвахъ св. Іоаннъ Златоустъ проводитъ въ своихъ Твореніяхъ настойчиво и неоднократно <sup>1)</sup>,—причемъ его не смущаетъ даже и то, что, по свидѣтельству Библии, животную жертву приносилъ уже Авель <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ, по наставленію св. Златоуста, само человѣчество, при помощи только своего разума, пришло

<sup>1)</sup> Срв. тамъ-же стр. 615. 617. 626. 630. 632. 639. 644. 647. 655. 662. 675. 677—678. 703—704. 721—722. 723—725 и др.

<sup>2)</sup> Тамъ-же стр. 647.

тъ мысли въ образѣ жертвеннаго животнаго и его закланія символизировать идею своей грѣховности и наказанія съ одной стороны и мессіанскаго мѣстозаступничества съ другой; Богъ же, не устанавливая Самъ этого обрядоваго священнодѣйствія, только дозволилъ его на нѣкоторое время, т. е., до полного осуществленія этой идеи въ лицѣ Иисуса Христа и въ Его крестной смерти. Кто согласенъ съ такимъ наставленіемъ величайшаго изъ отцовъ церкви, для того приведенное нами возраженіе рачіоналистическихъ мыслителей уже, конечно, не представляетъ никакого затрудненія и утрачиваетъ всю свою силу.

8. Изъ сказаннаго нами раньше объ *общественномъ* характерѣ религіознаго культа съ логическою необходимостію должно вывести заключеніе, что къ числу существенныхъ признаковъ религіи должно отнести также *религіозную общину* или *церковь*, какъ общество лицъ одинаково вѣрующихъ въ Бога или боговъ, имѣющихъ одинаковый религіозный культъ, одинаковую религіозную дисциплину и одинаково понимающихъ требованія нравственнаго закона. И дѣйствительно, исторія свидѣтельству намъ, что религіозныя вѣрованія всегда лежали въ основаніи различныхъ религіозныхъ общинъ. Такъ исключительно по причинѣ религіозныхъ вѣрованій и религіознаго культа мы называемъ однихъ людей—язычниками, другихъ—буддистами, третьихъ—магометанами, четвертыхъ—евреями, пятыхъ—христіанами. Существованіе религіозныхъ обществъ должно быть названо существеннымъ признакомъ религіи уже потому, что оно не можетъ быть явленіемъ случайнымъ, а съ необходимостію вытекаетъ, какъ и общественный религіозный культъ, изъ самой природы душевной жизни человѣка. „Совершенно неосновательно религіозное *чувство* иногда представляется,—говоритъ Н. П. Рождественскій,—чувствомъ наиболѣе субъективнымъ, индивидуальнымъ изъ всѣхъ другихъ *чувствъ*; изолированность, самозамкнутость, вообще недостатокъ общительности напротивъ въ наибольшей степени противорѣчатъ природѣ истинно-религіознаго чувства. Религіозное *чувство* не можетъ довольствоваться субъективнымъ убѣжденіемъ; оно стремится подѣлиться съ другими своими *убѣжденіями*, къ повѣркѣ своихъ *убѣжденій* съ *убѣжденіями* другихъ,—къ достиженію согласія и

единенія всѣхъ или, по крайней мѣрѣ, многихъ относительно истинъ вѣры“. Это разсужденіе, вѣрное само въ себѣ, не чуждо однако же нѣкоторой неточности. Какъ сущность религіи нельзя полагать только въ одномъ религіозномъ чувствѣ, такъ нельзя видѣть въ немъ только одномъ и естественнаго основанія для религіозной общины или церкви. Самъ проф. Рождественскій несомнѣнно былъ такого мнѣнія, какъ и мы,—иначе онъ не говорилъ бы объ *убѣжденіяхъ* и религіозныхъ *истинахъ*. Естественнымъ основаніемъ для каждой религіозной общины служатъ—единство вѣрованія, единство нравоученія, единство дисциплины и единство религіознаго культа. Съ этой точки зрѣнія мы должны признать безукоризненно точнымъ то понятіе о церкви, которое предложено митрополитомъ Филаретомъ въ Пространномъ христіанскомъ катихизисѣ.

Итакъ, существенными признаками дѣйствительной (а не измышленой) религіи оказываются; 1) вѣра въ бытіе живаго и личнаго Бога, 2) вѣра въ возможность и дѣйствительность божественнаго откровенія, 3) вѣра въ бытіе особаго міра духовъ, 4) вѣра въ личное безсмертіе души человѣка, 5) нравственность и благочестіе, основанныя на ученіи божественнаго откровенія, 6) особенное настроеніе духа или религіозныя чувствованія, 7) религіозный культъ и 8) религіозная община или церковь. Имѣть въ виду эти признаки необходимо для правильнаго сужденія о сущности религіи. Многие западно-европейскіе мыслители, какъ мы сказали уже выше, потому именно составили себѣ ложное или одностороннее понятіе о сущности религіи, что всегда имѣли въ виду только одинъ какой либо изъ ея существенныхъ признаковъ и какъ бы забывали о другихъ. Одинъ изъ признаковъ религіи они смѣшивали съ самою сущностью ея. Вслѣдствіе этого, какъ увидимъ ниже, одни мыслители отождествляли религію съ знаніемъ, другіе—съ нравственностію, третьи полагали сущность религіи въ непосредственномъ чувствованіи и т. д. По этой же причинѣ мы не встрѣчаемъ между западно-европейскими мыслителями согласія даже и въ опредѣленіи того, что нужно разумѣть подъ именемъ религіи.

Впрочемъ, нужно замѣтить, что всѣ существенные признаки

или моменты религіи находятся въ полномъ и стройномъ гармоническомъ соотношеніи между собою только въ одной истинной богооткровенной или христіанской религіи; въ другихъ же религіяхъ—ложныхъ, въ которыхъ религіозной потребности человѣка стремился удовлетворить одинъ ограниченный разумъ человѣческій, отдается явное предпочтеніе одному изъ религіозныхъ моментовъ предъ другими. Такъ, напр., индійскіе браманы, египтяне, греки и римляне ограничивали обязанности своихъ жрецовъ только богослужебнымъ культомъ; но мы не знаемъ, чтобы они требовали отъ нихъ проповѣди о нравственныхъ обязанностяхъ человѣка. Объ этомъ несомнѣнно больше заботились ихъ поэты и философы. Буддизмъ напротивъ всю сущность религіи заключилъ въ одну систему своей морали и ничего не знаетъ о вѣроученіи. Въ этомъ обстоятельствѣ, какъ увидимъ въ свое время, также заключалась для нѣкоторыхъ мыслителей причина ихъ односторонняго рѣшенія вопроса о сущности религіи и ея происхожденіи.

Ознакомившись съ существенными признаками дѣйствительной религіи, мы теперь можемъ перейти уже и къ разсмотрѣнію тѣхъ многочисленныхъ гипотезъ, которыя предложены многими мыслителями для разрѣшенія труднѣйшаго вопроса о сущности религіи и объ ея происхожденіи въ человѣческомъ родѣ.

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ*.

---



## ВѢРА И ЗНАНІЕ.<sup>1)</sup>

Человѣкъ во всякомъ своемъ знаніи является вѣрующимъ и во всякой вѣрѣ знающимъ. Онъ познаетъ настолько, насколько вѣритъ, и вѣритъ настолько, насколько знаетъ. Нѣтъ знанія безъ вѣры и нѣтъ вѣры безъ знанія. Чистое знаніе безъ вѣры—иллюзія, существующая только въ воображеніи именующихъ себя представителями чистаго знанія. Кто въ своемъ знаніи хочетъ обойтись безъ вѣры, тотъ долженъ отказать отъ всякаго знанія и навсегда остаться скептикомъ. Съ другой стороны, только по недоразумѣнію можно говорить о вѣрѣ слѣпой, безотчетной, исключавшей всякое знаніе и не опирающейся ни на какихъ доводахъ разума. Кто въ своей вѣрѣ думаетъ отказаться отъ разума, тотъ, долженъ перестать быть разумнымъ, т. е. долженъ быть инымъ, чѣмъ онъ есть. „Знаніе и вѣра—это два близнеца, таящіеся въ лонѣ каждаго человѣческаго духа, съ пробужденіемъ сознанія одновременно рождающіеся и вмѣстѣ, рука объ руку, идущіе въ жизни,—это два цвѣтка, выросшіе изъ одного и того же корня. Сорвите одинъ изъ цвѣтковъ, поблекнетъ и другой: знаніе безъ вѣры будетъ сомнѣніемъ и отчаяніемъ, этимъ смертельнымъ червемъ въ груди невѣрующаго. Вѣра безъ знанія превратится въ мечту, въ суевѣріе, въ бредъ“<sup>2)</sup>). Вотъ заключеніе, къ какому приводитъ всякое безпристрастное и истинно научное рѣшеніе часто обсуждаемаго въ наше время вопроса объ отношеніи вѣры и знанія. Такое именно рѣшеніе этого вопроса

<sup>1)</sup> Публичное чтеніе въ залѣ Казанской Городской Думы.

<sup>2)</sup> Геттингера, Аполлогія христіанства, ч. I. отд. 2. стр. 9—10.

мы находимъ въ древней святоотеческой литературѣ у знаменитыхъ отцовъ и учителей церкви, изъ которыхъ многіе съ глубоко христіанскою вѣрою соединяли широкое и основательное по своему времени научное свѣтское образованіе <sup>1)</sup>).

Предлагая это давно извѣстное рѣшеніе стараго и всегда новаго вопроса объ отношеніи вѣры и знанія вниманію настоящаго собранія, я знаю, что оно (рѣшеніе) нѣкоторымъ покажется страннымъ и неудобовразумительнымъ. Въ современной наукѣ и въ современномъ свѣтскомъ образованномъ обществѣ особенно большою распространенностью пользуется мнѣніе, будто вѣра и знаніе также относятся другъ къ другу, какъ свѣтъ ко тьмѣ; гдѣ, говорятъ, вѣра, тамъ нѣтъ мѣста знанію; а гдѣ знаніе, тамъ нѣтъ вѣры. Область вѣры—религія, а область знанія—наука. Религія и наука другъ другу противоположны и одна другую исключаютъ. Содержаніе всякой религіозной вѣры, въ особенности христіанской, не подлежитъ раціональному оправданію, или обоснованію. Оно находится въ противорѣчій съ наличнымъ содержаніемъ научнаго знанія. Стоять на уровнѣ современнаго научнаго развитія и сохранить истинную сердечную религіозную настроенность—дѣло невозможное. Въ религіи мы должны довольствоваться вѣрою безъ надежды когда либо согласить ее съ разумомъ. Истины вѣры не только выше разума, но и противны ему; онѣ требуютъ себѣ слѣплаго подчиненія. „Чтобы получить возможность узнать, нужно перестать вѣрить“, говорилъ Штраусъ. Вѣровать—это просто значитъ не познавать, принимать что-либо безъ изслѣдованія.—Такое мнѣніе, сдѣлавшееся ходячимъ въ современной антирелигіозной философіи, высказывается иногда людьми, повидимому, искренно вѣрующими, защитниками религіи. Отъ людей, мнящихъ себя преданными религіи, нерѣдко приходится слышать, что религія есть дѣло исключительно вѣры и не оставляетъ мѣста разуму, что дѣятельность послѣд-

<sup>1)</sup> Святоотеческія свидѣтельства по этому вопросу можно найти въ соч. Струнникова: „Вѣра, какъ увѣренность, по ученію православія, 1—2. 1887 г. Краткую исторію вопроса объ отношеніи вѣры и знанія можно читать въ соч. Арх. Бориса „Общее введеніе въ кругъ богословскихъ наукъ“. Кіевъ 1890 г. стр 40—82.

няго въ области религіозныхъ вѣрованій не только бесплодна, но прямо вредна и разрушительна, потому что ослабляетъ движенія религіознаго чувства, понижаетъ уровень религіозной настроенности и приводитъ если не къ невѣрію, то, по крайней мѣрѣ, къ религіозному равнодушію. Истинная религіозность, говорятъ, находится только среди людей простыхъ, чуждыхъ науки и образованія, руководящихъ въ религіи не разумомъ, а сердцемъ, всегда вѣрующимъ слѣпо и безотчетно. Тихія и сладостныя ощущенія вѣры принадлежать только дѣтству и ранней юности, которыя живутъ только сердцемъ и воображеніемъ; онѣ невозвратимы для людей созрѣвшихъ въ знаніи и опытѣ жизни.—Нѣтъ нужды говорить о вредѣ такихъ взглядовъ для религіозно-нравственной жизни. Ослѣпленіе успѣхами современнаго званія, особенно въ области прикладныхъ наукъ, естественно поддерживаетъ недружелюбное настроеніе въ отношеніи къ религіи, держитъ вдали отъ христіанства, представляющагося ослѣпленнымъ поборникамъ знанія какимъ-то тормазомъ на пути культурнаго движенія. Для многихъ увѣровать значитъ отказаться отъ разума, такъ много обогородившаго и улучшившаго жизнь современнаго человѣка, сдѣлавшаго его не номинальнымъ, а дѣйствительнымъ царемъ неразумной природы, и возвратиться ко временамъ грубыхъ суевѣрій, доселѣ сохраняющихся среди некультурной части человѣчества. Но такъ-ли это на самомъ дѣлѣ? Справедливы-ли приведенныя сужденія о противоположности вѣры и знанія? Правда-ли, что истинная религіозность возможна только при полномъ заглушеніи требованій разума? Дѣйствительно-ли христіанская религія есть дѣло только слѣпой и безотчетной вѣры и не можетъ быть предметомъ знанія?—Уясненіе несправедливости распространеннаго въ наше время взгляда о несовмѣстимости вѣры и знанія и составляетъ задачу нашего чтенія.

## I.

*Вѣроу ходимъ, а не видѣніемъ* (2 Кор. V, 7). Въ этихъ словахъ св. апостола Павла кратко, но выразительно опредѣляется характеръ не только религіознаго, но всякаго знанія вообще. Вѣра проникаетъ всѣ виды человѣческаго знанія и

служить основою жизни. Дѣти вѣрятъ родителямъ, ученикъ учителю, и вѣрою научаются мыслить, говорить и познавать. Человѣкъ вѣритъ въ свидѣтельство своихъ внѣшнихъ чувствъ, передающихъ ему впечатлѣнія отъ видимыхъ предметовъ; вѣритъ въ свой разумъ, что его представленія, понятія, сужденія и умозаключенія правильны, согласны съ дѣйствительною природою вещей; вѣритъ въ авторитетъ другихъ людей, когда они сообщаютъ ему что либо неизвѣстное, имъ самимъ не видѣнное и не испытанное. По справедливому замѣчанію одного ученаго, безъ вѣры мы не могли бы твердо и съ увѣренностью становиться на землю ногой; безъ вѣры мы не могли бы ни на что рѣшиться, не могли бы ничего предпринять для завтрашняго дня, для слѣдующаго часа. Вѣра господствуетъ надъ всею жизнью, опредѣляетъ всѣ дѣйствія и взаимоотношенія людей. Изображая это господство вѣры въ жизни, *св. Кириллъ Иерусалимскій* говоритъ: „И не у насъ только однихъ, носящихъ на себѣ имя Христово, достоинство вѣры велико, но и все, что совершается въ мірѣ, даже тѣми, которые чужды Церкви, совершается вѣрою. Вѣрою законы супружество сочетаваютъ во едино далекихъ между собою, и по вѣрѣ въ брачныя обязательства человѣкъ дѣлается участникомъ въ обладаніи рабами и имѣніемъ другого. Вѣрою держится и земледѣліе. Кто не вѣритъ, что получить плодъ, тотъ не станетъ переносить труды. По вѣрѣ люди пускаются въ море, ввѣривъ себя малому древу, самую твердую изъ стихій землю мѣняють на непостоянное стремленіе волнъ, неизвѣстнымъ предаваясь надеждамъ и имѣя только вѣру, которая для нихъ надежнѣе всякаго якоря. Поэтому вѣрою держится большая часть дѣлъ человѣческихъ, и въ этомъ, какъ сказано, увѣрены не мы одни, но и тѣ, которые внѣ Церкви. Ибо хотя не принимаютъ они писаній, выдаютъ же свои какія-то ученія, но и эти ученія принимаютъ вѣрою“ <sup>1)</sup>. Дѣйствительно, какое ученіе, какая наука въ послѣдней своей основѣ не зиждется на вѣрѣ? Историкъ *отрину* письменнымъ памятникамъ, оставленнымъ предками и по нимъ заключаетъ о прошлой жизни людей. Геог-

<sup>1)</sup> См. 5 е огласительное слово.

рафъ пишетъ о народахъ и земляхъ, которыхъ онъ не видѣлъ. пишетъ на основаніи сообщеній путешественниковъ, коиъ *отрину*. Естествоиспытатель *отрину* въ то, что сообщаютъ ему собраты по наукѣ, *отрину* въ ихъ опыты, изслѣдованія и заключенія; воспринимая *отрою* результаты ихъ изслѣдованій, онъ провѣряетъ и дополняетъ ихъ собственными изысканіями, которыя *отрою* усвоятся другими послѣдующими труженниками науки. Напрасно говорятъ, что въ естествознаніи только одно чистое знаніе и ничего не принимается на вѣру. Нѣтъ, и въ немъ господствуетъ вѣра; и опытная наука не обходится безъ предположеній, принимаемыхъ только на вѣру. Кто и когда видѣлъ, напимѣръ, атомы, о которыхъ говоритъ естествознаніе, какъ объ основныхъ элементахъ бытія? Въ особенности, кто видѣлъ *атомный* атомъ? Что такое силы природы, какъ не простое предположеніе съ цѣлью объясненія явленій, нисколько не объясняющее ихъ внутренней природы? Что такое электричество и магнетизмъ, которыми объясняютъ въ настоящее время многія явленія во внѣшней природѣ? Въ чемъ сущность химическаго сродства, о которомъ говоритъ химія при описаніи химическихъ явленій? Въ чемъ сущность жизни, которую изучаетъ біологія? Что такое законъ притяженія, открытый Ньютономъ? какова его природа? Помѣщается ли сила тяготѣнія въ самихъ притягаемыхъ тѣлахъ, или же внѣ послѣднихъ существуетъ какое либо особое невидимое тѣло, обуславливающее и производящее сдѣленіе и притяженіе прочихъ тѣлъ? Или, можетъ быть, эта сила совершенно безтѣлесна, нематеріальна? Все здѣсь слова и слова и каждое слово выражаетъ тайну, принимаемую на вѣру. „Я знаю, говоритъ *Ньютонъ*, законъ притяженія; но если меня спросать: что такое собственно притяженіе, у меня нѣтъ отвѣта“. „Что такое жизненная сила, говоритъ *Буймейстеръ*, объ этомъ мы знаемъ такъ же мало, какъ и о томъ, что такое сила сама въ себѣ и потому удовлетворяемся скуднымъ объясненіемъ, что она есть причина всѣхъ явленій въ матеріи“. „Сила и матерія—это только абстракціи“, говоритъ *Гельмгольцъ*. „Что пользы, говоритъ *Дю-Буа-Реймондъ*, въ томъ, если скажутъ, что есть сила взаимнаго притяженія, посредствомъ которой двѣ

частички матеріи приближаются одна къ другой? Тутъ нѣтъ ни тѣни проницанія въ существо процесса“ <sup>1)</sup>).

Мы знаемъ, что изъ посѣяннаго въ землѣ сѣмени произрастаетъ дерево, что для этого необходимы свѣтъ, теплота и воздухъ,—но тѣмъ и исчерпывается все наше знаніе. Но какъ именно реально дѣйствуютъ на произрастаніе свѣтъ, теплота и воздухъ и въ чемъ именно заключается сокровенная сила ихъ дѣйствія, на это мы не можемъ дать никакого отвѣта. Жизнь растенія слѣдовательно для насъ тайна. По этому, строго говоря, мы *не знаемъ*, а *вѣруемъ*, что дерево растетъ <sup>2)</sup>. Вѣра составляетъ существенный элементъ даже въ области математики, которая обыкновенно почитается системою чистаго знанія. Что такое, напримѣръ, математическая точка, какъ не фикція, какъ не предположеніе, принимаемое на вѣру? Что такое прямая линія въ геометріи, какъ тоже не предположеніе, недоказуемое строго логически? Джонъ Стюартъ Милль вѣрно замѣчаетъ, что линія, какъ она опредѣляется геометрами, т. е. длина безъ ширины, есть нѣчто совершенно не постижимое и недоказуемое. А видѣлъ-ли кто бесконечно большія и бесконечно малыя величины, о которыхъ говоритъ математика? Огюсть Контъ считаетъ теорію бесконечно-малыхъ математическихъ величинъ одинаковою съ ученіемъ объ атомахъ, каковое ученіе на его взглядъ есть не болѣе, какъ мечтательно-логическое построеніе, а не плодъ знанія <sup>3)</sup>. Можно сказать болѣе. Всѣ математическія построенія сводятся къ аксіомамъ. Но почему аксіомы вѣрны? Почему цѣлое равно своимъ частямъ? Почему  $2 \times 2 = 4$ ? Причина одна: человѣкъ *вынуждается* мыслить числовыя отношенія въ такомъ, а не иномъ порядкѣ, онъ *долженъ* мыслить такъ и *не можетъ* мыслить иначе по присущимъ ему логическимъ законамъ. Аксіомы принимаются не по причинѣ ихъ доказуемости, а по причинѣ невозможности мыслить имъ противное, т. е. *на основа-*

<sup>1)</sup> См. у. Геттингера, Апологія христіанства ч. I. отд. 2 стр. 19

<sup>2)</sup> Странникъ за 1894 г. 1. ст. Е. Аксимова: „Научно-богословское оправданіе христіанства, стр. 643.

<sup>3)</sup> А. Гусева. Потребность и возможность научнаго оправданія христіанства, стр. 26.

*ни отъры* въ логическіе законы мышленія. Они принимаются какъ данный фактъ, безъ разслѣдованія его внутренняго генезиса, безъ постиженія его глубочайшихъ основъ и метафизической сущности <sup>1)</sup>. Въ новое время не только философы, но и естествоиспытатели настойчиво утверждаютъ, что самое бытіе внѣшняго міра принимается нами на вѣру. Психологія, фізіологія и физика съ неотразимою очевидностью доказываютъ, что все то, что человѣкъ воспринимаетъ, представляетъ, мыслить на основаніи воспринятаго, имѣетъ *субъективный* характеръ, т. е. существуетъ только въ человѣческомъ сознаніи. Наше познаніе внѣшняго міра ограничивается только нашими внутренними состояніями. Внѣшній міръ есть только видоизмѣненіе нашего собственнаго сознанія и существуетъ только въ явленіи, въ ощущеніи, въ идеяхъ. Вещи въ дѣйствительности—это наши постоянныя и независимыя идеи, только подъ другимъ названіемъ, подъ названіемъ тѣхъ или другихъ предметовъ. Нельзя доказать, что эти идеи вполнѣ соотвѣтствуютъ дѣйствительнымъ предметамъ; нельзя доказать, что дерево, которое я воспринимаю, дѣйствительно таково и само по себѣ, какимъ я его воспринимаю и представляю. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что существо, одаренное иными свойствами, чѣмъ я, будетъ воспринимать и представлять это дерево инымъ образомъ. Чувства, которыми мы такъ гордимся и которымъ однимъ хотѣли-бы вѣрить, не только часто насъ обманываютъ, но и никогда вообще не доставляютъ намъ объективной истины. Тѣмъ не менѣе мы убѣждены въ правильной воспримчивости нашихъ чувствъ, убѣждены, что предметы внѣшняго міра отражаются въ нашемъ сознаніи со всѣми своими признаками.

Такимъ образомъ все въ нашемъ мышленіи и знаніи покоится на *вѣрѣ, на вѣрѣ* въ нашу природу. Всякое, самое опытное знаніе, всегда есть не что иное, какъ *вѣра*,—вѣра потому, что во всякомъ познаніи мы видимъ предметъ не непосредственно, а единственно только въ зеркалѣ нашей познавательной способности, относительно которой больше или мень-

<sup>1)</sup> Въ названной ст. Аквилонова, стр. 645.

ше *отримъ*, что она у насъ отражаетъ предметы правильно, вѣрно предметной дѣйствительности <sup>1)</sup>. Вообще, вѣра всюду и вездѣ; вѣра въ наукѣ, вѣра и въ жизни, только по недоразумѣнію можно говорить о чистомъ знаніи, въ которомъ нѣтъ вѣры. Только люди поверхностные, дилетанты, усвоивающіе верхушки знаній и не проникающіе въ глубь вещей, могутъ въ самооболеніи утверждать, что они все знаютъ и ничего не принимаютъ на вѣру. Свойство серьезныхъ и глубоко-мыслящихъ умовъ таково, что они по мѣрѣ увеличенія знаній, по мѣрѣ расширенія умственного кругозора, все болѣе и болѣе сознаютъ свое невѣдѣніе и признаютъ тайны, постигаемыя только вѣрою. Не даромъ одинъ изъ глубокихъ мыслителей древности говорилъ, что онъ знаетъ только то, что ничего не знаетъ. Знаменитый *Ньютонъ* сравнивалъ себя съ маленькимъ мальчикомъ, который играетъ на берегу моря и забавляется тѣмъ, что тамъ и сямъ находитъ гладкій камешекъ, или красивую раковину, между тѣмъ какъ великій океанъ истины лежитъ предъ нимъ неизвѣданнымъ. Кто не хочетъ вѣрить, тотъ ничего и не узнаетъ. Вѣра—необходимое условіе, исходный пунктъ всякаго научнаго изслѣдованія. Ученый, приступающій къ изслѣдованію того или другого вопроса, заранее предполагаетъ искомую истину на вѣру. Исканію истины всегда предшествуетъ нѣкоторое *предварительное* знаніе ея или, точнѣе, предчувствіе. Какъ начнешь искать того, чего совсѣмъ не знаешь и когда найдешь искомое, какъ удостовѣриться, что нашелъ то самое, чего искалъ? спрашивалъ Сократъ. Это признаетъ главный представитель новой позитивной философіи О. Контъ <sup>2)</sup>. Вѣра—путеводная звѣзда во всѣхъ изслѣдованіяхъ; она намѣчаетъ предметъ, руководитъ мыслями, дѣлаетъ подборъ фактовъ, представленій, понятій, сочетаваетъ одни, устраняя другія. Безъ вѣры было бы одно только безцѣльное блужданіе ума. Научныя изысканія служатъ только къ оправданію и обоснованію предварительной непосредственной увѣренности

<sup>1)</sup> *Никанора, арх. Херсонскаго* т. 5, стр. 240—242 въ „Бесѣдѣ о томъ, что вѣра православно-христіанская есть знаніе“.

<sup>2)</sup> *А. Введенскаго*, Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія. См. въ „Прав. Обзорніи“ за 1890 г. т. 1 стр. 659.



въ истинѣ. Они не новое, совершенно невѣдомое открываютъ, а раньше извѣстное подтверждаютъ и разъясняютъ. *Система всякаго научнаго знанія есть лишь логическій процессъ оправданія вѣры.* Въ этомъ смыслѣ Климентъ Александрійскій вѣру называлъ *предвареніемъ* мысли (προληψις). Вѣра воспринимаетъ истину прежде разума. Научное демонстративное знаніе всегда опирается на началахъ, которыя не выводятся изъ какихъ либо высшихъ началъ, но обыкновенно принимаются безъ доказательствъ, какъ достовѣрные и несомнѣнные; мы непосредственно убѣждены въ ихъ истинности. Это непосредственное убѣжденіе и есть вѣра. Неправедливо думаютъ, будто нашимъ мышленіемъ не заправляетъ ничто, кромѣ логики. Логика есть лишь слѣпое орудіе, которое можно повернуть въ какую угодно сторону. Она—не глазъ, указывающій путь, а ноги, которыя идутъ туда, куда велитъ имъ глазъ, и этотъ глазъ въ мышленіи есть предвзятое, заранѣе составленное рѣшеніе вопроса или *вѣра*. *Аще не уприте, ниже имате разумѣти* (Ис. 7, 9). Знать значить прежде всего вѣровать. *Вѣрою ходимъ* (2 Кор. V, 7) *и вѣрою разумѣемъ* (Евр. 11, 3). Абсолютное невѣріе существуетъ только на словахъ; на самомъ дѣлѣ никогда не было вполнѣ невѣрующихъ. Мы обыкновенно называемъ невѣрующими тѣхъ, кто отвергаетъ бытіе Бога, промыслъ, безсмертіе и другіе догматы христіанской религіи. Но отрицаніе христіанскихъ истинъ не есть еще полное невѣріе, потому что съ нежеланіемъ вѣрить въ тайны откровенной религіи обыкновенно соединяется вѣра въ непостижимѣйшія заблужденія. „Нечестіе не можетъ отвергнуть ни одного члена христіанской вѣры безъ того, чтобы не поставить на мѣсто его какого-либо мнѣнія, въ тысячу разъ болѣе невѣроятнаго, чтобы не замѣнить нелѣпостью непостижимости. Деисты, атеисты, матеріалисты не вѣрятъ въ Іисуса Христа, въ Бога, въ духовный міръ; но чтобы обосновать свое невѣріе, они вынуждены бывають признавать вѣрованія противоположныя, кои оскорбляютъ и возмущаютъ здравый смыслъ самаго простаго христіанина, на котораго они обыкновенно смотрятъ съ презрительною жалостью, не замѣчая, что сами они во сто кратъ жалче его. Напримѣръ, они вѣрятъ, яко бы



міръ самъ собою образовался, допускають, что измѣняющіяся и непрестанно умирающія вещи сами собою существуютъ отъ вѣчности, что порядокъ, цѣлесообразность, мудрое устройство міра есть дѣло простаго случая (значить, случай играетъ у нихъ роль верховнаго разума), что круговращеніе и взаимное сдѣйствіе атомовъ произвели всю систему міровъ, весь этотъ чудный механизмъ вселенной, что тѣ же самыя круговращенія не разрушаютъ своего произведенія, напротивъ поддерживаютъ его въ изумительномъ порядкѣ, что матерія сама по себѣ обладаетъ и силою движенія, и чувствомъ, и волею, и разумомъ, и сознаниемъ, что историческіе факты изъ жизни Іисуса Христа и 12 Апостоловъ никогда не существовали на самомъ дѣлѣ, и что начальная исторія христіанства есть не болѣе, какъ мнѳологическая аллегорія, въ которой хотѣли только олицетворить культъ солнца и луны и 12 знаковъ зодіака и т. д.<sup>1)</sup> Словомъ, свойство невѣрія вѣрить всему, что только есть противорѣчиваго, невѣроятнаго, невозможнаго. Невѣріе соединяется съ суевѣріемъ<sup>2)</sup>. „Человѣкъ вынуждается вѣрить во что-либо. Если онъ не вѣритъ въ вѣчный разумъ, то вѣритъ въ неразумное; если онъ не признаетъ истиной живаго Бога, то вѣритъ въ идола мертвой матеріи“. Замѣчаютъ, что къ числу тѣхъ, кои наиболѣе вѣрятъ въ волшебство, магію, колдовство и т. п., принадлежатъ именно люди, открыто и горделиво возстающіе противъ истинъ вѣры. Пресловутый 18-й вѣкъ, этотъ вѣкъ невѣрія по преимуществу, развѣ не былъ игрищемъ шарлатановъ, не вдавался въ постыдныя сумасбродства, не совершалъ гнусныхъ мистерій отвратительнѣе всѣхъ тѣхъ, о которыхъ память сохранилась для насъ въ исторіи самыхъ грубыхъ и постыдныхъ формъ язычества?<sup>3)</sup> А въ современ-

1) *Оюста Николы*, философскія размышленія о божественности христіанской религіи т. 3 стр. 522.

2) „Иной не вѣруетъ въ Бога, но вѣруетъ въ привѣдѣнія, въ свою звѣзду, въ свою судьбу и въ другія самоизмышленныя божества,—не вѣруетъ въ таинственную истину, за то вѣруетъ въ свое загадочное заблужденіе“. „Я зналъ одного человѣка, говоритъ *Ериштедтъ*, который грубо увѣрялъ въ своемъ невѣріи относительно предметовъ религіозныхъ, и, однако же, боялся пройти ночью по кладбищу или мимо мѣста казни“. См. у *Геттингера*, Апологія христіанства, ч. 1. отд. 2 стр. 13.

3) *О. Николы* назв. соч. стр. 524.

ныхъ солоняхъ Парижа вмѣстѣ съ невѣріемъ развѣ не распространяются грубыя формы языческаго идолослуженія? Въ буддизмъ свилъ себѣ прочное гнѣздо въ отторгшейся отъ христіанства такъ называемой интеллигентной средѣ Парижа.

## II.

Если всякое знаніе основывается на вѣрѣ и необходимо предполагаетъ ее на всѣхъ ступеняхъ развитія, то всякая религіозная вѣра всегда соединяется съ знаніемъ. Вѣры слѣпой, безотчетной, въ полномъ смыслѣ неразумной быть не можетъ. Пусть основанія вѣры ложны, ошибочны, но разъ они существуютъ, нельзя утверждать, что человѣкъ вѣритъ слѣпо и безотчетно. Невозможно предположить, чтобы вѣрующій человѣкъ *не мыслилъ* о предметѣ своей вѣры и *не зналъ*, чему онъ вѣруетъ и о чемъ мыслить. Самое нелѣпое суевѣріе всегда соединяется съ знаніемъ. Самый грубый идолопоклонникъ не только вѣритъ, но и знаетъ, почему вѣритъ. Содержаніе всякой религіозной вѣры находится въ гармоніи и соотвѣтствіи съ наличнымъ строемъ души. Въ случаѣ несоотвѣтствія и дисгармоніи между исповѣдуемой вѣрой и строемъ душевной жизни человѣка оставляетъ исповѣдуемую вѣру, какъ негодную, ничего не объясняющую и запросамъ души не удовлетворяющую и вѣритъ въ то, что на его взглядъ болѣе объясняетъ для него непонятное и загадочное и наиболѣе отвѣчаетъ потребностямъ его природы. Поэтому всякая религія, даже самая грубая и несовершенная, для человѣка является свѣтомъ и сообщаетъ знаніе. Религіозное знаніе есть знаніе непосредственное и въ силу своей непосредственности самое достоверное. Основы его заключаются не въ логическихъ только построеніяхъ ума, но въ потребностяхъ цѣлостной разумно-нравственной природы человѣка. Пусть каждый войдетъ въ себя, прислушается къ внутреннимъ сокровеннымъ движеніямъ своего духа, къ его запросамъ и нуждамъ. Что мы здѣсь находимъ? Что слышимъ? Находимъ и слышимъ стремленіе куда-то вдалѣ, въ область бытія высшаго, совершеннаго, безконечнаго,—въ область, отличную отъ бытія земнаго, видимаго, несовершеннаго. Духъ стремится къ истинѣ, къ познанію бытія видимаго

и невидимаго. Желаніе знать выходить за предѣлы того, что собственно необходимо для земного и тѣлеснаго существованія человѣка. Человѣкъ стремится къ познанію первыхъ основъ бытія, къ уразумѣнію смысла жизни, высшей цѣли и назначенія бытія міра и себя самого. Онъ стремится рѣшить свои такъ называемые вѣчные вопросы:

Что тайна отъ вѣка?

Въ чемъ существо человѣка?

Откуда приходитъ, куда онъ идетъ?

И кіо тамъ, вверху, надъ звѣздами живетъ?

Это стремленіе къ истинѣ находить-ли себѣ удовлетвореніе? Нѣтъ и нѣтъ; въ мірѣ всюду тайны, загадки, противорѣчія. Тайны въ природѣ, тайны въ человѣкѣ, тайны въ исторіи. Человѣкъ мало знаетъ о мірѣ и еще меньше о себѣ, о своемъ назначеніи. Чѣмъ ближе онъ подходитъ къ истинѣ, тѣмъ дальше она отъ него отодвигается. Чѣмъ больше познаетъ, тѣмъ больше убѣждается въ своемъ незнаніи. Мудрый Соломонъ, *предавши* сердце свое тому, чтобы изслѣдовать и испытать все, что дѣлается подъ небомъ, нашелъ, что во *многой мудрости много печали* и что кто *умножаетъ познанія, умножаетъ скорбь* (Еккл. 1, 18). Гдѣ же выходъ изъ этихъ противорѣчій между стремленіемъ и удовлетвореніемъ, жаждою и насыщеніемъ?—Далѣе. Человѣкъ стремится къ счастью, блаженству. Нужно-ли говорить, какимъ жалкимъ существомъ является онъ въ этомъ стремленіи? Гдѣ счастье? Въ чемъ блаженство? Гдѣ живущіе во вся дни свѣтло и безпечально? Много-ли ихъ? Не всѣ-ли исполнены жалобами на свою судьбу? То, что люди иногда называютъ счастьемъ и къ чему стремятся, какъ къ благу, не разлетается-ли въ прахъ, не обращается-ли въ призракъ счастья? Не разбивается-ли жизнь на каждомъ шагѣ иллюзію счастья? Только человѣкъ сознательно стремится къ счастью и только онъ одинъ несчастенъ. Съ плачемъ вступаетъ онъ въ міръ, со слезами и со скорбью онъ уходитъ изъ него. Но и это не все. Въ природѣ человѣка заключено стремленіе къ добру, къ совершенству, къ правдѣ. Кто осмѣлится сказать, что человѣкъ успѣваетъ въ этомъ стремленіи? Не раздавались-ли громко во всѣ времена жалобы на

нравственное безсиліе человѣка? Отрицать справедливость этихъ жалобъ можетъ только тотъ, кто никогда серьезно не задумывался о своемъ нравственномъ самоусовершенствованіи, кто подъ вліяніемъ житейской суеты окончательно погрязъ въ своемъ нравственномъ индифферентизмѣ. И именно тѣ, которые болѣе всего выдвигались на пути святости и совершенствъ, болѣе всего жалуются на ту отдаленность, которая отдѣляетъ ихъ отъ цѣли стремленій. Какъ часто бываетъ ничтожно искушеніе, повергающее человѣка въ бездну пороковъ. Какъ безсильна бываетъ воля въ борьбѣ съ дурными наклонностями и влеченіями природы? Если такой мужъ, какъ апостолъ Павелъ, говорилъ о себѣ: *не еже бо хочу доброе, съзижду, но еже не хочу злое, сіе содѣваю*, то не тѣмъ-ли болѣе это долженъ сказать обыкновенный смертный. Гдѣ чистая добродѣтель? Гдѣ найти опору въ тяжелыя минуты нравственныхъ испытаній? Ужъ не отказаться-ли человѣку разнавсегда отъ стремленій къ высшей истинѣ, къ абсолютному благу и добру? Такъ дѣйствительно предлагаютъ нѣкоторые. Но не значить-ли это идти противъ природы человѣка? Запретить человѣку стремиться къ истинѣ, благу и совершенству—это то же, что запретить ѣсть, пить, жить. Только животное не спрашиваетъ о смыслѣ и цѣли своего существованія. Оно живетъ, потому что родилось на свѣтъ; страдаетъ безъ мысли о страданіи и лучшемъ бытіи; умираетъ безъ признанія неестественности смерти, слѣпо повинаясь закону природы. Отрицать законность стремленій къ истинѣ, добру и счастью значитъ низводить человѣка въ разрядъ безсловесныхъ неразумныхъ животныхъ. Безъ отвѣта на высшіе вопросы о стремленіи духа жизнь не представляется-ли „глупою и неразумною шуткой“, „даромъ случайнымъ и напраснымъ“? Тогда человѣкъ будетъ подобенъ заблудившемуся ночью въ непроходимомъ лѣсу путнику, который бродитъ въ безпросвѣтной тьмѣ безъ надежды найти выходъ, не зная, откуда и куда идти. Нѣтъ свѣта и утѣшенія, нѣтъ цѣли впереди. Энергія падаетъ; силы ослабѣваютъ; путь представляется безнадежнымъ; смерть—единственно желанный исходъ.

Вотъ тутъ-то и является на помощь религіозная вѣра. Только

религія и именно Богооткровенная христіанская религія можетъ дать человѣку утѣшеніе и опору; только она разсѣиваетъ его сомнѣнія, разрѣшаетъ противорѣчія, даруетъ свѣтъ, изливающий животворныя лучи на всѣ темныя и больныя стороны жизни; только она указываетъ выходъ изъ темнаго лабиринта житейскаго круговорота и поддерживаетъ на тернистомъ пути жизни всѣхъ страждущихъ и обремененныхъ. Только въ религіи человѣкъ находилъ и находитъ разрѣшеніе тайнъ бытія и жизни, удовлетвореніе своему любознательности, объясненіе непонятнаго и загадочнаго. Религія говоритъ человѣку о бытіи высшемъ, невидимомъ, вышечувственномъ, говоритъ о томъ, чего око не видѣло, ухо не слышало, что на сердцѣ не приходило къ человѣку, но къ чему онъ стремится всѣми своимъ существомъ, всѣми силами своего духа, всѣми запросами своей разумно-нравственной природы; только религія даетъ отвѣты на всѣ высшіе и основныя вопросы, безъ рѣшенія которыхъ человѣческая мысль путается въ противорѣчіяхъ и жизнь представляется безсмыслицей, непонятной игрой слѣпота случая. Религія говоритъ не отъ имени ограниченаго и несовершеннаго человѣческаго разума, а на основаніи мнимаго или дѣйствительнаго откровенія Высочайшаго и Совершеннѣйшаго Разума. Она сообщаетъ человѣку понятія о Богѣ, о мірѣ и о немъ самомъ, понятія, которыя вѣчно остались бы чуждыми разуму, если бы только онъ былъ предоставленъ себѣ самому, но которыя, разсѣлавшись извѣстными, проливаютъ свѣтъ на всѣ вопросы, сообщаютъ высшее знаніе. Религія начинаетъ говорить тамъ, гдѣ силы нашего разума оставляютъ насъ и начинается вѣра. Но эта вѣра не есть только мнѣніе или смутная догадка; она есть живая сердечная увѣренность и, какъ таковая, она есть *высшее знаніе*, своею достовѣрностью превосходящее знаніе, получаемое чрезъ внѣшнія чувства и внѣшній опытъ. Вѣра есть состояніе души, всѣми своими силами обращенной къ Богу, къ міру безконечному, сверхчувственному. Вѣрою мы разумѣваемъ истины, въ которыхъ сердцѣ находить свое благо, а воля—совершенство, и при свѣтѣ которыхъ получаетъ смыслъ вся видимая дѣйствительность, со всѣми ея тайнами и противорѣчіями. Вытекая изъ внутрен-

нихъ потребностей природы и опираясь на авторитетъ божественнаго откровенія, вѣра является не противоположностью разуму, а необходимымъ требованіемъ и дополненіемъ его. Истинно-любивый разумъ самъ приводитъ къ вѣрѣ. Человѣкъ желаетъ вѣровать, т. е., желаетъ вѣрныхъ свѣдѣній относительно вопросовъ, касающихся высшаго сверхъопытнаго міра. относительно котораго у него есть предчувствіе, но нѣтъ ясныхъ представленій и о которомъ онъ не можетъ судить по собственному опыту. И вотъ онъ въ сознаніи своей конечности и ограниченности *довѣрчиво* отдается въ руководство вѣрѣ и *свободно* соглашается съ содержаніемъ откровенія. Вѣра для разума есть то же самое, что телескопъ для глазъ: съ помощью телескопа глазъ видитъ то, чего не можетъ видѣть самъ по себѣ; онъ проникаетъ въ пространства, недоступныя для него безъ этого пособія. Подобно этому и вѣра только расширяетъ кругозоръ разума; предоставляя разуму заниматься изслѣдованіемъ всего, что доступно его разумѣнію, она тамъ, гдѣ естественныя силы разума изнемогаютъ, указываетъ ему истины новыя, сверхъчувственныя; она даетъ ему проникать въ тайныя совѣты Божіи. При вѣрѣ невидимое становится видимымъ, будущее настоящимъ (Евр. 11. 1); вѣра видитъ то, чего не видитъ тѣлесный глазъ и не подмѣчаетъ разсудокъ; око вѣры проникаетъ туда, гдѣ естественному разумѣнію не представляется ничего, кромѣ тумана и непроходимой тьмы, въ духовное царство, и сообщаетъ сердцу увѣренность, какой человѣкъ не получилъ-бы, еслибы видѣлъ и собственнымъ глазомъ и осязалъ собственными руками. Вѣра открываетъ высшій порядокъ вещей, новый невидимый міръ, высшее и лучшее благо, ради котораго человѣкъ охотно и съ радостью жертвуетъ всѣми временными благами. Вѣра, говоритъ св. Кириллъ Іерусалимскій, есть око озаряющее всякую совѣсть; она сообщаетъ человѣку вѣдѣніе. Ибо, говоритъ пророкъ, *еще не утверите, не имате разумѣти* (Оглас. поуч. 5). Кто не хочетъ вѣрить, тотъ отказывается отъ высшаго знанія. Противна разуму не вѣра, а невѣріе. Невѣріе—ограниченіе разума, а вѣра его возвышеніе и просвѣщеніе. Въ сознаніи одного и того же человѣка вѣра и знаніе не противоположности, а только различ-

ные моменты одного и того же познавательнаго процесса; знаніе—это низшій моментъ, гдѣ предметомъ познанія является бытіе ограниченное, условное, доступное наблюденію внутреннему или виѣшнему, а вѣра—высшій моментъ, когда предметомъ знанія является бытіе вышечувственное, безусловное, придающее смыслъ и значеніе міру опытному. Нельзя допустить, чтобы человѣкъ искренно вѣрилъ въ то, что идетъ въ разрѣзъ съ положительными и несомнѣнными данными знанія, противорѣчить его разуму и всѣмъ требованіямъ природы. Можно быть слабымъ и безсильнымъ въ оправданіи своей вѣры, не умѣть выразить её въ строго логическихъ формулахъ, сдѣлать её ясною и удобопонятною для другихъ, но нельзя въ своей вѣрѣ быть совершенно незнающимъ, неразумнымъ, идти вопреки очевиднымъ требованіямъ логики и здраваго смысла. Вѣра въ заговоры и наговоры намъ кажется нелѣпою, неразумною; но у нашего крестьянина она соединяется съ знаніемъ, потому что объясняетъ многіе непонятные для него случаи жизни. Онъ, если угодно, подтвердитъ вамъ эту вѣру ссылкой на факты, когда напр. отъ заговора кровь останавливалась, зубная боль утихала, тараканы въ одинъ день изъ дома исчезали и т. под. Указанное суевѣріе въ умѣ простолюдина составилось именно въ интересахъ *объясненій* существующей дѣйствительности. „Всякое вѣрованіе, даже самое грубое, въ умѣ человѣка, его имѣющаго, непремѣнно занимаетъ мѣсто положительнаго знанія, потому что всякое вѣрованіе, даже самое нелѣпое, всегда создается тѣмъ же самымъ логическимъ процессомъ мысли, какимъ создаются и всѣ положенія точной науки. Поэтому такихъ вѣрованій, которыя бы составлялись человѣкомъ только ради прихотливой игры его праздною фантазіи, въ человѣкѣ нѣтъ и не можетъ существовать, потому что такія вѣрованія никогда-бы не могли имѣть для человѣка значенія объективныхъ познаній. Если же въ дѣйствительности они имѣютъ это значеніе, то ясное дѣло, что они и создаются человѣкомъ не въ какихъ нибудь грезахъ его капризной фантазіи, а только въ процессѣ познанія имъ объективной дѣйствительности. Въ этомъ случаѣ логическая возможность ихъ вполнѣ опредѣляется основнымъ зако-



номъ познанія—объяснять неизвѣстное только на основаніи извѣстнаго. По силѣ этого закона, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда человѣкъ не въ состояніи объяснить себѣ существующую дѣйствительность изъ нея же самой, онъ по необходимости долженъ брать это объясненіе изъ непосредственно извѣстныхъ ему фактовъ субъективной дѣйствительности, и слѣдовательно—онъ по необходимости дополняетъ наличный міръ существующей дѣйствительности особымъ міромъ дѣйствительности вѣроятной, потому что существующая дѣйствительность становится для него познаваемой только подъ условіемъ этого дополненія<sup>1)</sup>. Въ виду всего сказаннаго получаетъ глубокое значеніе замѣчаніе Паскаля, что „послѣдній шагъ разума—признать, что есть безконечное въ вещахъ, прерывающее его силу,—и если онъ не доходитъ до этого познанія, то онъ очень слабъ“. Сила и достоинство разума—въ сознаніи своихъ границъ или, лучше, ограниченности,—въ сознаніи расширяющемъ кругъ дѣятельности разума и возвышающемъ его на высоту высшаго вѣдѣнія, заключеннаго въ божественномъ откровеніи. Кто не хочетъ вѣрить въ Бога и Его откровеніе, тотъ не только не уменьшаетъ загадокъ въ міровомъ бытіи, но увеличиваетъ ихъ. Атеистъ отрицаетъ бытіе Бога, потому что не можетъ понять существованіе вѣчнаго, вездѣсущаго Духа. Но вселенная безъ Бога, развѣ не загадка? Пантеистъ отвергаетъ твореніе, потому что не можетъ понять происхожденіе изъ ничего. Но развѣ понятіе истеченіе міра отъ Бога? развѣ понятіе безконечное, которое вмѣстѣ съ тѣмъ конечно, и конечное, которое въ то же время безконечно<sup>2)</sup>? Неужели понятіе, когда объясняютъ происхожденіе міра изъ случайнаго соединенія атомовъ, чѣмъ когда почитаютъ его твореніемъ премудраго, всеблагаго, всемогущаго Бога? Неужели вѣра въ вѣчную мертвую матерію объясняетъ больше, чѣмъ вѣра въ Бога?

Смущаются тѣмъ, что въ религіи и откровеніи есть тайны, т. е. истины непостижимыя для разума, воспринимаемыя вѣ-

<sup>1)</sup> В. Несмѣлова, Наука о человѣкѣ. Опытъ психологической исторіи и критики основныхъ вопросовъ жизни, 1898 г., стр. 94.

<sup>2)</sup> Геттингера, ч. I, отд. 2, стр. 21.

юю. Но если тайны всюду и вездѣ, если не только ограниченностью разума, но и самыми условіями своего существованія и всѣмъ складомъ жизни человѣкъ приученъ къ вѣрѣ, если онъ и въ обиходномъ житейскомъ знаніи принужденъ руководиться болѣе вѣрою или довѣріемъ, то какое же основаніе изгонять вѣру изъ религіи? „Если земледѣлецъ вѣрить землѣ, плаватель—кораблю, больной—врачу, то почему ты не хочешь довѣриться Богу?“—спрашивалъ св. Теофилъ Антиохійскій. „Какимъ бы образомъ религія истинная, т. е., имѣющая своимъ предметомъ безконечное, могла быть не таинственною въ отношеніи къ своему предмету, когда и природа, при всей своей конечности, на каждомъ шагѣ представляетъ намъ тайны, ставящія втупикъ нашъ разумъ, возмущающія наше сердце? Даже математическіе выводы, при всей непрекаемой истинѣ, нерѣдко смущаютъ насъ и кажутся ложными людямъ, не посвященнымъ въ тайны метафизики и геометріи. Посему нелѣпо было бы требовать, чтобы сущность, субстанція менѣе была таинственна, чѣмъ ея проявленіе; абсолютная, всецѣлая истина менѣе была призрачна, чѣмъ истинны частныя, дробныя“<sup>1)</sup>). Попытки устранить изъ религіи все таинственное и непостижимое, упростить ея содержаніе, сдѣлать ее удобопонятною основаны на непониманіи природы религіи. Религія возводитъ человѣка въ область бытія высшаго, идеальнаго, безконечнаго, сверхъестественнаго, въ царство вѣчности, куда безсиленъ проникнуть человѣчскій умъ, но куда человѣкъ стремится всѣмъ своимъ существомъ. Она говоритъ человѣку о безконечной истинѣ, о безконечномъ совершенствѣ, о безконечной красотѣ. Безконечное можетъ быть только предметомъ безконечныхъ стремленій и никогда не можетъ быть ни постигнуто, ни достигнуто. Религія—область идеаловъ, а идеалъ по существу недостижимъ и можетъ быть только предметомъ вождѣльных чаяній и стремленій. Притягательная сила религіи заключается именно въ ея таинственности и безконечности. Вполнѣ доступная пониманію человѣка, религія перестала-бы быть религіей и превратилась-бы

<sup>1)</sup> О. Никола, т. 3, стр. 691.

въ мертвое безжизненное знаніе, не удовлетворяющее стремленіямъ духа къ безконечности, не отвѣчающее его идеальнымъ запросамъ. „Религія, не признающая никакой области трансцендентнаго, ничего, лежащаго за предѣлами земнаго. опытнаго міра и жизни и никакихъ личныхъ отношеній человѣка къ этому трансцендентному міру,—есть все что угодно, только не религія <sup>1)</sup>“. Богъ, главный предметъ религіозныхъ стремленій, безконеченъ и не можетъ быть постигнутъ не только человѣческимъ, но и ангельскимъ умомъ. И ангелы закрываютъ свои лица предъ Богомъ, и они не уразумѣваютъ всѣхъ тайнъ Божественной жизни. Умственно постижимый Богъ, по выраженію нашего русскаго писателя Жуковскаго, былъ-бы умственнымъ идоломъ, въ непригодности котораго человѣкъ скоро убѣдился-бы въ силу своихъ стремленій къ безконечности. Полное постиженіе Божества для человѣка навсегда останется недоступнымъ, не только въ настоящей, но и въ будущей жизни <sup>2)</sup>, Блаженство человѣка въ будущей жизни будетъ заключаться не въ подвижномъ мертвомъ обладаніи истиной, а въ живомъ непрерывномъ приближеніи къ ней. По словамъ архіепископа Херсонскаго Иннокентія, мы должны радоваться тому, что Богъ непостижимъ, потому что онъ будетъ предметомъ познанія чрезъ всю вѣчность. Если бы умъ понялъ Его, то остался-бы безъ дѣйствія, а это для него мука. По этому если въ христіанскомъ откровеніи есть тайны, то это говоритъ только объ его истинности и дѣйствительномъ сверхъестественномъ характерѣ. Что было бы за откровеніе, которое ничего не открывало-бы, которое говорило бы только о томъ, что человѣкъ можетъ постигнуть самъ? Зачѣмъ оно тогда? Попытки создать вполне постижимую религію, „ре-

<sup>1)</sup> П. Астафьевъ, Вѣра и знаніе въ единствѣ мировоззрѣнія, стр. 23, 1893 г.

<sup>2)</sup> Повидимому, это противорѣчитъ словамъ ап. Павла: *видимъ убо нынѣ яко зеркаломъ въ тинѣ, тогда же лицемъ къ лицу: нынѣ разумъ отчасти, тогда же познаю, якоже познанъ былъ* (I Кор. 13, 12). Но смыслъ словъ апостола тотъ, что въ будущемъ вѣра будетъ соединена съ такою живою увѣренностію, при которой не можетъ быть мѣста никакому сомнѣнію, вкрадывающемуся въ душу человѣка теперь, вслѣдствіе его грѣховнаго состоянія. Будущее блаженство будетъ состоять не въ неподвижномъ мертвомъ обладаніи истиною, а въ живомъ ничѣмъ незадерживаемомъ приближеніи къ ней.

лигію разума“, могутъ приводить только къ невѣрію, къ безрелигіозности, какъ это было и есть на самомъ дѣлѣ. Новѣйшее западное невѣріе зародилось именно въ то время, когда разумъ, объявивъ себя полнымъ хозяиномъ въ откровеніи, сталъ дѣйствовать здѣсь по своему усмотрѣнію, одно признавать, другое отвергать, третье искажать по своему разумѣнію. Не видимъ-ли мы, что протестантизмъ, предоставившій разуму неограниченныя права въ изученіи откровенія, разлагается и становится не столько религіознымъ исповѣданіемъ, сколько религіозной философіей, со множествомъ разнообразныхъ школъ, уничтожающихъ другъ друга во взаимной борьбѣ и не могущихъ придти къ соглашенію? Нѣтъ религіи безъ вѣры, откровеніе безъ таинъ. Это трупъ безъ души. Вѣра—душа религіи, ея основа и жизненная сила. По этому то обсолютная божественная христіанская религія требуетъ отъ своихъ послѣдователей прежде всего вѣры. Вѣра—первое условіе спасенія, главная добродѣтель.

Но христіанская вѣра не слѣпая, а разумѣвающая. Христіанство есть религія отъ „Отца свѣтовъ“ (Іак. 1, 17) и принесена на землю тѣмъ, кто есть въ полномъ смыслѣ „свѣтъ міру“ (Іоан. 12, 46) „свѣтъ въ откровеніе языковъ“, „свѣтъ истинный, просвѣщающій всякаго человѣка, грядущаго въ міръ“ (Іоан. 4, 9), „свѣтъ и разумъ“ (Іоан. 5, 2). Свѣтъ божественной истины заключается и во всѣхъ такъ называемыхъ тайнахъ откровенія. Непостижимыя въ своемъ существѣ, онѣ проливаютъ свѣтъ на такія стороны бытія и жизни, которыя никогда не были бы постигнуты человѣкомъ. Такъ когда откровеніе говоритъ о вѣчномъ, всемогущемъ, премудромъ и всеблагомъ Богѣ, то оно объясняетъ тайну происхожденія міра, поражающаго насъ своимъ величіемъ, высочайшею цѣлесообразностью и разумностью. Когда оно говоритъ о безсмертіи, о будущей загробной жизни, то объясняетъ, почему человѣкъ на землѣ ни въ чемъ не находитъ счастья и удовлетворенія. Не здѣсь его истинное отечество; не для земли только онъ созданъ; онъ есть гражданинъ другого высшаго лучшаго міра, къ которому онъ стремится по самой своей природѣ и мысль о которомъ заставляетъ его мириться съ несовершенствомъ временнаго земного бытія.

Непостижима тайна паденія и первороднаго грѣха. Но не эта-ли тайна объясняетъ фактъ существованія въ мірѣ зла нравственнаго и физическаго? Не она-ли только разрѣшаетъ противорѣчія между идеаломъ и дѣйствительностью, жизнью и смертью, счастьемъ и несчастьемъ, истиной и ложью, правдой и неправдой? Не здѣсь-ли разгадка міровой дисгармоніи, той суеты и тлѣнія, которымъ подчинена теперь вся тварь? *Велія благодѣтели тайна—Богъ явился во плоти*—говоритъ апостолъ Павелъ о тайнѣ воплощенія. Но не Богочеловѣкъ-ли только могъ воссоединить людей съ Богомъ? Кто могъ быть посредникомъ, ходатаемъ между Богомъ и людьми, какъ не существо, которое въ одно и то же время соединяло-бы Божескую и человѣческую природу? При свѣтѣ тайны искупленія мы можемъ примирить существующій несовершенный порядокъ въ мірѣ и человѣческой жизни съ вѣрой въ премудраго и всеблага Бога, вызвавшаго твари изъ небытія въ бытіе для блаженства въ единеніи съ Собой. Мы знаемъ, что произведенный человѣкомъ міровой безпорядокъ продолжится не вѣчно, что для усвоившихъ себя искупительныя дѣйствія Спасителя земная скорбь оканчивается со смертью, а по кончинѣ міра *Богъ будетъ всяческая во вѣсть*; тогда плачущіе утѣшатся, кроткіе наслѣдуютъ землю, алчущіе и жаждущіе правды насытятся, чистые сердцемъ узрятъ Бога. Непостижима тайна троичности лицъ въ Богѣ при единствѣ Его существа. Много напрасныхъ и безплодныхъ усилій потратилъ человѣческій умъ для уразумѣнія внутренней жизни Тріединого Бога. Тѣмъ не менѣе и эта тайна для человѣка свѣтоносна и утѣсительна. Какъ много говоритъ она уму и какъ утѣсительна для сердца! Человѣческій умъ издавна спрашивалъ о внутренней жизни Божества, внѣ отношеній къ міру и человѣку, спрашивалъ, что дѣлалъ Богъ отъ вѣчности, когда не было никакого бытія. Догматъ о Троичности говоритъ, что Богъ единъ, но не одинъ, что безконечная полнота Божественной жизни отъ вѣка проявлялась во взаимообщеніи трехъ Лицъ, что Богъ отъ вѣка имѣлъ достойные предметы своей любви, что міръ ничего не прибавляетъ къ безконечной полнотѣ внутренней жизни Божества и не составляетъ внутренней необходимости въ Немъ.

Богъ есть любовь. Но безъ предположенія въ Немъ различія Лицъ любовь для человѣческой мысли оказывается немислимой. Въ чемъ она проявлялась до творенія? Гдѣ объектъ любви Божіей? Вотъ почему гдѣ нѣтъ вѣры въ Троичность Лицъ, тамъ Богъ выступаетъ исключительно въ образѣ безпредѣльнаго могущества и величія, внушаетъ человѣку только страхъ и трепетъ. Только тайна Троичности открываетъ намъ безконечную любовь Божію и является опорой нравственнаго существа христіанства, какъ религіи любви, указывающей въ Богѣ на любовь, какъ на самое Его нравственное существо и какъ на сущность нравственности и людей, которые должны уподобляться своему первообразу. Безъ ученія о Тріединомъ Богѣ мы лишаемся Бога любви, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всего христіанства <sup>1)</sup>. Не говоримъ уже о томъ, что въ этой тайнѣ имѣютъ свое основаніе догматы о воплощеніи, искупленіи, возрожденіи и другіе. Подобно этому можно сказать и о другихъ тайнахъ откровенія. Тайнственные въ своей основѣ, онѣ свѣтозарны въ своихъ отраженіяхъ, все освѣщаютъ, на все бросаютъ лучи свѣта. Благодаря имъ, для насъ выяснились и твердо опредѣлились такіе важные предметы вѣдѣнія, какъ напр. о существѣ и свойствахъ Божіихъ, о началѣ и концѣ человѣка, о происхожденіи зла, о борьбѣ его съ добромъ, о нашей нравственной немощи, о нашемъ величіи, объ отношеніяхъ нашихъ къ Богу и ближнимъ и друг. Тайны откровенія мы познаемъ и усваиваемъ, потому что они точны, опредѣленны, положительны; мысль не истощается въ изысканіи ихъ; малое дитя легко схватываетъ ихъ и удерживаетъ въ сознаніи. Самая непостижимость ихъ не безусловная, а только относительная. Что для одного тайна, то для другого постижимо; тайное для одного времени и мѣста перестаетъ быть тайною въ другое время и въ другомъ мѣстѣ; такъ тайное для человѣка не составляетъ тайны для ангеловъ; тайное для плотскаго человѣка не тайна для духовнаго (1 Кор. 11, 7—15); тайное въ вѣхъ завѣтѣхъ перестаетъ быть тайною въ новомъ завѣтѣ; тайное теперь перестанетъ быть тайною въ загробной жизни

<sup>1)</sup> Проф. свящ. И. Святлова, Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія, ч. I, 1896 г.

(1 Кор. 13, 12; 2 Кор. 5, 7; I Иоан. 3, 2) и д. <sup>1)</sup>). Для атеиста бытіе Бога тайна; для вѣрующаго оно несомнѣннѣ всякой очевидной истины. *Декартъ* говорилъ: „Въ области мышленія есть двѣ истины, не требующія никакихъ доказательствъ. Первая состоитъ въ томъ, что человѣкъ существуетъ. вторая—что существуетъ Богъ. Ни одна математическая проблема не допускаетъ болѣе очевидныхъ и рѣшительныхъ доказательствъ, чѣмъ фактъ существованія Бога“ <sup>2)</sup>). Знаменитый *Амперъ*, обогатившій науку своими открытіями въ области ученія о магнитизмѣ, говорилъ, что основныя религіозныя истины составляютъ для него не догматы вѣры, но рядъ научныхъ положеній. „Говорятъ, что существованіе души и Бога есть ни больше, ни меньше, какъ гипотеза. Да, это гипотеза, но такая, истинность которой доказывается не менѣе положительно, чѣмъ истинность гипотезъ Коперника и Ньютона. Нѣтъ ни одного положенія болѣе надежнаго, чѣмъ гипотеза, истинность которой доказывается на основаніи очевидности“ <sup>3)</sup>). Рационалисты отвергаютъ бытіе злыхъ духовъ; древніе же христіанскіе подвижники эту истину считали столь-же очевидною, сколь очевидно бытіе чувственныхъ предметовъ, потому что на себѣ самихъ чувствовали дѣйствія злыхъ вражескихъ силъ. Тайнственность откровенныхъ истинъ должна служить основаніемъ не къ отрицанію ихъ, а къ подчиненію имъ, къ плѣненію разума въ послушаніе вѣрѣ. И это подчиненіе нисколько не унижительно для разума; оно не рабское, а свободное. Отдаваясь водительство вѣры, разумъ не лишается принадлежащихъ ему правъ свободного изслѣдованія въ области доступнаго ему бытія, а только возводится въ новую высшую область, гдѣ ему становится видимымъ то, чего онъ своими силами никогда не узналъ бы. Конечно, разумъ не можетъ быть верховнымъ судьей откровенія, одно отрицать, другое признавать по своему усмотрѣнію. Но вѣдь онъ на это и не имѣетъ права по самому безсилію своему. Въ отношеніи

<sup>1)</sup> Его же: Источники ходячаго мнѣнія о вѣрѣ какъ противоположности разума, 1896 г., стр. 46.

<sup>2)</sup> Христ. Чт. 1887 г., ч. 2, стр. 528 въ ст. „Вѣра и знаніе“.

<sup>3)</sup> Тамъ-же, стр. 541 въ примѣчаніи.

къ истинамъ откровенія онъ долженъ быть архитекторомъ, которому даны матеріалы, а не творцомъ, который можетъ отвергать ихъ и употребить свои собственные. Въ послѣднемъ случаѣ разумъ выходитъ изъ своихъ границъ и откровеніе теряетъ свое истинное значеніе; вмѣсто него является составленная разумомъ система мертвыхъ безжизненныхъ понятій, которыя никогда не произведутъ живого религіознаго убѣжденія. Не понимать и потомъ уже принимать нужно въ дѣлѣ изученія религіозныхъ истинъ, но сначала принимать и подчиняться, чтобы потомъ достигнуть яснаго разумѣнія. Правильная дѣятельность разума можетъ состоять только въ уясненіи и раскрытіи откровенныхъ истинъ, примѣнительно къ запросамъ и потребностямъ духовно-правственной природы. Пусть разумъ не смущается, если онъ не все въ откровеніи понимаетъ ясно и отчетливо. Если вѣра всюду и вездѣ, если и ученый на вѣру принимаетъ многія предположенія потому только, что они удовлетворительно объясняютъ изучаемыя имъ явленія, то какое же основаніе отвергать вѣру въ области религіи? Во всякомъ случаѣ больше основанийъ принять истины, возвышаемыя высшимъ авторитетомъ Божиимъ, чѣмъ гипотезы, составляемыя колеблющимся и заблуждающимся человѣческимъ разумомъ. Разумъ составляетъ какъ бы духовное око и зрѣніе души, а откровеніе—какъ бы свѣтъ, падающій на предметы и дѣлающій ихъ видимыми. Глазъ самъ по себѣ не видитъ; надобно, чтобы на него подѣйствовалъ существующій предметъ при посредствѣ свѣта. Но и свѣтъ самъ по себѣ еще не дастъ видѣть, если глазъ не открытъ, не направленъ къ предмету и не проникаетъ его своимъ взоромъ <sup>1)</sup>). Поэтому то христіанская религія, религія свѣта и божественной истины, не отрицаетъ значенія разума. Она требуетъ не слѣпago довѣрія къ себѣ, но разумнаго, сознательнаго, требуетъ вѣры, дающей отчетъ всякому вопрошающему (1 Петр. 3, 15). Кто въ христіанствѣ ограничивается слѣпымъ довѣріемъ, тотъ свѣдѣтельствуетъ только о своемъ равнодушіи къ божественной истинѣ, о недостаткѣ любви къ ней. „Вѣра слѣпая дѣлаетъ

<sup>1)</sup> О. Никола, Назв. сочиненіе, т. I. 182.



человѣка только рабомъ, а вѣра разумная дѣлаетъ его другомъ Божиимъ—говоритъ Климентъ Александрійскій. „Тогда то мы особенно вѣримъ, когда узнаемъ причину, почему что бываетъ—замѣтилъ св. Іоаннъ Златоустъ. Христіанское откровеніе стоитъ въ противорѣчіи не съ разумомъ, всегда формальнымъ и своего содержанія не имѣющимъ, а съ испорченнымъ состояніемъ нашей природы, съ грѣховными влеченіями, наклонностями и пожеланіями, подъ вліяніемъ которыхъ теперь мудрствуетъ разумъ. Это обстоятельство нужно имѣть въ виду при чтеніи тѣхъ мѣстъ Слова Божія, въ которыхъ мудрость человѣческая противопоставляется премудрости Божіей и на которыя ссылаются защитники мнѣнія о несовмѣстимости вѣры и знанія (См. напр. Мѡ. 11, 25; 1 Кор. 1, 17—31 и др.). Не разумъ самъ въ себѣ здѣсь порицается и осуждается,—порицается естественное мірское мудрованіе плоти, порицается разумъ, омраченный грѣхомъ, мудрствующій лукаво, по стихіямъ міра, подъ вліяніемъ самолюбія, испорченнаго сердца и злой воли. Чтобы сдѣлать себя способнымъ къ усвоенію откровенія, нужно *унизить* свой разумъ, т. е. освободить его отъ тѣхъ оковъ, которыми онъ теперь связанъ, расторгнуть его связь съ живущимъ въ человѣкѣ грѣхомъ. Въ этомъ смыслѣ Спаситель сказалъ: *будьте мудры, какъ змѣи, и просты, какъ голуби* (Мѡ. 10, 16). Въ этомъ смыслѣ и апостолъ Павелъ писалъ Коринтянамъ: *если кто изъ васъ думаетъ быть мудрымъ въ вѣкъ семъ, тотъ будь безумнымъ, чтобы быть мудрымъ: ибо мудрость міра сего есть безуміе предъ Богомъ* (1 Кор. 3, 18—19). Тайны божественнаго откровенія доступны людямъ смиреннымъ, освободившимся отъ иллюзіи о своемъ человѣческомъ достоинствѣ. Требуемое христіанствомъ смиреніе и самоотреченіе есть условіе не только нравственнаго совершенства, но и высшаго религіознаго просвѣщенія. Смиряющій и унижающій себя вездѣ возвышается. Смиреніе есть простота мысли. Кто просто думаетъ о себѣ, тотъ чувствуетъ свою слабость, в потому именно способенъ возрасти въ силу; въ простотѣ мысли—способность чутъ истину и отзываться на нее; въ простотѣ—утвержденіе

вѣры и питаніе любви; въ простотѣ мысли зрѣтъ мудрость и созидается характеръ чловѣка <sup>1)</sup>).

Въ заключеніе всего замѣтимъ, что мысль объ антагонизмѣ, или враждѣ между вѣрою и знаніемъ, навѣяна невѣріемъ и только по недоумѣнію иногда поддерживается вѣрующими. Истинно христіанскому сознанію она чужда. На языкѣ новозавѣтнаго откровенія слова „вѣрить“ и „знать“, „вѣра“ и „знаніе“ часто употребляются безразлично, одно вмѣсто другого, или встрѣчаются одно подлѣ другого. По мысли І. Христа и св. апостоловъ вѣрующій въ Бога и Сына Божія обладаетъ и знаніемъ. Достаточно прочесть прощальную бесѣду Спасителя съ учениками, чтобы убѣдиться въ безразличномъ употребленіи словъ „вѣрить“ и „знать“. „Да не смущается сердце ваше: *вѣруйте* въ Бога, и въ Меня *вѣруйте*, читаемъ въ 14 гл. 1 ст. евангелиста Іоанна; а въ ст. 7 читаемъ: „Если бы вы *знали* Меня, то *знали* бы и отца Моего. И отнынѣ *знаете* Его и видѣли Его“. Въ ст. 11: „*Вѣруйте* Мнѣ, что Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ“; а въ ст. 20: „Въ тотъ день *узнаете* вы, что Я въ Отцѣ Моемъ, и вы во Мнѣ, и Я въ васъ“. Въ этомъ познаніи Господь полагаетъ самую жизнь: „Сія есть жизнь вѣчная, да *знаютъ* Тебя, единого истиннаго Бога, и посланнаго Тобою Іисуса Христа“ (17, 3). Въ молитвѣ къ Отцу Онъ говоритъ объ ученикахъ: „Ибо слова, которыя Ты далъ Мнѣ, Я передалъ имъ: они приняли, *и уразумѣли* истинно, что Я изшелъ отъ Тебя, и *увѣровали*, что Ты послалъ Меня (17, 8). О всѣхъ вѣрующихъ Господь молился: „Да будетъ все едино, какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино; да *увѣруетъ* міръ, что Ты послалъ Меня“ (17, 21); а ниже читаемъ: „Я въ нихъ, и Ты во мнѣ; да будутъ совершены во едино, и да познаетъ міръ, что Ты послалъ Меня, и возлюбилъ ихъ, какъ возлюбилъ Меня“ (23 ст.). Подобное же безразличіе въ употребленіи словъ „вѣрить“ и „знать“ мы находимъ въ посланіяхъ апостоловъ Петра, Іоанна и Павла. Въ возвышенномъ богословіи евангелиста Іоанна слово „знать“ въ различныхъ видоизмѣне-

<sup>1)</sup> Доброе слово къ воспитанникамъ духовныхъ семинарій и академій, 1881 г., стр. 16.

ніяхъ встрѣчается въ приложеніи къ усвоенію Христовой истины даже несравненно чаще, чѣмъ слова „вѣрить“, „вѣра“. Ап. Павелъ слова „вѣра“ и „знаніе“ употребляетъ рядомъ въ одной и той же рѣчи на одной строкѣ, относя къ одному и тому же предмету. Такъ напр. онъ говоритъ, что различныя служенія въ Церкви, какъ то: апостолы, пророки и др. уставлены для созиданія тѣла Христова „доколѣ всѣ придемъ въ единство вѣры и познанія Сына Божія. Противоположности между вѣрою и знаніемъ не знали знаменитые древніе христіанскіе учителя церкви. Всѣ новѣйшіе ученые толки объ этой противоположности обыкновенно происходятъ оттого, что дѣйствительная вѣра и воображаемое знаніе берутся какъ такіе факты, которые существуютъ сами по себѣ, совершенно отдѣльно и независимо отъ тѣхъ людей, жизнью и мыслями которыхъ они создаются. Эти независимые факты, при взаимномъ сравненіи, дѣйствительно иногда обнаруживаютъ очень рѣзкія противорѣчія между собою, и эти противорѣчія считаются вполне достаточными для того, чтобы утверждать пресловутую вражду между вѣрою и знаніемъ. Но чтобы разъяснить вопросъ о дѣйствительномъ взаимоотношеніи вѣры и знанія, не слѣдуетъ брать въ одномъ человѣкѣ вѣру, а въ другомъ человѣкѣ воображаемое знаніе, а слѣдуетъ взять и вѣру и знаніе въ мышленіи одного и того же человѣка. Тогда никакихъ противорѣчій между вѣрою и знаніемъ ни въ какомъ случаѣ не получится <sup>1)</sup>. О противорѣчій между вѣрою и знаніемъ въ сознаніи одного и того же человѣка можно говорить только тогда, когда вѣра является не собственнымъ внутреннимъ достояніемъ, не плодомъ требованій своей природы, не живою сердечною увѣренностью, а внѣшнимъ наслѣдіемъ, принятымъ отъ другихъ, но не усвоеннымъ, не прочувствованнымъ, не вошедшимъ въ плоть и кровь, т. е. является не истинною вѣрою, а внѣшнимъ исповѣданіемъ чужой вѣры. Мнѣніе о враждѣ вѣры и знанія потому и пользуется болѣею распространенностью въ наше время, что мы въ ежедневной жизни привыкаемъ говорить и даже мыслить о вѣрѣ какъ о

<sup>1)</sup> В. Несмѣдова, Наука о человѣкѣ, стр. 103.

чемъ то внѣшнемъ для насъ, какъ о покровѣ, подъ которымъ мы только ходимъ и движемся своими, независимыми движеніями. „Вѣра для иного изъ насъ точно ящикъ съ лекарствами, который мы открываемъ въ минуту страха за здоровье, и потомъ закрываемъ и ставимъ въ кладовую; для другого—отдѣльный кабинетъ, куда онъ на время удаляется съ тѣмъ, чтобы побыть въ немъ немного и выйти; для иного—одежда, въ которую онъ облачается для извѣстныхъ цѣлей“ <sup>1)</sup>. Но кто не имѣетъ живой религіозной вѣры, у кого вѣра только въ словахъ и мысляхъ, но не въ сердцѣ и не въ требованіяхъ воли, тотъ, строго говоря, не имѣетъ права разсуждать о вѣрѣ, произносить ей обвинительный приговоръ. Чтобы разсуждать о вѣрѣ, нужно ее знать; а чтобы знать, нужно испытать, пережить. Въ противномъ случаѣ всѣ мудрыя умствованія о вѣрѣ будутъ подобны разсужденіямъ слѣпого о цвѣтахъ, глухого о звукахъ, утратившаго обоняніе о запахахъ. Если спросить людей живой религіозной вѣры объ Иисусѣ Христѣ, то они отъ полноты духовнаго опыта скажутъ вмѣстѣ съ ап. Петромъ: „Господи! къ кому намъ идти? Ты имѣешь глаголы вѣчной жизни. И мы *утѣровали и познали*, что Ты Христосъ, Сынъ Бога живого“ (Іоан. 6, 69); или вмѣстѣ съ ап. Павломъ: „Я *знаю*, въ Кого *утѣровалъ* и *утѣренъ*, что Онъ силенъ сохранить залогъ мой на оный день“ (2 Тим. 1, 12).

И. Невзоровъ.

---

<sup>1)</sup> Доброе слово, стр. 46.

## Систематическое изложєніе педагогических воззрѣній свв. отцовъ и учителей церкви.

(Пролотженіе \*).

Что касается мѣръ и средствъ религіозно-нравственнаго воспитанія, то свв. отцы въ этомъ случаѣ предлагаютъ средства, какъ положительныя, такъ и отрицательныя.

Скажемъ сначала о положительныхъ средствахъ. Первыми и главными воспительными средствами свв. отцы считаютъ церковныя таинства, Богослуженіе и наставленіе въ истинахъ вѣры.

Такъ какъ цѣлю воспитанія свв. отцы поставляютъ спасеніе души, то и требуютъ отъ родителей прежде всего крещенія ихъ дѣтей <sup>1)</sup>, чтобы чрезъ это, выражаясь словами св. Григорія Богослова, они „не давали времени усилиться въ дѣтихъ поврежденію (нравственному), но уже въ младенчествѣ посвящали ихъ Духу Святому“ <sup>2)</sup>, стараясь съ первыхъ дней рожденія „освящать духовно возрождать и обновлять ихъ“ <sup>3)</sup>. Съ крещеніемъ дѣтей родители должны соединять и миропомазаніе ихъ, по словамъ бл. Августина и св. Златоуста <sup>4)</sup>.

Для поддержанія обновленныхъ духовныхъ силъ дѣтей свв. отцы совѣтуютъ приобщать ихъ св. Тѣла и Крови Христовой <sup>5)</sup>.

Съ ранняго-же возраста свв. отцы совѣтуютъ приучать дѣ-

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г. № 20.

<sup>1)</sup> Св. Кирилль Іер. таинновод. поученія; August. Contra pelag., lib. I, c. VI.

<sup>2)</sup> Св. Григорій Бог. Слово на крещеніе.

<sup>3)</sup> Св. Василій В. о Св. Духѣ, гл. 10, и постановл. Кареар. соб. (418 г.), пр. 110.

<sup>4)</sup> Августинъ. Слово по случаю совершенія чуда при мощахъ архид. Стефана. (См. „Воскр. Чтен.“ ч. 13, стр. 21; Св. Злат. бесѣд. на I Кор., 12 бес., 222 стр.

<sup>5)</sup> Cyprian De lapsis, p. 244; August., de verb. Apost., I Tim., Sermo CLXXIV, p. 580, t. 5, c. 7, также Апост. пост., вв. 8, гл. 12.

тей къ крестному знаменію, къ молитвѣ, къ Богослуженію, считая это наилучшими средствами религіозно-нравственнаго воспитанія. „Съ самаго перваго возраста ограждайте дѣтей духовнымъ оружіемъ,—учить св. Златоустъ,—и научайте ихъ запечатлѣвать крестомъ свое чело, а прежде нежели они будутъ въ состояніи дѣлать это своею рукою, вы сами изображайте на нихъ крестъ“<sup>1)</sup>.

Такъ какъ молитва имѣетъ двѣ стороны, нравственную и догматическую: то, дѣйствуя на сердце, молитва, по самому свойству своему, назидаетъ и просвѣщаетъ умъ молящихся, озорая его свѣтомъ Богопознанія,—поэтому св. отцы особенно совѣтуютъ ее воспитателямъ для наставленія дѣтей.

Призывая всѣхъ къ непрестанной молитвѣ, свв. отцы просятъ брать съ собой и дѣтей какъ на домашнее Богослуженіе, совершаемое главою семейства<sup>2)</sup>, такъ и на общественное, совершаемое пастырями церкви<sup>3)</sup>. Совѣтуютъ они заставлять дѣтей затверживать извѣстныя молитвы на память, пѣть гимны и псалмы при обыкновенныхъ ихъ занятіяхъ<sup>4)</sup>, вставать на молитву даже ночью<sup>5)</sup>. „Къ ней (Павлѣ), пипетъ бл. Іеронимъ,—должна быть приставлена дѣвица старая..., которая научила бы ее собственнымъ примѣромъ вставать ночью для молитвы и псалмовъ, поутру пѣть гимны, въ третьемъ, шестомъ и девятомъ часу становиться на подвигъ, и когда зажжется лампадка, принести жертву вечернюю—за молитвою будетъ слѣдовать чтеніе, за чтеніемъ—молитва“<sup>6)</sup>. „Глава жены—мужъ, помощница мужа—жена,—говоритъ св. Златоустъ. Пусть-же ни глава не рѣшается безъ тѣла переступать церковныя пороги, ни тѣло безъ главы пусть не является, но весь человѣкъ пусть приходитъ сюда, приводя съ собой и дѣтей. Какъ пріятно видѣть дерево производящимъ отъ своего корня молодое растеніе, такъ еще болѣе пріятнѣй даже пріятнѣе всякой маслины видѣть человѣка, подлѣ котораго стоитъ дитя, какъ-бы молодое

1) Бесѣд. на I Кор., 12 бесѣда, стр. 222—223.

2) Св. Василиій В. De vit. satit., t. 5, p. 43; Злат. Бесѣд. на Дѣян. бес. 26, стр. 245.

3) Апост. пост., кн. 2, гл. 56 и 59, кн. 5.

4) Злат. Толков. на псалмы 41.

5) Климентъ Ал. Педал., кн. 2, гл. 9; Злат. Бесѣд. на Дѣян. бесѣд. 17, стр. 246.

6) Письмо къ Летѣ, т. 2, стр. 443—444.

растѣніе отъ его корня,—и не только пріятно, но и полезно<sup>1)</sup>. „Какъ посылая въ училище,—говоритъ тотъ-же святитель,—мы требуемъ отъ дѣтей отчета въ наукахъ, такъ (должны мы поступать) и въ церковь посылая, или лучше, приводя въѣзъ, ибо не другимъ ввѣрять ихъ, но самимъ съ ними надобно приходить сюда и требовать, что-бы они помнили слышанное и преподаваемое здѣсь. Такимъ образомъ для насъ было-бы легко и удобно исправленіе дѣтей; ибо, если-бы и дома бы постоянно слышали отъ насъ бесѣды о любомудріи и совѣтъ о томъ, что должно дѣлать, и здѣшнее присоединялось-бы къ нимъ къ тамошнему, тогда скоро они явили-бы намъ зрѣлые плоды добрыхъ сѣмянъ“<sup>2)</sup>).

Важнымъ воспитательнымъ средствомъ свв. отцы считаютъ наставленіе дѣтей въ религіозно-нравственныхъ истинахъ, для чего считаютъ необходимымъ, кромѣ молитвы и Богослуженія, приучать ихъ съ самаго ранняго возраста къ слушанію и чтенію св. Писанія и твореній свв. отцовъ. „Не говорите,—убѣждаетъ св. Златоустъ современниковъ,—что въ дѣтствѣ еще не время заниматься вѣрою. Дѣтямъ—то особенно и нужно преподавать первые уроки вѣры и благочестія. По самой гибкости ума своего они способны болѣе, нежели взрослые, принимать и сохранять впечатлѣнія. Какъ мягкій воскъ легко принимаетъ черты на немъ напечатлѣваемые: такъ и они принимаютъ впечатлѣнія безъ большихъ усилій“<sup>3)</sup>. Не думайте, что чтеніе Библіи будетъ для дѣтей совсѣмъ непонятнымъ и бесполезнымъ,—нѣтъ „одинъ взглядъ на эту книгу,—говоритъ св. Златоустъ,—часто лишаетъ охоты ко грѣху, а самымъ чтеніемъ пріобрѣтается великое освященіе. Черезъ усердное чтеніе св. Писаній душа, какъ-бы вводимая въ самое внутреннее святилище, очищается и содѣлывается лучшею, такъ-какъ черезъ эти Писанія съ нею бесѣдуетъ Самъ Богъ“<sup>4)</sup>. „Съ дѣтства воспитывай его (сына),—учитъ тотъ-же Златоустъ,—въ наказаніи и ученіи Господнемъ. Не думай, что-бы слушаніе Божественныхъ Писаній было для него дѣломъ излишнимъ.

1) Бесѣды на разн. мѣста Пис., т. I, 560 (Сп. 1864 г.).

2) Бесѣд. на разн. мѣста Пис., т. III, 159.

3) Избр. мѣста о воспит. (Хр. Чт., 1838, ч. 4, 258—254.

4) Бесѣд. къ Антиох. нар., I, 78—79 (изд. 1859 г.).

Тамъ онъ услышитъ прежде всего: *что отца твоего и матери твоею*,—слова, направленные къ твоей пользѣ<sup>1)</sup>. То же почти говорить и бл. Августинъ<sup>2)</sup>.

Св. Григорій Богословъ, указывая на свой примѣръ, говорить: „моя кормилица отъ самой колыбели моей начала питать меня Божиимъ словомъ и не прекращала до конца своего попеченія о моемъ младенствѣ“<sup>3)</sup>. Не ограничиваясь чтеніемъ и изученіемъ св. Писанія, свв. отцы совѣтуютъ научать дѣтей и твореніямъ святителей, ихъ предшественниковъ<sup>4)</sup>. Сообщать религіозно-нравственныя истины дѣтямъ они совѣтуютъ постепенно, смотря по ихъ развитію<sup>5)</sup>. Дѣтей съ самаго ранняго возраста они совѣтуютъ прежде всего наставлять въ почтеніи и уваженіи къ родителямъ, потому-что это, по св. Златоусту,—самыя естественныя и удобоповытныя для нихъ истины и въ нихъ заключается „твердое основаніе для ихъ добродѣтельной жизни... Ибо если кто непочтителенъ къ родителямъ, тотъ будетъ-ли когда-нибудь таковыхъ въ отношеніи къ стороннимъ лицамъ?“<sup>6)</sup>.

Самое наставленіе въ истинахъ и обязанностяхъ, свойственныхъ первому возрасту,—по замѣчанію того-же Златоуста,—должно быть краткимъ, потому что нѣжныя умы не могутъ еще усвоить пространнаго ученія<sup>7)</sup>.

По мѣрѣ развитія дѣтей, и наставленія имъ должны увеличиваться и по количеству и по качеству: извѣстныя истины нужно сообщать отрокамъ<sup>8)</sup>, извѣстныя юношамъ<sup>9)</sup>.

Особенно свв. отцы настаиваютъ на значеніи жизненныхъ примѣровъ въ дѣлѣ воспитанія дѣтей, потому что тамъ, гдѣ нѣтъ этихъ примѣровъ, всѣ наставленія остаются, большею частію, „мѣдью звенящею и кимваломъ бряцающимъ“. Свято-отеческихъ сужденій объ этомъ мы привели достаточно; при-

<sup>1)</sup> Бесѣд. къ Еф., ч. I, стр. 347.

<sup>2)</sup> Августинъ. Исповѣдь, кн. 3, гл. 5; кн. 7, гл. 20; Sermo de tempor. CLXVIII, t. 5, p. 207.

<sup>3)</sup> Св. Григорій Бог. письмо 79.

<sup>4)</sup> Бл. Иеронимъ. Письмо къ Летѣ, т. II, 446.

<sup>5)</sup> Ibid.

<sup>6)</sup> Бесѣд. на посл. Еф., ч. I, бес. 21, 346.

<sup>7)</sup> Ibid. То же говорить и бл. Иеронимъ въ письмѣ къ Гавденцію, т. 3, стр. 89.

<sup>8)</sup> August. Sermo de tempor. CLXVIII, t. V, p. 207.

<sup>9)</sup> Св. Амвросій. Соч. о должностяхъ, кн. I, гл. 17.



ведемъ здѣсь еще одно. „Необходимо,—учить св. Ефремъ Сиринъ,—чтобы старшіе младшимъ представляли примѣры въ всѣхъ добродѣтеляхъ и не подавали никакого повода къ сѣлазну. Ибо если мы взрослые сами не покорны, какъ младшимъ будемъ внушать повиновеніе? Если сами преданы мѣотюденію, или нетрезвости и скупости: какъ низшихъ можемъ расположить къ воздержанію и простотѣ? Если сами разсѣянны, многорѣчивы и непостоянны: какъ юнѣйшихъ научимъ степенности, постоянству и молчанію“ <sup>1)</sup>.

Но, совѣтуя дѣйствовать на дѣтей примѣрами, свв. отцы учатъ, что ограничиваться въ дѣлѣ воспитанія ими одними нельзя, нужно обязательно соединять ихъ съ словесными наставленіями. „Совершеннѣйшая цѣль ученія и состоитъ въ томъ, чтобы и дѣлами, и словами привести поучаемыхъ къ блаженной жизни, которую заповѣдалъ Христосъ. Для наученія-же недовольно дѣлъ. И это не мое слово, а самого Спасителя: *кто сотворитъ и научитъ, тотъ великимъ наречется въ царствѣи небесномъ* (Мѣ. 5, 19). Если бы дѣло значило учить, то напрасно поставлено второе слово... Жизнь (добрая) много можетъ содѣйствовать намъ къ исполненію заповѣдей; но я не скажу, чтобы и въ этомъ отношеніи она одна могла совершить все. Когда-же возбуждается споръ о догматахъ, и всѣ состязуются отъ писанія: какую силу можетъ имѣть здѣсь жизнь? Какая польза въ изнурительныхъ подвигахъ, когда кто, по великой неопытности, впадъ въ ересь, отдѣлится отъ тѣла Церкви? Я знаю, что многіе испытали это. Какая здѣсь польза отъ терпѣнія? Никакой; такъ-же какъ и въ правой вѣрѣ при развращенной жизни“ <sup>2)</sup>, такъ говоритъ св. Златоустъ. Поэтому бл. Августинъ и убѣждаетъ воспріемниковъ, говоря: „Вы должны наставлять дѣтей на всякое благое дѣло не только примѣромъ, но и словами“ <sup>3)</sup>. Но всѣми этими наставленіями и жизненными примѣрами должно, по ученію свв. отцовъ, вліять

<sup>1)</sup> Увѣщат. слово къ Егип. монах. сл. 14. (См. Хр. Чт. 1845 г., ч. 2, стр. 83). То же говорятъ и Климентъ Ал., Педагогъ, кн. 3, гл. 8.

<sup>2)</sup> Соч. о священствѣ, русс. пер. Матѣевскаго, 90—91; то же говорятъ и св. Григорій Бог. См. *oratio funeribus in laudem Basilii*, ed. Morelli, t. I, p. 323—324.

<sup>3)</sup> August. De tempor, tract. CXVI.

главнымъ образомъ на сердце дитяти, потому что образованіе ума и воли, безъ сердечнаго усвоенія, бываетъ бесплодно или порождаетъ фарисейство <sup>1)</sup>).

Отрицательныя мѣры воспитанія, по ученію свв. отцовъ, состоятъ въ томъ, что-бы удалить дѣтей отъ всѣхъ соблазновъ, которые могутъ вредно отразиться на ихъ религіозно-нравственномъ развитіи. Они совѣтуютъ, чтобы ни умственно-эстетическое образованіе не развращало ихъ, ни товарищество и сообщество, и никакія внѣшнія условія жизни.

О характерѣ умственно-эстетическаго образованія скажемъ ниже.

Товарищество и сообщество имѣютъ громадное вліяніе на такое или иное направленіе дѣтей; поэтому свв. отцы совѣтуютъ воспитателямъ быть очень осторожными въ выборѣ товарищей и друзей для своихъ воспитанниковъ.

„Какъ тѣло погибаетъ отъ заразы испорченнаго воздуха,—говоритъ св. Златоустъ,—такъ точно душа часто терпитъ вредъ отъ общенія съ людьми порочными“ <sup>2)</sup>. И дурные товарищи не только тѣ, которые дурно поступаютъ, но и тѣ, которые ведутъ худыя бесѣды. „Какъ дурная вода портитъ хорошее вино, такъ худыя бесѣды развращаютъ добрыхъ по жизни и по сердцу людей“ <sup>3)</sup>, говоритъ св. Антоній Великій; „ибо привычка къ словамъ негоднымъ,—по выраженію св. Василія Великаго,—служитъ нѣкоторымъ путемъ къ дѣламъ“ <sup>4)</sup>. По этому свв. отцы совѣтуютъ удалять дѣтей отъ дурныхъ сообществъ. „Пусть выберетъ она (Павла) себѣ,—пишетъ бл. Иеронимъ Летѣ,—въ компаньонки не щеголиху и красавицу, которая плавнымъ горломъ пріятно распѣвала-бы пѣсни, но женщину серьезную... Съ дурными дѣвицами не должна имѣть сообщества“ <sup>5)</sup>. Картинно описываетъ пагубное вліяніе дурнаго товарищества на себя самаго бл. Августинъ въ своей „Исповѣди“ и, описавъ, восклицаетъ: „о пагубное товарищество!“ <sup>6)</sup> Оттого-то свв. отцы

<sup>1)</sup> Clem. Alex. Strom. T. 2, p. 370.

<sup>2)</sup> Бесѣда на V псал. (Собр. поученій, избр. изъ тв. Св. Злат. Дерибнымъ, т. I, 72).

<sup>3)</sup> Наставлен. для нравств. члов. и доброй жизни, гл. 147 (См. Хр. Чт. 1821 г., ч. I, стр. 298). То же у Климента въ Педаг., кн. 3, гл. 4.

<sup>4)</sup> Бесѣд. къ юном., ч. 4, стр. 348.

<sup>5)</sup> Твор. т. II, стр. 443 и 445.

<sup>6)</sup> Исп., кн. 2, гл. 3—9.

совѣтуютъ, не отрицая вообще пользы добраго товарищества—чтобы дѣти больше обращались въ обществѣ взрослыхъ и нравственныхъ людей. „Какъ обращеніе съ равными пріятелье, такъ съ старшими безопаснѣе,—говоритъ св. Амвросій юношамъ. ибо, за предводительствомъ ихъ жизни, нравы юношей укрощаются и напоеваются рососою благочестія“ <sup>1)</sup>). Свв. отцы совѣтуютъ, чтобы воспитатели не позволяли близкаго сношенія молодыхъ людей одного пола съ другимъ,—чтобы слабость и раздражительность не вовлекли ихъ въ сѣти діавола <sup>2)</sup>).

Относительно всякихъ публичныхъ собраній свв. отцы совѣтуютъ, чтобы дѣти не ходили туда безъ надлежащаго присмотра старшихъ. „Въ общественныхъ мѣстахъ она (Павла) не должна появляться безъ тебя“ <sup>3)</sup>), пишетъ бл. Іеронимъ Летѣ. „Пусть не ходитъ слишкомъ свободно она (Пакатула) въ публичныхъ мѣстахъ“ <sup>4)</sup>), пишетъ бл. Іеронимъ Гавденцію. Не совѣтуютъ они водить дѣтей на такія собранія, гдѣ происходятъ неумѣренные пиршества,—гдѣ они могутъ выслушать много дурного и къ нему пріучиться <sup>5)</sup>). Особенно свв. отцы возстаютъ противъ посѣщенія дѣтьми театровъ и разныхъ зрѣлищъ, находя ихъ самыми вредными для нравственнаго воспитанія дѣтей. Такой взглядъ свв. отцовъ и учителей Церкви на театръ и зрѣлища объясняется тѣмъ, что дѣйствительно они въ то время носили характеръ языческій и въ нравственномъ отношеніи представляли истое училище разврата. Вотъ какъ характеризуетъ тогдашній театръ св. Златоустъ: „Когда представляющіе смѣшное на театрѣ скажутъ что нибудь богохульное и срамное, тогда многіе, будучи еще безумнѣе ихъ, сему смѣются, забавляются; за что надлежало-бы побить камнями, тому рукоплещутъ, и за такое удовольствіе сами себя готовятъ огненную печь... Не говори мнѣ, что представляемое въ театрѣ есть одно лицедѣйство, ибо сіе лицедѣйство многихъ сдѣлало прелюбодѣями, многіе дома разстроило ..

Ибо одному только сладострастному и наглому глазу сносно

<sup>1)</sup> Соч. о должностяхъ, кн. I, гл. 43, стр. 39.

<sup>2)</sup> Cyprian. Epist. ad Pomponium de virgin. 62, p. 142. (См. Соб. 1 Кара., пр. 3—4); бл. Іеронимъ письмо къ Летѣ в Гавденцію.

<sup>3)</sup> Твор., т. 2, стр. 443.

<sup>4)</sup> Т. 3, стр. 89.

<sup>5)</sup> Св. Амвросій. О должностяхъ, кн. I, гл. 20, стр. 17; бл. Іеронимъ, письмо къ Летѣ, стр. 442 и 445.

смотря на сіе; на площади не станешь смотреть на обнаженную женщину, а еще меньше дома, ты оскорбишься такимъ зрѣлищемъ; а въ театръ идешь, дабы оскорбить честь и мужскаго и женскаго пола, и осрамить глаза свои“... <sup>1)</sup>).

Въ виду такого развращающаго характера тогдашнихъ театровъ, свв. отцы строго воспрещаютъ воспитателямъ водить туда своихъ воспитанниковъ. „Если старцу не должно дѣлать этого (ходить въ театръ и на зрѣлища), тѣмъ болѣе юношѣ, говоритъ св. Златоустъ. И для того (старика) великъ позоръ и большой стыдъ; а для этого (юноши) тѣмъ болѣе ужасная гибель и глубокая пропасть, чѣмъ живѣе въ юношахъ вождельнія, чѣмъ сильнѣе въ нихъ пламень, который, лишь только получить хоть немного вещества отънѣ, зажигаетъ все“ <sup>2)</sup>).

Свв. отцы совѣтуютъ удалить дѣтей отъ роскоши, тщеславія, праздности, не приучать къ сребролюбію, а учить умѣренности, труду и самопознанію. „Вы учите,—говоритъ современникамъ св. Златоустъ,—своихъ дѣтей двумъ страстямъ—сребролюбію и тщеславію. Каждая изъ нихъ и порознь можетъ низвергнуть все; а когда онѣ вторгнутся обѣ вмѣстѣ въ нѣжную душу юноши, то, подобно соединившимся бурнымъ потокамъ, губятъ все доброе, и наносятъ столько тернія, столько песку, столько сору, что дѣлаютъ душу бесплодною и неспособною ни къ чему доброму. Пристрастившіеся къ деньгамъ, обыкновенно, бываютъ и завистливы, и злонаправны, и склонны къ клятвамъ, и вѣроломны, и дерзки, и злорѣчивы, и хищны, и безстыдны, и наглы, и непризнательны, словомъ: во всѣхъ отношеніяхъ злы. Достоверный свидѣтель этого—блаженный Павелъ, который сказалъ, что сребролюбіе есть корень всякаго зла въ жизни“ (Тим., 6, 10) <sup>3)</sup>).

Поэтому, „если хочешь сдѣлать сына богатымъ,—учить тотъ же святитель,—поступай такимъ образомъ. Богатъ не тотъ, кто заботится о большемъ стяжаніи имѣнія и владѣетъ многимъ, а тотъ, кто ни въ чемъ не имѣетъ нужды. Это внушай твоему

<sup>1)</sup> Бесѣд. на Ев. Мѡ., стр. 116—117 (изд. Москва 1886 г.). То же въ бесѣдѣ на Ев. Іоанна ч. II, стр. 299—303, 333; въ бесѣд. къ Антиох. нар., ч. I, 481; у бл. Іеронима, тв., ч. 3, стр. 403 (изд. Кіевъ, 1880 г.).

<sup>2)</sup> Бесѣд. къ Антиох. нар. т. II, 68—69; то же у Cyprian de disciplin. et. hab. virg., р. 232.

<sup>3)</sup> Слова, т. III, стр. 160—161.

сыну, этому учи его: въ этомъ величайшее богатство. Не заботься о томъ, чтобы сдѣлать его извѣстнымъ по внѣшней учености и доставить ему славу настоящей жизни, но старайся о томъ, чтобы научить его презирать славу настоящей жизни; отъ этого онъ будетъ славнѣе и знаменитѣе<sup>1)</sup>. По возрѣнію свв. отцовъ, не должно приучать дѣтей къ роскоши въ одеждѣ и другихъ внѣшнихъ украшеніяхъ: скромность и умѣренность должны въ данномъ случаѣ быть на первомъ планѣ, такъ какъ всякое такое излишество ведетъ ихъ къ нравственному разврату<sup>2)</sup>. Вообще излишняя забота объ украшеніи тѣла,—по возрѣнію свв. отцовъ,—служитъ большимъ препятствіемъ къ украшенію души христіанскими добродѣтелями<sup>3)</sup>. Такой же умѣренности для дѣтей они требуютъ и въ отношеніи пищи и питья, потому что невоздержанность и сластолюбіе, помимо причиненія физическаго вреда имъ, могутъ нанести громаднѣйшій нравственный вредъ, возбуждая въ нихъ грѣховныя страсти и вожделѣнія<sup>4)</sup>.

Они также желаютъ, чтобы дѣти рѣже предавались праздности и больше находились при какомъ нибудь серьезномъ занятіи, особенно чтеніи св. Писанія и молитвѣ, такъ какъ праздность ведетъ къ дурнымъ мыслямъ и поступкамъ<sup>5)</sup>.

Совѣтуютъ они приучать дѣтей къ самовниманію, къ размышленію о себѣ: о своей природѣ, о высокомъ своемъ назначеніи и т. п.,—потому что такое самопознаніе можетъ принести имъ большую пользу въ нравственномъ отношеніи, заставляя ихъ твердо помнить великую отвѣтственность предъ Богомъ за свою жизнь<sup>6)</sup>. Вообще свв. отцы совѣтуютъ принимать всѣ мѣры къ тому, чтобы воспитать изъ дѣтей истинныхъ христіанъ. „Нужно тщательно смотрѣть,—говоритъ св.

<sup>1)</sup> Бесѣд. на посл. къ Ев., ч. I, 350.

<sup>2)</sup> Климентъ. Педаг., кн. 3, гл. 2—3; кн. 2, гл. 12; Cyprian de discip. et hab., p. 230; Const. Apost., lib. I, стр. 3, p. 304. Tertullian. De habitu muliebr., lib. I, стр. 8 и 4; бл. Иерон., письмо къ Лертъ, тв. ч. II, 439; св. Василій В., ч. V, вопр. 22, стр. 150 и далѣе.

<sup>3)</sup> Tertullian, De habit. muliebr., lib. 2, cap. 3, p. 155 и 163.

<sup>4)</sup> Климентъ Ал. Педаг. кн. 2, гл. I, стр. 109—110, гл. 2; св. Василій В., твор. ч. 4, стр. 359; бл. Иеронимъ, п. къ Лертъ, т. II, стр. 444.

<sup>5)</sup> Бл. Иеронимъ, п. къ Лертъ, стр. 443—444; св. Василій В., т. V, стр. 133—134.

<sup>6)</sup> Климентъ Ал. Педаг., кн. 3, гл. I, стр. 241; св. Василій В., т. V, 134—135 Origen. Contra Celsum, lib. 3, p. 694.

Златоустъ,—и за входами ихъ, и выходами, и за поведеніемъ и знакомствами, въ той увѣренности, что за небреженіе объ этомъ мы не получимъ прощенія отъ Бога“ <sup>1)</sup>).

Къ числу отрицательныхъ мѣръ воспитанія нужно отнести награды и наказанія; о нихъ также есть сужденія у свв. отцовъ и учителей Церкви.

Въ основѣ этихъ мѣръ они полагаютъ искреннюю любовь, при которой только онѣ и могутъ имѣть воспитательное значеніе<sup>2)</sup>).

Награды должны состоять, по воззрѣнію свв. отцовъ, преимущественно, въ словесной похвалѣ дѣтей, за успѣшное исполненіе возлагаемыхъ на нихъ обязанностей, и въ поощреніи ихъ къ большому преуспѣянію въ добрѣ, обѣщая небесное блаженство, уготованное тѣмъ, кто живетъ по заповѣдямъ Божиимъ<sup>3)</sup>).

Что касается наказаній, то свв. отцы, сообразно съ наставленіемъ Ап. Павла: *отцы не раздражайте чадъ своихъ* (Еф. 6. 4),—совѣтуютъ воспитателямъ, и наказывая дѣтей, не унижать ихъ человѣческаго достоинства суровымъ и грубымъ обращеніемъ,—не озлоблять и не ожесточать ихъ ими, а наказывать отъ искренней любви, съ одною цѣлію исправить ихъ. „Цѣль наказаній,—говоритъ Климентъ Александрійскій,—пробудить нравственное чувство“ <sup>4)</sup>. „На кого похвала не дѣйствуетъ,—говоритъ онъ-же,—того понуждаетъ онъ (педагогъ) порицаніемъ. Порицаніе есть признакъ благорасположенности, а не ненависти. И другъ, и врагъ порицаютъ; но врагъ дѣлаетъ это съ злораднымъ хохотомъ, а другъ—отъ сердечной благорасположенности“ <sup>5)</sup>. „Не раздражайте чадъ своихъ, какъ это дѣлаютъ многіе родители..., обращаясь съ ними жестоко, какъ съ рабами, а не какъ съ свободными“ <sup>6)</sup>),—учитъ св. Златоустъ. Свв. отцы желаютъ, только чтобы любовь къ дѣтямъ не переходила въ поблажку и потворство ихъ страстямъ. „Господь Богъ повелѣлъ родителямъ любить своихъ дѣтей,—говоритъ тотъ-же святитель, но Онъ-же поло-

<sup>1)</sup> Бесѣды на разн. мѣста св. Пис., ч. 3, стр. 152.

<sup>2)</sup> Св. Василій В., тв. ч. V, 133; св. Златоустъ Бесѣд. на посл. къ Еф., ч. I, 346; Климентъ. Пед., кн. I, гл. 9, стр. 76 и др.

<sup>3)</sup> Св. Василій В., ч. V, вопр. 15, стр. 134; Климентъ. Пед., кн. I, гл. 9, стр. 76; Origen. Contra Cels., lib. 3, p. 695.

<sup>4)</sup> Педаг., кн. I, гл. 9, стр. 78.

<sup>5)</sup> Ibid., гл. 8, стр. 69.

<sup>6)</sup> Бесѣд. на посл. къ Еф., ч. I, стр. 346--347.

жилъ и мѣру этой любви, соотвѣтственно нравамъ ихъ. Онъ ввѣрилъ любовь родителей и необходимости природы, и правамъ дѣтей, чтобы они (родители) и были снисходительны къ неважнымъ погрѣшностямъ дѣтей, какъ побуждаетъ ихъ къ тому природа, и злыхъ и неисцѣльно больныхъ не укореняли-бы въ злѣ преступнымъ потворствомъ, когда-бы опять природа одолѣвала и могла заставить ихъ ласкать и негодныхъ дѣтей“<sup>1)</sup>. Вотъ что говоритъ о пользѣ наказаній Климентъ Александрийскій: „Методъ строгій для правильности въ воспитаніи полезенъ; онъ имѣетъ значеніе необходимаго при воспитаніи вспомогательнаго средства. Многія изъ страстей искоренены лишь при посредствѣ наказаній, черезъ объявленіе строжайшихъ заповѣдей и чрезъ преподаваніе нѣкоторыхъ (строжайшихъ) умозрительныхъ основоположеній. Такъ, напр., порицаніе для страстей душевныхъ есть нѣкотораго рода хирургическая операція. Страсти суть гнойные наросты (на тѣлѣ) истины: черезъ порицаніе какъ-бы чрезъ взрѣзаніе онѣ бывають вскрываемы. Порицаніе походитъ на лекарство, затвердѣлые наросты страстей разжижающее и неприглядность нѣкоторыхъ сторонъ жизни отъ грязи очищающее; что заросло слишкомъ и обросло плотію высокомѣрія, то порицаніемъ выравнивается и смягчается; человѣка оно вновь оздоравливаетъ и обновляетъ... Подобнымъ образомъ и увѣщаніе на душу больную дѣйствуетъ какъ-бы діетическое правило; оно совѣтуетъ, что ей должно въ себя принимать, но оно и запрещаетъ, указывая, чѣмъ не должна она питаться. Но и порицаніемъ и увѣщаніемъ имѣется въ виду доставлять намъ спасеніе и вѣчное здоровье“<sup>2)</sup>. Врачъ не только тогда достоинъ похвалы,—говоритъ св. Златоустъ,—когда выводитъ больного въ сады и на луга, когда предлагаетъ ему роскошный столъ. но и когда заставляетъ его оставаться безъ пищи, томитъ голодомъ и жаждою, когда прикрѣпляетъ къ постели и домъ дѣлаетъ темницею, закрываетъ комнату со всѣхъ сторонъ завѣсами и лишаетъ больного самого свѣта, когда предписываетъ ему горькія лекарства,—даже когда подвергаетъ его сѣченію и жженію, и тогда онъ тотъ же врачъ“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Бесѣд. къ Антиох. народу, т. II, стр. 14.

<sup>2)</sup> Педагогъ, кн. I, гл. 8, стр. 68—69; то же у Тертуллиана въ соч. ad Marcionem, lib. II, cap. 16.

<sup>3)</sup> Бесѣд. къ Антиох. нар., т. II, стр. 222—223.

И больной навсегда останется благодарнымъ врачу, если только онъ избавитъ его отъ болѣзни, хотя-бы при этомъ и былъ отнятъ у него зараженный членъ: рука, нога, или иной какой органъ. Подобно больному, и дѣти всегда съ признательностью будутъ вспоминать своихъ воспитателей, которые для ихъ пользы, въ необходимыхъ случаяхъ, рѣшались употреблять, по искренней къ нимъ любви, и строгія мѣры. Для родителей и воспитателей будетъ очень горько, когда въ силу ихъ потворства и поблажки, воспитаются негодныя дѣти, которыхъ въ послѣдствіи придется наказывать судѣ или блюстителю общественнаго порядка <sup>1)</sup>). И такое потворство родителей получить возмездіе не только предъ судомъ ихъ собственной совѣсти, которая будетъ причинять имъ сердечную боль, но и предъ судомъ Божественнымъ. Въ подтвержденіе послѣдняго свв. отцы указывали на одно событіе изъ древне-еврейской исторіи о первосвященникѣ Иліи, который былъ наказанъ за своихъ неблаговоспитанныхъ дѣтей <sup>2)</sup>).

Наказанія должно налагать, по воззрѣнію свв. отцовъ, сообразно характеру провинившагося и ихъ проступкамъ. „Педагогъ,—говоритъ Климентъ Александрійскій, соображается въ наказаніяхъ съ особенностями каждаго человѣка; то бодецъ употребляетъ онъ, то узду“ <sup>3)</sup>). „Послѣ каждаго паденія (дѣтей),—говоритъ св. Василій,—нужно употреблять приличныя врачества; отъ чего бы одно и то же служило наказаніемъ за погрѣшность и обращалось въ упражненіе въ безпристрастіи душъ. Напр., разсердился кто на сверстника? Должно успокоить его и заставить самого разсерженнаго, по мѣрѣ продерзости, оказать услугу; потому что навѣкъ смиренія какъ бы отсѣкаетъ душевную раздражительность, а превозношеніе, всего чаще, производитъ въ насъ гнѣвъ. Коснулся-ли кто не во время снѣди? Пусть большую часть дня остается безъ пищи. Обличень-ли кто, что вкушалъ пищу не въ мѣру, или неблагочिनно? Пусть во время принятія пищи, отлученный отъ яствъ, принужденъ будетъ смотрѣть на другихъ вкушающихъ чинно, чтобы и наказанъ былъ воздержаніемъ и научился честности.

<sup>1)</sup> Бесѣд. на разн. мѣста св. Пис. т. III, стр. 156.

<sup>2)</sup> Ibid., еще Бесѣд. на посл. къ Еф., ч. I, 349; бл. Иеронимъ, тв. ч. 3, стр. 406; св. Василій В., ч. 4, стр. 200—201.

<sup>3)</sup> Педагогъ, кн. I, гл. 8, стр. 70.



Произнесъ-ли кто праздное слово, оскорбленіе ближнему, ложь, или иное что запрещенное? Пусть уцѣлomuдится вѣдержаніемъ чрева и молчаніемъ <sup>1)</sup>).

Про ту же сообразность въ наказаніяхъ говорить и Климентъ Александрійскій, который различаетъ слѣдующія духовныя наказанія: внушеніе, укоризну, упрекъ, обличеніе, пристыженіе, вразумленіе, пощщеніе, поношеніе, обвиненіе, жалобу, насмѣшку и негодованіе <sup>2)</sup>. Къ числу педагогическихъ наказаній нѣкоторые отцы церкви, особенно св. Златоустъ <sup>3)</sup>, относили и тѣлесныя наказанія за упорныя проступки дѣтей. Чѣмъ объяснялся такой взглядъ ихъ на благотворность тѣлесныхъ наказаній въ дѣлѣ нравственнаго воспитанія,—съ точностію нельзя сказать; мы думаемъ, что это объясняется традиціонной ихъ точкой зрѣнія на пользу данныхъ наказаній, обстоятельствами и духомъ времени <sup>4)</sup>. Но и при этомъ они требуютъ, чтобы воспитатели, и наказывая тѣлесно дѣтей, имѣли въ виду одно только искреннее желаніе исправить ихъ, но ничуть не мщеніе. „Бываютъ времена,—говоритъ Климентъ Александрійскій,—что на душу дошедшую до безчувствія въ печали, нужно раны наложить, но не смертныя, а цѣлебныя. такъ какъ малая печаль предохраняетъ отъ вѣчной смерти“; но и тутъ „исходнымъ началомъ должно быть человеколюбіе“ <sup>5)</sup>. Св. Златоустъ, сказавши о необходимости тѣлесныхъ наказаній въ дѣлѣ воспитанія, продолжаетъ: „Говорю это не съ тѣмъ, чтобы мы были слишкомъ жестокими къ дѣтямъ, но что-бы мы не казались имъ презрѣнными“.

*Н. Миροлюбовъ.*

(Окончаніе будетъ).

<sup>1)</sup> Св. Василій В. вопр. 15, ч. V, 123—124.

<sup>2)</sup> Педаг., кн. I, гл. 9, 77—81.

<sup>3)</sup> Бесѣд. на разп. мѣста св. Пис., т. 3, стр. 151 и др.

<sup>4)</sup> Особенно это нужно сказать о Св. Златоустѣ, который имѣлъ дѣло съ такимъ развращеннымъ народомъ, какъ Антиохійскій. И тамъ, гдѣ мало дѣйствовали мѣры педагогическія, по необходимости пришлось употреблять мѣры исправительныя.

<sup>5)</sup> Педагогъ, кн. I, гл. 9, стр. 73—76.

# ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1901 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1901 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Лютка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое издание журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое издание внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

*Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.*

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1898 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 85 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вошіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владиміра Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1900 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

СУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 22.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.  
1900.

Πίστει νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣваемъ.*

Евр. XI

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Ноября 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ*.

# РѢЧЬ

Преосвященнаго Амвросія Архієпископа Харьковскаго

о причинахъ чрезвычайнаго распространенія пороковъ и преступленій въ современномъ христіанскомъ мірѣ <sup>1)</sup>).

Нерадостно начался для насъ XX вѣкъ. Во всемъ просвѣщенномъ христіанскомъ мірѣ встрѣчали его съ свѣтлыми надеждами, ожиданіями быстрыхъ успѣховъ въ просвѣщеніи человѣчества, въ распространеніи техническихъ познаній, развитіи торговли, промышленности, упроченіи свободы, мира и благосостоянія человечества. И что же? На самомъ порогѣ новаго вѣка встрѣчаетъ насъ неожиданное бѣдствіе. Я разумѣю возмущеніе и войну въ Китаѣ. Бѣдствіе поразило почти всѣ главнѣйшія государства христіанскаго міра. Вездѣ сокрушаются объ уничтоженіи успѣховъ христіанской проповѣди, болѣе двухъ столѣтій продолжавшейся въ многомилліонномъ Китаѣ, о разрушеніи миссіонерскихъ учрежденій, избіеніи миссіонеровъ, объ умерщвленіи многихъ тысячъ мѣстныхъ христіанъ. Вездѣ скорбятъ о стѣсненіи торговли и опасаются потерь и убытковъ; озабочены снаряженіемъ войскъ и санитарныхъ отрядовъ для помощи жертвамъ войны; вездѣ

<sup>1)</sup> Произнесена въ актовомъ залѣ Харьковской Духовной Семинаріи 19-го Ноября 1900 года.

съ замираніемъ сердца слѣдятъ за подвигами христіанскихъ воиновъ и оплакивають убіенныхъ на полѣ брани сродниковъ и друзей. Такъ-то обманчивы чело-вѣческія надежды и ожиданія, такъ непрочно успѣхъ, такъ шатки основанія нашего благосостоянія! Опасаются, что надолго затянется война, что потребуются дальнѣйшія усилія и жертвы, что, наконецъ, могутъ возникнуть осложненія и столкновенія между самими христіанскими государствами.

Но предоставимъ судить и говорить обо всемъ этомъ свѣтскимъ писателямъ, людямъ государственнымъ, дипломатамъ, а на насъ, служителейъ церкви, лежитъ нравственный долгъ молиться Богу о прекращеніи бѣдствія и вдумываться во внутреннее его значеніе, какъ событія небывалаго въ исторіи чело-вѣчества, какъ особеннаго *знаменія времени*. Бывали войны язычниковъ и магометанъ съ христіанами разныхъ государствъ, но въ нихъ преобладали политическіе расчеты и жажда территоріальныхъ пріобрѣтеній и добычи; бывали и избіенія проповѣдниковъ вѣры Христовой у народовъ дикихъ и суевѣрныхъ, но никогда не было такого обширнаго и ожесточеннаго возстанія противъ всѣхъ христіанскихъ народовъ и такого избіенія христіанъ безъ различія чужихъ и своихъ, такъ что война перешла изъ области внѣшнихъ чело-вѣческихъ выгодъ и страстныхъ вожделѣній въ духовную область борьбы самаго, такъ сказать, язычества противъ христіанства. какъ будто самъ князь міра сего (Іоан. 12. 31) въ лицѣ своихъ служителей поднялъ войну со Христомъ и его послѣдователями. Невольно думается, что онъ почувствовалъ свою силу, видя нравственное разслабленіе христіанъ и борется съ христіанами въ намѣреніи истребить самое христіанство.

Предостереженія вѣрующимъ въ Бога истиннаго отъ

подобныхъ возстаній противъ нихъ народовъ языческихъ Господь давалъ еще въ ветхомъ заветѣ. Такъ въ числѣ угрожающихъ наказаній народу Израильскому за измѣну Богу и Его закону Господь сказалъ чрезъ Моисея: «за то, что ты не служилъ Господу, Богу твоему, съ веселіемъ и радостію сердца, при изобиліи всего..., пошлетъ на тебя Господь народъ издалека, отъ края земли: какъ орелъ налетитъ народъ, котораго языка ты не разумѣешь, народъ наглый, который не уважитъ старца и не пощадитъ юноши» (Втор. 28, 47, 49, 50). Подобныя предостереженія были дѣлаемы и другими пророками. Спустя нѣсколько вѣковъ Исаія говорилъ израильтянамъ: „если захотите и послушаетесь, говорить Господь, то будете вкушать блага земли. Если же отречетесь, то мечъ пожретъ васъ, ибо уста Господни говорятъ сіе“ (Ис. 1, 19, 20). Очевидно, что въ основаніе всѣхъ нашихъ человѣческихъ предпріятій и усилій къ прекращенію бѣдствій мы должны положить внутреннее самоиспытаніе и размышленіе о нашемъ нравственномъ состояніи, чтобы по совѣсти рѣшить, не сами ли мы виновны въ постигшемъ насъ несчастіи, и не требуется ли отъ насъ покаяніе и исправленіе? Никто изъ христіанъ, хотя отчасти сохранившій вѣру, не осмѣлится сказать, что это не нужно. Такъ ясно для всѣхъ глубокое и всеобщее растлѣніе и развращеніе современныхъ христіанскихъ народовъ, особенно въ высшихъ и образованныхъ сословіяхъ ихъ, стоящихъ во главѣ народовъ и своими ложными воззрѣніями, убѣжденіями и примѣрами увлекающихъ ихъ на путь невѣрія и пороковъ. Нужно ли подробно говорить о нихъ? Всѣ заблужденія и пороки нашего вѣка такъ намъ извѣстны изъ современной жизни христіанскихъ народовъ и у насъ передъ глазами въ отечествѣ нашемъ, усердно перенимающемъ все дурное у



иноземцевъ. Всюду съ необычайною быстротою распространяется въ народахъ невѣріе и отрицаніе бытія Божія, души человѣческой и вѣчной ея жизни, а вѣра въ Бога истиннаго замѣняется боготвореніемъ матеріи и служеніемъ плоти. Въ нравственной жизни усиливаются отрицаніе власти родительской и правительственной, цареубійства, бунты, возмущенія противъ богатыхъ, стремленіе уничтожить право собственности, нарушение супружескихъ союзовъ и необузданное сѣвострастіе, страсть къ роскоши и плотскимъ наслажденіямъ, и ради ихъ подлоги, кражи, убійства и пр. Нѣтъ во всемірной исторіи такого вѣка, въ которомъ бы мы нашли между христіанами такое открытое пренебреженіе къ добродѣтели, и такое безстрашіе по отношенію къ порокамъ и преступленіямъ. И все это видимъ во время не только называемое христіанскимъ, но и просвѣщеннѣйшимъ, гордящимся процвѣтаніемъ наукъ и искусствъ. Отчего это? Какая сила отторгаетъ христіанъ нашего времени отъ вѣры въ живого истиннаго Бога и отъ нравственной жизни, заповѣданной намъ Христомъ Спасителемъ нашимъ, которою предшествовавшія поколѣнія такъ были сильны, и такъ преуспѣвали въ истинномъ духовномъ просвѣщеніи? Гдѣ причины этого страшнаго и гибельнаго поворота въ жизни христіанскихъ народовъ, за которымъ, какъ Божіе наказаніе, послѣдовало постигшее насъ несчастіе? Попытаемся по силамъ нашимъ раскрыть эти причины.

Всѣ благонамѣренные христіанскіе мыслители согласны въ томъ, I. что главная причина распространенія невѣрія и пороковъ въ наше время есть неограниченная свобода мышленія и сужденія о высшихъ предметахъ знанія и жизни, которую нынѣ каждый считаетъ своимъ правомъ, не признавая никакого

авторитета—ни божественнаго, ни человѣческаго. Эта свобода, не огражденная уваженіемъ къ авторитету и не упорядоченная христіанскимъ воспитаніемъ широко открываетъ двери души человѣческой для всякаго жеученія, навѣта или клеветы на истину и соблазна. Что хочу, то и принимаю; что мнѣ не нравится, то и отвергаю; никто указывать мнѣ не въ правѣ“,—вотъ девизъ современныхъ, особенно молодыхъ мыслителей. Поэтому намъ нужно прежде всего рассмотретьъ границы, которыя полагаетъ этой свободѣ слово Божіе.

II. Вторая причина,—происходящее отсюда общее и крайнее превозношеніе ума человѣческаго, уклонившагося нынѣ въ новый, невиданный въ исторіи родъ идолопоклонства, который, по внѣшнему виду, отличается отъ идолопоклонства древняго образованнаго языческаго міра, но который въ сущности оказываетъ то же развращающее вліяніе на жизнь современнаго человѣчества. Наконецъ, сюда относятся III. мѣры, принимаемыя нынѣ образованными людьми, повидимому, благонамѣренныя и назначаемыя для противодѣйствія развращенію народовъ, но оказывающіяся на дѣлѣ не только безплодными, но, къ удивленію нашему, вредными и содѣйствующими размноженію невѣрія и пороковъ.

### I.

Мы не беремъ на себя задачи препираться съ матеріалистами и иными лжеучителями нашего времени съ цѣлію обличать и убѣждать ихъ въ истинѣ; они слишкомъ горды для того, чтобы склонить слухъ къ тихому голосу христіанской проповѣди. Мы будемъ счастливы, если изъ христіанъ не утратившихъ благоговѣнія къ ученію Христову, Богъ поможетъ намъ утвердить въ вѣрѣ хотя нѣкоторыхъ колеблющихся, остеречь неосторожныхъ, возвратить на правый путь

уклоняющихся отъ него. Поэтому мы будемъ говорить не изысканно-литературнымъ языкомъ писателей, стыдящихся точныхъ и твердыхъ выражений Слова Божья, но будемъ пользоваться подлинными выраженіями Божественнаго Откровенія, изрекающими истину не для угожденія людямъ, но для спасенія ихъ (Гал. 1, 10).

Для христіанъ истинно вѣрующихъ и знающихъ ученіе своей религіи совершенно ясны, и всегда открыты для изученія и наблюденія двѣ противоположныя стороны: первая—скажемъ—*правая*<sup>1)</sup>, на которой сіяетъ свѣтъ истины, исходящій отъ Бога и провозвѣщенный пророками, апостолами и Самимъ Богочеловѣкомъ Иисусомъ Христомъ. Вторая,—скажемъ—*левая*, на которой мракъ лжи и порока, распространяемый *дѣяволъ*, по слову Спасителя *отцемъ лжи*, и его сотрудниками въ дѣлѣ размноженія ложныхъ ученій и соблазновъ, которымъ въ лицѣ фарисеевъ іудейскихъ сказалъ Иисусъ Христосъ: „вашъ отецъ дѣяволъ, и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Онъ былъ челоуѣкоубійца отъ начала и не устоялъ въ истинѣ, ибо нѣтъ истины въ немъ; когда говоритъ онъ ложь, говоритъ свое, ибо онъ лжець и отецъ лжи“ (Іоан. 8, 44).

Ясно, что ученики Христовы видимо должны принадлежать правой сторонѣ. Здѣсь для нихъ открыты всѣ источники истинныхъ познаній объ ихъ происхожденіи, назначеніи, способностяхъ, недостаткахъ и средствахъ исправленія и усовершенствованія. Здѣсь благодатныя, даруемыя отъ Бога, силы къ преодолѣнію трудностей въ достиженіи совершенства, идеальнаго высочайшаго совершенства во Христѣ и добродѣтеляхъ истинныхъ его послѣдователей. Здѣсь указаны опасности отъ заблужденій и паденій, и наставленія къ

<sup>1)</sup> Принимательно къ словамъ Иисуса Христа „Когда творишь милостыню, пусть лѣвая рука твоя не знаетъ, что дѣлаетъ правая“ (Мат. 5, 5).

справленію и возстанію. Здѣсь домъ Отца небеснаго начало вѣчной жизни, гдѣ царствуютъ миръ и любовь, гдѣ обрѣтаются утѣшенія въ скорбяхъ жизни, гдѣ освящаются земныя радости и охраняется чело-вѣческое счастье. Знаемъ мы, что намъ противъ этого говорить, и что еще скажутъ: „Гдѣ же все это? Развѣ нѣтъ между христіанами раздѣленій, вражды, страстей, пороковъ и пр.“. Все это есть между христіанами, только носящими это имя, о чемъ мы и разсуждаемъ и о чемъ мы скорбимъ; но не по нимъ надобно судить о христіанствѣ, а по ученію Христову и начертанному имъ образу Церкви Его, какъ царства Божія на землѣ, и по свѣтлымъ временамъ процвѣтанія христіанской жизни, а не по временамъ ея упадка, каково наше бѣдственное время и каково еще страшнѣе будетъ предъ кончиною міра, о чемъ сказалъ Господь: „Сынъ чело-вѣческій пришедъ найдетъ ли вѣру на землѣ?“ (Лук. 18, 8).

Если такъ ясно христіанамъ предначертанъ путь къ совершенству и вѣчному блаженству, то оставалось бы имъ только безъ всякихъ сомнѣній и недоумѣній, легко и съ радостью идти по этому пути, но не то указано премудростію Божіею, и не того требуетъ природа чело-вѣческая. Чело-вѣкъ долженъ свободно и сознательно дѣятельностію достигать совершенства, чтобы оцѣнить его по достоинству, и твердо устоять на вершинѣ его недоступнымъ для паденія, которому подвергся діаволь и аггелы его. Для христіанина, и при всѣхъ заслуженныхъ для него Искупителемъ правахъ на вѣчное блаженство, и при всѣхъ благодатныхъ дарованіяхъ, стало непремѣннымъ правиломъ его жизни: *не бывай побѣжденъ отъ зла, но благимъ побѣждай злое!* (Рим. 12, 21). И здѣсь—истинное, единственно вѣрное употребленіе свободы, дарованной отъ

Бога человѣку. Здѣсь—начало духовной брани Христа съ діаволомъ и христіанина съ нимъ и его служителями, о которой современные христіане день ото дня больше забываютъ.

Прежде всего мы должны быть бдительны въ духовной жизни. такъ какъ, по притчѣ Спасителя о сѣтеляхъ, къ душамъ безпечнымъ „приходитъ діаволь и уноситъ сѣмя слова Божія изъ сердца ихъ. чтобы они не увѣровали и не спаслись“ (Лук. 8, 12). Его приближеніе къ человѣку и нападенія съ цѣлью похитить насъ вѣру знаютъ христіане, проходящіе подвигъ дѣтельной жизни. Помыслы сомнѣній и невѣрія, хулы, гордости, плотскихъ страстей, зависти, мщенія, унынія, отчаянія и множество имъ подобныхъ—вотъ стрѣлы, непрестанно бросаемыя врагомъ въ душу христіанина, составляющія различные виды той брани „противъ козней діавольскихъ“, о которой говоритъ Св. Апостолъ Павелъ: „наша брань не противъ плоти и крови, но противъ начальствъ, противъ властей, противъ міроправителей тмы вѣка сего, противъ духовъ злобы поднебесныхъ“ (Еф. 6, 12). Это брань трудная, пожизненная, никогда насъ не покидающая, которая оканчивается только или вѣнцомъ побѣдителя, или погибелью побѣжденнаго.

Такова же брань и съ людьми, вмѣстѣ съ діаволомъ враждующими противъ Христа и Его послѣдователей. Но, по ученію святыхъ отцевъ, она представляетъ для насъ еще особенную опасность. Діаволь невидимъ для насъ тѣлесными очами, мы не имѣемъ съ нимъ никакихъ связей, ничѣмъ ему не обязаны, и съ нимъ намъ не дозволена никакая дружба, напротивъ заповѣдана вѣчная война, за которой никогда не должно ожидать мира. Не то съ невѣрующими и враждебными христіанству людьми. Многіе изъ нихъ съ нами въ родствѣ, съ

ными мы въ постоянныхъ сношеніяхъ во время воспитанія, потомъ по дѣламъ службы и по общественной дѣятельности; они могутъ имѣть свои человѣческія достоинства, могутъ быть любезны, талантливы, образованны, могутъ заслуживать уваженіе подвигами военными и гражданскими и въ то-же время быть заклятыми врагами Христа и христіанства, какъ видимъ нынѣ. Отъ нихъ невѣріе незамѣтно прилипаетъ къ намъ, заражаетъ насъ, какъ чума, мы усвояемъ ихъ мысли, выраженія, приемы, увлекаемся ихъ примѣромъ и хладѣемъ къ вѣрѣ, отвыкаемъ отъ благочестивыхъ упражненій и обычаевъ, и иногда поздно догадываемся, какъ друзья наши сдѣлали насъ врагами Божиими и похитили у насъ надежду спасенія. Такимъ образомъ, отъ невѣрующихъ людей труднѣе отбиться, чѣмъ отъ самаго діавола. Удаленіе діавола отъ насъ мы узнаемъ по очищенію нашего ума отъ грѣховныхъ помысловъ, по умиротворенію сердца и совѣсти, и отъ насъ зависитъ отогнать его отъ себя: *повинитесь Богу и противитесь діаволу, и бѣжитъ отъ васъ*, говоритъ Апостоль (Іак. 4, 7). Съ людьми же не всегда это возможно. Потому Псалмопѣвецъ проситъ въ этомъ помощи Божіей: *изми мя, Господи, отъ человѣка лукава, отъ мужа неправедна избави мя* (Пс. 139. 1).

И эта борьба лжи съ истиною идетъ съ самаго начала бытія рода человѣческаго, съ тѣхъ поръ, какъ сказано было Богомъ искустителю первыхъ человѣковъ: *вражду положу между тобою и между женою, между съменемъ твоимъ и между съменемъ твоемъ; той твою соотретъ главу, и ты будешь блюсти его пяту* (Быт. 3, 15). Грубые язычники насиліемъ и чувственными соблазнами во всѣ вѣка отвлекали народъ избранный отъ богооткровенной религіи, а съ возникновеніемъ письменности и просвѣщенія ложные мудрецы изъ всѣхъ

народовъ, не исключая и самаго избраннаго, вели съ вѣрующими эту борьбу съ оружіемъ развращенныхъ умовъ и прелестями искусствъ и утонченныхъ наслажденій. Эту борьбу весьма ясно изображали ветхозавѣтные пророки; и самъ Искупитель нашъ, Господъ Іисусъ Христосъ лично, и чрезъ своихъ Апостоловъ, св. отцевъ и подвижниковъ, раскрылъ до послѣдней глубины всѣ ея разнообразныя движенія и приемы всѣ роды коварства и хитрыхъ замысловъ, и всю адскую злобу сатаны и его служителей. „Дочь Вавилона“ восклицалъ Исаія, обращаясь къ ложной наукѣ и народѣ Израильскомъ, „мудрость твоя и знаніе твое.—они сбили тебя съ пути, и ты говорила въ сердце твоёмъ: Я и никто кромѣ меня“ (Ис. 47, 10). „Вожди сего народа, говорилъ тотъ же пророкъ, введутъ ея въ заблужденіе, и водимые ими погибнутъ“ (Ис. 10, 16). „Пророки пророчествуютъ ложь и священники господствуютъ при посредствѣ ихъ, и народъ мой любитъ это. Что же вы будете дѣлать послѣ всего этого? (Іер. 5, 31). „Господи Боже мой! Вотъ пророки говорятъ имъ: не увидите меча, и голода не будетъ у васъ, и по постоянный миръ дамъ вамъ на семь мѣстѣ. И сказалъ мнѣ Господь: Я не посылалъ ихъ, и не давалъ имъ повелѣнія, и не говорилъ имъ; они возвѣщаютъ вамъ видѣнія ложныя и гаданія, и мечты сердца своего“ (Іер. 14. 13, 14). Обольщаемый лжепророками народъ говоритъ пророкамъ истиннымъ, отъ Бога посылаемымъ: „перестаньте провидѣть, не пророчествуйте намъ правды, говорите намъ лестное, предсказывайте пріятное, сойдите съ дороги, отклонитесь отъ пути; *устраните отъ глазъ нашихъ Святаго Израилева*“ (Исаіи 30, 10, 11). И Самъ Іисусъ Христосъ предупреждалъ учениковъ Своихъ не только о томъ, что явятся между ними лжепророки, но и лжехристы, что опаснѣе и страшнѣе для вѣ-

роющихъ. „Берегитесь лжепророковъ, которые приходятъ къ вамъ въ овечьей одеждѣ, а внутри суть волки хищные“ (т. е. ищущіе похитить васъ, какъ овецъ, изъ стада церкви Христовой). „Берегитесь, чтобы кто не прельстилъ васъ, ибо многіе придутъ подъ именемъ Моимъ и будутъ говорить: Я Христосъ, и многихъ прельстятъ. Если кто скажетъ вамъ: вотъ здѣсь Христосъ, или тамъ, не вѣрьте, ибо возстанутъ лжехристы и лжепророки и дадутъ великія знаменія и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранныхъ. Вотъ я напередъ сказалъ вамъ“ (Мат. 24, 45. 5. 23—25). Св. Апостолъ Павелъ, при самомъ первоначальномъ устройствѣ церкви Христовой, говорилъ ученикамъ своимъ: «войдутъ къ вамъ лютые волки, не падающіе стада, и изъ васъ самихъ возстанутъ люди, которые будутъ говорить превратно, дабы увлечь учениковъ за собою» (Дѣян. 20. 29, 30).

Пророчества, предупрежденія и предостереженія ясны. Остановимся на нихъ съ размышленіемъ. Изъ всѣхъ свидѣтельствъ слова Божія о борьбѣ между истинною и ложью, между христіанами и сатаною видно, что борьба эта не прекратится до скончанія міра. Слѣдовательно, она должна быть и въ наше время. Она и есть; это видятъ всѣ, не утратившіе духовнаго зрѣнія, у которыхъ внутреннія очи чисты и которые не поражены духовною слѣпотою, о которой сказалъ Іисусъ Христосъ: «если око твое будетъ худо, то все тѣло твое будетъ темно. Итакъ, если свѣтъ, который въ тебѣ, тьма, то какова же тьма?» (Мат. 6. 23). Объ этой борьбѣ слышатъ всѣ, не утратившіе внутренняго слуха, къ коимъ часто возглашалъ Господь во время своей проповѣди: *«имѣй уши слышати, да слышитъ»*. (Мат. 11, 15). И такъ, всѣ христіане, остающіеся, по милости Божіей, способными видѣть и слышать, смот-



рите на движеніе этой борьбы и слушайте громъ смертоносныхъ орудій, направленныхъ на насъ врагами нашего спасенія.

Прежде всего мы должны видѣть, что поле для этой борьбы въ наше время избрано врагами нашими иное, чѣмъ какое было въ вѣка предшествовавшіе. Тогда она происходила на почвѣ вѣры; тамъ она плодила ереси, расколы, раздѣленія церкви, религіозныя войны, разные виды развращенія нравовъ и пр.; въ нынѣшнее же время, съ конца осьмнадцатаго и въ продолженіе всего девятнадцатаго вѣка, она увлекаетъ христіанъ главнымъ образомъ на необозримое поле свободнаго, ничѣмъ неограничиваемаго мышленія и знанія, гдѣ ни исчислить враговъ, ни предусмотрѣть способы ихъ борьбы, невозможно, такъ какъ истина одна, а свободныхъ лжей безконечное множество и разнообразіе.

Чтобы найти намъ исходный пунктъ для разсмотрѣнія общаго характера этой борьбы, возьмемъ поставленный новыми врагами вѣры главный принципъ, изъ котораго исходятъ всѣ развѣтвленія ихъ лжеученія и развиваются всѣ положенія и выводы, направленные противъ истины. Вотъ этотъ принципъ: «Христіанство отжило свой вѣкъ. Оно составляло первую стадію развитія человѣчества; оно подготовило пробужденіе умовъ и отворило двери для свободы мышленія, знанія, совѣсти и дѣятельности. Оно остается и нынѣ такимъ же для народныхъ массъ, не созрѣвшихъ для свободы, а нуждающихся въ руководствѣ, которое представляетъ для нихъ христіанство съ своими вѣроученіями, церковными обрядами и правилами жизни. Люди же новаго времени могутъ управлять сами собой; они открыли всѣ пути знанія и всѣ средства усовершенствованія; они провидятъ впереди безграничныя успѣхи во

ѣхъ родахъ человѣческой дѣятельности и справедливо надѣются на всѣ виды благосостоянія и счастья. Для новыхъ свободныхъ людей не нужна никакая опека; ихъ девизъ: культура, цивилизація и обезпечиваемый ими безконечный прогрессъ человечества».

Спрашивается: „если эта новая борьба происходитъ въ церкви, въ которой боролись истинные пророки и лжепророки, то какое же отношеніе могутъ имѣть аставленія и предостереженія истинныхъ пророковъ къ нашему времени, когда, повидимому, о пророкахъ и лжепророкахъ въ христіанскомъ мірѣ совѣтъ не слышно“? Чтобы правильно отвѣтить на этотъ вопросъ, надобно знать, въ чемъ состояло служеніе истинныхъ пророковъ и дѣятельность лжепророковъ. Въ двухъ видахъ состояло служеніе истинныхъ пророковъ:—въ проповѣди богооткровеннаго ученія о единомъ истинномъ Богѣ и богоугодной жизни, и въ предсказаніяхъ будущихъ судьбахъ народовъ и преимущественно о грядущемъ царствѣ Христовомъ. Этой проповѣди и противились лжепророки, искажали ученіе и заподозрѣвали истинность предсказаній. Вдумайтесь, и увидите, что забыты только древнія имена, и замѣнились новыми, а дѣятели остаются тѣ же, и борьба лжи и истины продолжается та же. Служители и подвижники Церкви Христовой, унаслѣдовавшіе права и дары пророковъ, и нынѣ отвергаются, какъ люди бесполезные и ненужные, а лжепророки прикрываются новыми идеями, воззрѣніями и именами: философовъ, прогрессистовъ, либераловъ, цивилизаторовъ, передовыхъ людей и пр. Это тѣ же служители *лввой стороны*, о которой говорили мы выше, но значеніе ихъ въ дѣлѣ борьбы противъ истины опредѣляйте не столько оцѣнкою и разборомъ внутреннихъ качествъ каждаго лжеученія, сколько *духомъ*, т. е. направленіемъ и дви-

женіемъ ихъ противъ богооткровеннаго ученія и ея исповѣдниковъ. Этотъ тлетворный духъ чувствуется въ рвущимъ сердцемъ. Какъ бы ни были многочисленны эти лжепророки—учители современнаго христіанскаго міра, сколько бы ни издавали книгъ и газетъ противъ христіанства, сколько бы ни говорили съ профессорскихъ кафедръ въ школахъ и обществахъ противъ установленій церковныхъ и духовной жизни,—они опредѣляются однимъ словомъ древняго пророка Іереміа: „Такъ говоритъ Господь Саваоѣ: не слушайте словъ пророковъ, пророчествующихъ вамъ: они обманываютъ васъ, рассказываютъ мечты сердца своего, а не отъ устъ Господнихъ“ (Іер. 23, 16). Мы имѣемъ ученіе „отъ устъ Господнихъ“, слѣдовательно, всѣ современные проповѣдники либеральныхъ идей „рассказываютъ намъ мечты сердца своего“. Также обличаетъ Іеремія и предсказанія лжепророковъ: „Я не посылалъ ихъ“, сказалъ Господь пророку; „они возвѣщаютъ вамъ видѣнія ложныя и гаданія, и пустое, и мечты сердца своего“ (Іер. 14, 14). Но какое ясное указаніе мы видимъ у Іереміи на отношенія къ лжепророкамъ народовъ, уклоняющихся съ истиннаго пути! „Пророки пророчествуютъ ложь, говоря народу: не увидите меча и голода не будетъ у васъ, но постоянный миръ дамъ вамъ на семь мѣстѣ и народъ мой любить это“ (Іер. 5, 31, 14, 13). Такіе народы говорятъ, по свидѣтельству Исаіи, истиннымъ пророкамъ: „перестаньте провидѣть, не пророчествуйте намъ правды, говорите намъ лестное, предсказывайте пріятное; сойдите съ дороги, уклонитесь отъ пути; устранили отъ глазъ нашихъ Святаго Израилева“ (Исаіи 30, 10, 11). Не замѣчаете ли какое поразительное указаніе и на наше время мы находимъ въ этихъ пророческихъ словахъ? И наши лжепророки высказываютъ намъ мечты сердца своего. Во-

реки слову Божию, и народы, называющіе себя просвѣденными, любятъ это. Они любятъ слушать предскаанія философовъ о вѣчномъ прогрессѣ челоѣчества на землѣ, достигаемомъ ихъ самодѣятельностью, объ уничтоженіи, съ успѣхомъ знанія, бѣдности, болѣзней и всѣхъ страданій земной жѣзни, о блаженствѣ будущихъ поколѣній, приготовляемомъ нашимъ временемъ. Только одно условіе ставятъ они намъ: „устраните отъ глазъ нашихъ Святаго Израилева“, т. е. Господа Иисуса Христа и Его ученіе, и всѣ предупрежденія, какія Онъ даетъ намъ объ опасности вѣчной гибели въ невѣріи и развращеніи.

Еще яснѣе указываютъ опасности для христіанъ во времена подобныя нашему времени пророчества самаго Иисуса Христа. „Придутъ къ вамъ, говоритъ Онъ, лжепророки въ одеждахъ овчихъ, а внутри они суть волки хищные“ (Мат. 7, 15). Что это значитъ? Во времена грубости нравовъ въ духовной борьбѣ враги истины употребляли насилія, гоненія и избіенія, какъ говорилъ Господь Іудеямъ: „Іерусалимъ, Іерусалимъ, избивающій пророковъ и камнями побивающій посланныхъ къ тебѣ“ (Мат. 13, 34); но въ вѣкъ свободы и смягченія нравовъ, какимъ мы считаемъ свой вѣкъ, и безпощадные враги вѣры являются „въ одеждахъ овчихъ“, т. е. (скажемъ безъ преувеличенія) съ обращеніемъ мягкимъ, съ словами льстивыми, съ убѣжденіями увлекательными, съ мыслями блестящими и поражающими новизною и ученостію. Но внутри это—волки хищные. Не таковы ли проповѣдники современныхъ либеральныхъ идей, успѣховъ просвѣщенія, блеска цивилизаціи, безостановочнаго прогресса и вѣчно возрастающаго благополучія? Но это—хищные волки, безвозвратно похищающіе овецъ изъ двора Христова; они умерщвляютъ въ своихъ послѣдователяхъ самую *пріемлемость*

слова Божія и благодатныхъ впечатлѣній, наполняя души ихъ гордостію и самомнѣніемъ и затрудняя имъ самую возможность раскаянія и возвращенія ко Христу.

Господь предсказываетъ, кромѣ лжепророковъ, появленіе среди Его послѣдователей въ извѣстныя времена „лжехристовъ“. Вамъ будутъ указывать, говоритъ Онъ, вотъ здѣсь Христосъ; не выходите. Лжехристы будутъ давать великія знаменія и чудеса,—не вѣрьте. „Вотъ Я напередъ сказалъ вамъ“, знаменательно заключаетъ Господь Свое пророчество (Мат. 24. 23—25). Чѣмъ отличаются эти лжехристы отъ лжепророковъ? Тѣмъ, что они не только будутъ стремиться „устранить Святого Израилева“ и отвлечь вѣрующихъ отъ Него къ какой-либо другой вѣрѣ, или ученію, напимѣръ, къ магометанству, буддизму и т. под., но будутъ стараться замѣнить Христа собой, поставить на мѣсто Его самихъ себя. Отвергая Христа и Его ученіе, они будутъ проповѣдывать свою вѣру, давать свое евангеліе, писать свои законы жизни для человѣчества. Ихъ будетъ много—и тамъ и здѣсь: не ходите къ нимъ, не вѣрьте имъ. Замѣчательно, что въ исторіи всѣхъ вѣковъ нигдѣ мы не находимъ мыслителей и проповѣдниковъ новыхъ ученій, которые бы съ сатанинскою гордостію говорили: „доселѣ были мыслители все ограниченные и малосвѣдующіе: Я скажу вамъ безусловную истину, мнѣ вѣрьте“. Наблюдающіе за ходомъ образованія и умственной жизни современнаго человѣчества знаютъ многихъ такихъ лжехристовъ въ разныхъ странахъ христіанскаго міра. Осмотритесь; можетъ быть, найдете такихъ и недалеко отъ себя.

Доселѣ мы раскрывали по указаніямъ слова Божія борьбу истины съ ложью, „Христа съ веліаромъ“ (2 Кор. 6, 15) за благо и спасеніе рода человѣческаго,—по пророческимъ предупрежденіямъ и предостереже-

ніямъ начатымъ съ древнѣйшихъ временъ и доведеннымъ, какъ мы видимъ, до нашего времени въ чертахъ поразительно ясныхъ и страшныхъ для тѣхъ изъ христіанъ, которые сохранили въ себѣ способность бояться за благосостояніе церкви и собственное спасеніе. Перейдемъ отъ изображенія пророческой истины въ смыслѣ умозрительномъ къ оправданію ея въ смыслѣ практическомъ. Что заступаетъ мѣсто христіанства, когда человѣчество отрекается отъ него и уклоняется въ противоположныя ученія? *Язычество*, и съ нимъ свойственные ему пороки и преступленія. Оно то и водворяется нынѣ въ образованномъ христіанскомъ мірѣ. Представимъ доказательства.

## II.

Что такое язычество? Въ общемъ понятіи оно есть поклоненіе твари вмѣсто Творца. Въ самомъ грубомъ видѣ оно является въ моленіяхъ и жертвахъ предъ истуканами и идолами, о которыхъ говорили пророки и учитель ветхозавѣтной церкви: пошелъ человѣкъ въ лѣсъ, вырубилъ кусокъ дерева, обдѣлалъ его, какъ умѣлъ, въ образъ человѣка, поставилъ его передъ собою и поклоняется ему и проситъ его о своихъ дѣлахъ и нуждахъ (Прем. 13, 11—19). „Идолы язычниковъ—серебро и золото, дѣло рукъ человѣческихъ. Есть у нихъ уста, но не говорятъ; есть у нихъ глаза, но не видятъ...“ (Пс. 113, 12, 13). Высшій видъ язычества составляетъ поклоненіе вмѣсто Творца Его твореніямъ: свѣтиламъ небеснымъ, огню, животнымъ, растеніямъ и пр. Далѣе язычество представляетъ служеніе существамъ невидимымъ: душамъ умершихъ предковъ, героевъ и т. под. Наконецъ, является служеніе богамъ вымышленнымъ, представляющимъ идеи человѣческой мудрости, силы, мужества, воинскихъ подвиговъ, кра-

соты, любви и пр., какими переполнены были храмы древняго классическаго міра, и міеологическія сказанія о вымышленныхъ дѣянiяхъ этихъ божествъ. Такъ съ развитіемъ душевныхъ силъ и способностей человѣческихъ въ различныхъ видахъ житейской дѣятельности,—въ промышленности, наукахъ, искусствахъ и проч. представленія о богахъ переходили изъ грубыхъ чувственныхъ формъ въ высшіе идеальные образы, соответствовавшіе стремленіямъ человѣчества къ исскому имъ совершенству и счастью. Въ какомъ же видѣ мы находимъ язычество въ наше просвѣщенное время? Во всѣхъ указанныхъ нами видахъ. У народовъ грубыхъ, которыхъ не коснулось просвѣщеніе, каковы наши инородцы глубокаго сѣвера, дикари Америки. Африки, Австраліи,—мы и теперь видимъ безобразныхъ идоловъ, которымъ приносятся столь же безобразныя жертвы. У народовъ восточной и южной Азии нѣсколько развитыхъ, мы видимъ, вмѣстѣ съ идолами, поклоненіе душамъ умершихъ, а также духамъ и божествамъ вымышленнымъ (исключая магометанъ), каковы Китай, Индія и Японія. Въ чемъ же состоитъ язычество измѣнившихъ Христу новыхъ образованныхъ людей христіанскаго міра?—Также въ обоготвореніи твари. только не въ свѣтилахъ небесныхъ, не въ растительномъ и животномъ царствѣ, а въ родѣ же человѣческомъ, т. е., въ горделивомъ обоготвореніи самихъ себя, или признаніи богами самихъ людей и поклоненіи себѣ. Новый современный человѣкъ дерзнулъ сказать: „я самъ богъ“. Какимъ же образомъ просвѣщенные христіане могли дойти до такого удивительнаго ослѣпленія и безразсудства? Постепенно и незамѣтно, какъ вообще одинъ человѣкъ и цѣлые народы уклоняются отъ истины и добродѣтели ко лжи и пороку.

До XIII—XIV вѣка просвѣщеніе почерпалось хри-

стіанами главнымъ образомъ изъ Священнаго Писанія, твореній Отцовъ и учителей церкви. Со времени знаменитой эпохи „возрожденія наукъ“ христіане западной церкви увлеклись изученіемъ твореній классическаго міра и интересъ знанія раздѣлился между ученіемъ христіанскимъ и языческимъ въ ущербъ первому, а потомъ получилъ и преобладаніе надъ первымъ. Со времени реформаціи, когда потрясенъ былъ авторитетъ церкви, допущена свобода пониманія слова Божія каждымъ по своему разумѣнію, явилась критика не только текста, но и самыхъ книгъ Священнаго Писанія, сличеніе и смѣшеніе догматовъ вѣры, какъ отвлеченныхъ мыслей съ идеями человѣческими. Въ то же время неустанно работала философія, пользуясь неограниченною свободою мысли и совѣсти, и изъ всѣхъ своихъ направленій — раціонализма, пантеизма, деизма, натурализма, позитивизма, матеріализма, — и косвенно, и прямо направляла свои выводы противъ чистой истины божественнаго откровенія. При охлажденіи къ ученію христіанскому и упражненіямъ духовнымъ, при чрезвычайномъ развитіи наукъ естественныхъ, умноженіи открытій и усовершенствованій въ области общежитія, при разнообразіи и изысканности удовольствій и наслажденій, сердца ученыхъ людей, оторванныя отъ общенія съ Богомъ, одичали, охладѣли къ Христову ученію и духовнымъ утѣшеніямъ, затѣмъ, естественно, совѣсть притупилась, время и трудъ посвящались исключительно наукамъ, далекимъ вообще отъ истинъ отвлеченныхъ и тѣмъ болѣе христіанскихъ; человѣчество устремилось къ пріобрѣтенію богатства и средствъ для роскошной жизни. — и мы очутились по отношенію къ знанію и жизни подъ давленіемъ грубаго матеріализма; невѣріе и безбожіе выступили открыто со свойственною имъ гордостію и



дерзостию. Происхожденіе міра отъ Всемогущаго Творца замѣнено вырожденіемъ его изъ матеріи (эволюціею), а человѣка—изъ царства животнаго; высшимъ правомъ нравственной жизни поставленъ законъ свободного удовлетворенія всѣхъ естественныхъ потребностей и склонностей человѣка безъ разбора. Всѣ средства усовершенствованія, приобрѣтеніе всѣхъ родовъ счастія человѣкъ, забывъ о своей ограниченности, предоставилъ самому себѣ. Онъ—господинъ природы, онъ съ успѣхомъ наукъ, приобрѣтеть все знаніе; онъ своею изобрѣтательностью устранить всѣ неудобства и страданія земной жизни; онъ не нуждается ни въ какой небесной, невидимой силѣ, онъ все сдѣлаетъ самъ для себя: „онъ самъ Богъ“.

Чтобы этотъ нашъ выводъ не казался преувеличеннымъ, намъ надлежало-бы представить доказательства изъ сочиненій самихъ философовъ матеріалистовъ. Но ихъ такъ много, и они такъ разнообразны, что для этого требуется (да уже и написаны нѣкоторыми благонамѣренными мыслителями) особыя ученныя книги. Мы ограничимся краткимъ свидѣтельствомъ одного самаго смѣлаго и рѣшительнаго философа-матеріалиста пользующагося большимъ уваженіемъ отъ своихъ единомышленниковъ, многими уважаемаго и въ нашемъ отечествѣ,—Фейербаха. Въ краткомъ изрѣченіи, которое приводимъ, выражена самая сущность матеріалистическаго идолослуженія въ смыслѣ обоготворенія человѣка.

„Каковы мысли человѣка, говоритъ философъ, таковы его и Богъ: сколько достоинства въ самомъ человѣкѣ, столько же,—не болѣе, имѣетъ достоинства и Богъ его. *Сознаніе Бога есть самосознаніе человека, познаніе Бога—самопознаніе человека.* Изъ его Бога

знаешь ты человѣка, и наоборотъ,—изъ человѣка—его Бога; *оба они тождественны*» <sup>1)</sup>).

«Религія, особенно христіанская, есть отношеніе человѣка къ себѣ самому, или правильнѣе,—къ своей и при томъ субъективной—сущности, но только какъ сущности другой. *Божественная сущность есть не что иное, какъ сущность человѣческая, или лучше: сущность человѣка очищенная, освобожденная отъ ограниченій человѣка индивидуальнаго, объектированная, т. е., созерцаемая и почитаемая какъ другая отличная отъ него, собственная сущность; всѣ опредѣленія божественной сущности суть поэтому опредѣленія сущности человѣческой*» <sup>2)</sup>).

Этихъ немногихъ словъ довольно, чтобы понять, кого Фейербахъ и его единомышленники признаютъ за Бога. *Сущность Бога и человѣка—тождественны*, т. е. тотъ, кого люди признаютъ за Бога, есть не кто иной, какъ человѣкъ; слѣдовательно, самъ человѣкъ есть Богъ. Но эта сущность человѣка, во первыхъ, есть *очищенная, освобожденная отъ ограниченій* человѣка индивидуальнаго, т. е., отдѣльнаго человѣка съ его недостатками, а взятаго въ отвлеченномъ смыслѣ въ совокупности свойствъ прогрессивно совершенствующагося человѣчества. Во вторыхъ, это есть *сущность созерцаемая и почитаемая какъ и другая, отличная отъ него, собственная сущность*, т. е., человѣкъ идеальный, отдѣльно изображаемый въ произведеніяхъ искусства,—ваяніи, живописи, поэзіи и пр. Иначе,—какъ же его представить отдѣльно отъ реальнаго, живаго человѣка? Этому совершенному человѣку и принадлежитъ религіозное почитаніе. И такъ, говоря обыкновенными, общепонятными словами, этотъ богъ матеріалистовъ есть *идолъ*, а религіозное почи-

<sup>1)</sup> Изъ сочиненія Фейербаха „Сущность христіанства“. Русскій переводъ Филарета Θεομαχοва. Лондонъ, 1861 г. стр. 29.

<sup>2)</sup> Стр. 27.

таніе его есть *идолослуженіе*. Вотъ до какого бога до какой религіи додумались материалисты!

Теперь разберемъ нравственное значеніе этого ученія и вліяніе его на размноженіе пороковъ и преступленій, что составляетъ предметъ нашего разсужденія. Вліяніе это обнаруживается двояко: *въ смыслъ отрицательномъ, т. е., въ устраненіи и ослабленіи христіанскихъ средствъ для усовершенствованія, или спасенія челоука, и въ смыслъ положительномъ, въ возбужденіи страстей челоуческихъ, въ разрѣшеніи преступныхъ средствъ для ихъ удовлетворенія, или въ поощреніи къ преступленіямъ.*

Всѣ философы согласны въ томъ, что челоукъ, въ своей свободной дѣятельности, для своего усовершенствованія долженъ имѣть предъ собою идеалъ совершенства, къ которому долженъ стремиться и который долженъ осуществлять въ себѣ. Гдѣ онъ его найдетъ? Со стороны ли кто его представитъ челоуку, или онъ самъ его для себя изобрѣтетъ? Последнее невозможно, потому что челоукъ, имѣющій нужду въ идеалѣ совершенства, идеала высшаго его самаго представитъ себѣ не можетъ. И все челоучество въ своихъ мечтахъ о совершенствѣ, и при желаніи его, *всегда будетъ толочься на одномъ мѣстѣ*. безъ внутренняго, нравственнаго движенія впередъ, т. е., бросать одну за другою свои мечты и теоріи совершенства и счастья, не имѣя несомнѣннаго указателя (критерія) истиннаго достоинства каждой. Потомъ оно не можетъ по своей ограниченности выжать изъ своей природы больше того, что въ ней есть, если жизнь его не будетъ постоянно восполняема изъ самаго его идеала, къ которому оно стремится. Такъ совершенно согласно съ природоу челоука учить христіанство, изъ котораго и получено самое понятіе объ истинномъ идеалѣ. Оно указало

человѣчеству высочайшій идеалъ въ живомъ, всесовершенномъ Богѣ-Духѣ, въ Отцѣ нашемъ небесномъ: *будите совершенни, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Мат. 5, 48). Оно открыло и путь къ высочайшему Духу, по образу Котораго сотворена безсмертная душа человека, сознающаго родство свое съ Отцемъ своимъ. Этотъ путь есть земная жизнь Единороднаго Сына Божія, приблизившагося въ своемъ воплощеніи къ человеку и явившему ему въ Своемъ богочеловѣческомъ совершенствѣ и добродѣтеляхъ образъ Отца небеснаго, какъ Онъ и сказалъ о Себѣ: „*Азъ есмь путь, и истина, и животъ. Никто же придетъ къ Отцу только мною*“ (Іоан. 14, 6). Я есмь путь для васъ, какъ бы такъ говорить Господь, потому что, только проходя путемъ Моей жизни на землѣ, вы почувствуете, что идете отъ тьмы къ свѣту; Я есмь истина, потому что только во Мнѣ вы увидите потребныя для васъ истинныя совершенства и по нимъ узнаете ваши недостатки и пороки и пожелаете ихъ исправленія; Я есмь жизнь, потому что только отъ Меня получите силы и средства для восполненія вашей жизни и возвышенія духа вашего къ небу и вѣчной жизни, такъ какъ безъ Мене не можете творить <sup>нѣ</sup>ничегоже (Іоан. 15, 5). Что, отрицая эти истины, въ замѣнъ этого ученія объ истинномъ идеалѣ совершенства дать человеку материализмъ?

Не было и нѣтъ въ мірѣ такого человека, который вмѣщалъ бы въ себѣ всѣ дарованія и совершенства, въ которыхъ нуждается и которыхъ ищетъ весь родъ человѣческій, при безконечномъ разнообразіи свойствъ и потребностей каждой отдѣльной человѣческой личности. Всѣ великіе люди, всѣ гении человѣчества, отличавшіеся совершенствомъ въ одномъ родѣ дѣятельности, имѣли недостатокъ въ другихъ ея видахъ. и

даже пороки. Собрать все достоинства въ одномъ лицѣ невозможно; а изобразить ихъ въ идеальномъ представленіи и описаніи бесполезно, потому что это изображеніе подвергнется, при разнообразіи людскихъ мнѣній и воззрѣній, спорамъ и пререканіямъ,—не всеми людьми, по неразвитости большинства ихъ, можетъ быть усвоено, забудется въ преданіяхъ, затеряется во множествѣ писаній человѣческихъ. И гдѣ возьмутъ философы нужныя краски для изображенія жизни высшей, чѣмъ столь неудовлетворительная жизнь земная съ ея недостатками и бѣдствіями? Они могутъ только замѣчать эти недостатки, какъ не соответствующіе естественнымъ стремленіямъ человѣчества къ совершенству, но замѣнить ихъ чѣмъ-либо лучшимъ—не могутъ. Какъ, наконецъ, они проникнуть въ ту нецѣлостную тѣнь, которою закрыта отъ нихъ жизнь загробная? А этой лучшей загробной жизни такъ желаютъ все народы, изображая ее для себя въ своихъ религіяхъ въ самыхъ разнообразныхъ и до крайности несовершенныхъ видахъ, въ которые однакоже они вѣруютъ, не зная лучшихъ. Душу человѣческую, хрупкую въ сознаніи своей неразрушимой личности, сознаваемой даже дикарями, никогда не удовлетворить мечта о вѣчномъ прогрессѣ всего человѣчества на землѣ въ нарождающихся вновь поколѣніяхъ съ безвозвратнымъ зарытіемъ на кладбищахъ всехъ отжившихъ. Все люди рождающіеся послѣ меня на землѣ будутъ годъ отъ году счастливѣе меня въ своемъ прогрессѣ, а гдѣ же я буду? Этого вопроса никакія хитросплетенія матеріалистовъ не вырвутъ изъ души человѣческой. Пусть они въ своемъ умоизступленіи въ виду смерти, насильственно подавляя въ себѣ при болѣющемъ и разрушающемся тѣлѣ непокидающее ихъ сознаніе душевной жизни, скрѣпя сердце, ложатся въ могилу для всегдѣ.

лаго истлѣнія, какъ имъ кажется, всего своего сущест-  
ства; но мы, христіане, *начинающіе еще на землѣ, по*  
*Благодати Христовой, вѣчную духовную жизнь* и оза-  
ренные надеждою на возвышеніе ея за гробомъ, со-  
гласиться на это не можемъ. Нашъ Господь и Спаси-  
тель, *сшедый съ небесе Сынъ человѣческій*, разъяснилъ  
намъ всѣ виды и причины бѣдствій и страданій земной  
нашей жизни и средства избавленія отъ нихъ; Онъ же  
*и возшедый на небо и сый на небеси* (Іоан. 3, 13) от-  
крылъ намъ, сколько вмѣстить можемъ, тайны жизни  
будущей, представивъ ее намъ въ опытахъ духовныхъ  
понятною и вожделѣнною, и давъ обѣтованіе: *яки*  
*прииду, и пойму вы къ себѣ, да идѣте же есмь Азъ и вы*  
*будете* (Іоан. 14. 3). И вотъ, когда, при всемъ упадкѣ  
нравственности въ современномъ христіанскомъ мірѣ,  
мы видимъ, что и нынѣ добрые христіане, руководи-  
мые ученіемъ Христовымъ о совершенствѣ и счастіи,  
даютъ намъ въ себѣ образцы благочестія и добродѣ-  
телей—семейныхъ и общественныхъ,—матеріалисты  
своими идеалами и примѣрами только разрушаютъ  
нравственную жизнь человѣчества. Между тѣмъ, ожи-  
даемый ими идеальный человѣкъ—богъ не является и  
подобія ему не видимъ. Есть восторженные описанія  
прогресса ожидаемаго въ будущемъ въ такихъ чер-  
тахъ: желѣзныя дороги обойдутъ весь земной шаръ,  
телеграфы, телефоны, аэростаты облегчатъ сноше-  
нія всѣхъ народовъ и сдѣлаютъ одну семью изъ  
человѣчества; машины облегчатъ всѣ трудныя работы,  
фабричная промышленность всюду распространить до-  
вольство, богатство разольется по всѣмъ классамъ на-  
родовъ и уравниваетъ сословія и пр. Но всѣ эти блага  
цѣнны только для внѣшней жизни, вожделѣнны только  
для ищущихъ покоя, роскоши и плотскихъ наслажде-  
ній,—но что же достанется изъ всего этого для внут-

ренняго душевнаго усовершенствованія человѣчества. потребность въ которомъ, и при отрицаніи души. не могутъ отрицать матеріалисты? И имъ нужны въ людяхъ: здравомысліе, честность, вѣрность, любовь. чуждая эгоизма и своекорыстія, трудолюбіе, мужество и борьбѣ съ препятствіями и пр. Всего этого не достанешь въ облакахъ съ аэростатовъ, не выдѣлаешь никакими машинами. Чувство неудовлетворенности современнымъ направленіемъ жизни и сознанія необходимости возвышенія ея въ нравственномъ отношеніи возникаетъ уже и между самими матеріалистами и еще болѣе между писателями, которыхъ еще не поработали совершенно себѣ матеріалисты: «у насъ утрачиваются идеалы, говорятъ они; дайте намъ идеаловъ». Они сами сознаютъ, что сама жизнь наша даетъ только опыты, факты, а не производитъ идеаловъ. Не труднѣе понять, что изысканіе и изображеніе истинныхъ идеаловъ частныхъ, для каждаго человѣка и для каждаго рода его дѣятельности. *безъ единого общаго идеала* объемяющаго всю жизнь человѣческую во всей ея широтѣ и глубинѣ,—невозможно. Только чертами идеала общаго могутъ быть изображены идеалы частныя. Это во всей ясности даетъ намъ видѣть только христіанство. Единный Богъ—высочайшій идеаль всѣхъ совершенствъ—Своею истиною и премудростію можетъ освѣтить частный идеаль человѣка мудраго,—Своею правдою—идеаль честнаго и справедливаго.—Своимъ всемогуществомъ—идеаль человѣка мощнаго, обладающаго не только всѣми естественными, но и благодатными силами;—Своею любовію—идеаль человѣка милостиваго, сострадательнаго, служащаго благу человѣчества съ самоотверженіемъ и т. под. Не имѣя ничего подобнаго въ своемъ идолѣ человѣкъ—богъ, матеріалисты не могутъ указать своимъ послѣдовате-

идеаловъ частныхъ. Поэтому-то именно и создаетъ каждый изъ нихъ для себя свой собственный идеалъ совершенства и благополучія, и по настоящее время, по множеству матеріалистовъ и ихъ заблужденій и пороковъ, создается ими множество ложныхъ и гибельныхъ идеаловъ. Ихъ имѣютъ и къ нимъ стремятся—и социалисты, и анархисты, и забастовщики, и бунтовщики, и цареубійцы, и грабители, и казнокрады, и даже злодѣи и разбойники; отъ нихъ распространяются въ христіанскомъ народѣ и всѣ преступленія, о которыхъ мы говорили выше. Таковы послѣдствія отрицанія христіанскихъ началъ знанія и жизни.

Но если очевидно распространеніе заблужденій и пороковъ *отъ одного отрицанія матеріалистами христіанскаго ученія*, то какимъ же образомъ они еще могутъ *поощрять людей къ преступленіямъ и порокамъ?* Конечно, они, какъ и всѣ болѣе или менѣе образованные люди, могутъ располагать къ себѣ другихъ своимъ образомъ мыслей и своимъ примѣромъ, но мы видимъ въ нихъ нѣчто несравненно большее и крайне гибельное для народной нравственности. Такъ какъ они, по внутреннему своему складу, суть новые, невиданные въ мірѣ язычники, то и объясненія ихъ вліянія на народы мы найдемъ только въ сличеніи ихъ съ древними греко-римскими язычниками такъ называемаго классическаго міра, т. е., язычниками образованными. При всемъ внѣшнемъ образованіи и, какъ нынѣ говорятъ, при высокой культурѣ, классическіе язычники были люди, какъ и всѣ, т. е., были ограничены и ношили въ себѣ прирожденное зло отъ грѣха первороднаго, еще умноженное свободными порочными дѣйствіями. Не имѣя руководства въ чистыхъ нравственныхъ законахъ, они изобрѣли себѣ боговъ съ добродѣтелями, которыхъ себѣ желали, но и съ пороками, отъ кото-



рыхъ освободиться не могли. Всѣ міеологическія сужденія объ ихъ безчисленныхъ богахъ преисполнены описаніями пороковъ и злодѣяній самихъ боговъ. Въ порокахъ боговъ и находили себѣ ихъ чтители разрѣшеніе на всѣ преступленія и, такъ сказать, освѣщеніе самыхъ преступленій, въ чемъ, очевидно, и было *поощреніе къ преступленіямъ*. Приведемъ свидѣтельство объ этомъ христіанскаго писателя IV вѣка Лактанція, близко знакомаго съ греческою міеологіею и видѣвшаго своими глазами языческій культъ, бывшій еще въ силѣ въ его время. Не трудно доказать, говорить Лактанцій, <sup>1)</sup> почему поклонники боговъ не могутъ быть ни правосудны, ни добры. Какъ могутъ не проливать крови люди обожающіе Марса или Беллону? Какъ могутъ почитать родителей поклонники Юпитера, изгнавшаго отца своего, или любить дѣтей поклонники Сатурна, пожиравшаго своихъ сыновъ? Какой стыдъ могутъ имѣть обожающіе Венеру, обнаженную, блудящую, такъ сказать, со всѣми богами? Какъ имъ воздерживаться отъ воровства и хищничества. Видая обманы Меркурія, который учить, что обманъ есть похвальное искусство? Какимъ образомъ отстать имъ отъ любодѣянія, когда они обоготворяютъ Юпитера, Геркулеса, Бахуса, Аполлона и другихъ, которыхъ развратная и скверная жизнь не только извѣстна ученымъ людямъ, но возвѣщается и воспѣвается на театрахъ, дабы никто невѣдѣніемъ не отговаривался? Можетъ ли кто изъ нихъ быть правосуднымъ, хотя бы по природѣ былъ и добръ, тогда какъ сами боги учатъ ихъ неправосудію? Угодить Богу, тобою почитаемому, иначе нельзя, какъ дѣлая то, что ему благоприятно. Примеръ его долженъ служить закономъ для тебя, и подражаніе дѣяніямъ его есть наилучшее богослуженіе, какъ

<sup>1)</sup> Изъ твореній Лактанція. Переводъ Е. Корнеева. Спб. 1848. Часть I, стр. 38.

ты воздать ему можешь? Прозерпину похитилъ дядя ея Плутонъ. не заботясь о томъ, что скажетъ свѣтъ, видя совершенное богомъ насиліе и кровосмѣшеніе. Геркулесъ наполнилъ землю ужаснѣйшими и чудовищными дѣлами своими, такъ что скорѣе можно было изумляться множеству его прелюбодѣйствъ и кровосмѣшеній, нежели числу его побѣдъ. Да и чему тутъ дивиться? Онъ самъ былъ плодъ дѣйствительнаго прелюбодѣянія, происходя отъ Юпитера и Алкмены, жены Амфитріона».

„Касторъ и братъ его Поллуксъ, безъ всякаго уваженія къ священнымъ правамъ гостепріимства, похитили женъ у своихъ хозяевъ“.

„Какую славу оставилъ по себѣ Меркурій, развѣ только, что совершенно зналъ искусство обманывать? Онъ по всей справедливости получилъ отъ людей приличное себѣ имя *бога воровъ*. Кромѣ того дано ему мѣсто на небѣ еще и за то, что онъ научилъ людей борьбѣ и дракѣ“.

„Юпитеръ не уважалъ ни дѣвства, ни замужества. Богини или смертныя, свободныя или рабыни, на царскомъ престолѣ или въ хижинѣ: все ему нравилось, все ощущало дѣйствіе буйной его страсти“.

„Рея, обманувъ мужа своего Сатурна, стала покровительницею женской невѣрности и женскихъ обмановъ“.

„Но однихъ ли поэтовъ должно обвинять въ распространеніи между людьми суевѣрія? Нѣтъ сомнѣнія, что и живописцы и ваятели много тому способствовали. Искусства ихъ могли также приводить людей въ обаяніе. Эти-то искусства наполнили храмы тѣми фигурами, которыя столь мало внушаютъ благочестія, изображая столь неблагопристойныя вещи“ ).

1) Чтобы не заподозрили Лактанція, какъ христіанина, въ пристрастныхъ отзывѣхъ о богахъ язычниковъ, приведемъ свидѣтельства изъ самой міеологіи языч- •

Какое же отношеніе къ этимъ языческимъ божествамъ и вѣрованіямъ въ нихъ классическихъ язычниковъ имѣютъ современные матеріалисты, ихъ ученіе и поведеніе ихъ послѣдователей? Весьма близкое, такъ что можно провести параллель между классическими и современными намъ язычниками.

Основатели матеріализма и ихъ наиболѣе видные послѣдователи, какъ и ученые классическаго міра, суть философы своей особой школы и своего направленія. Они обладаютъ дарованіями, многостороннею учено-

никовою. Изъ „Реальнаго словаря классической древности“ Фр. Любкера. Перек. проф. В. И. Модестова 1884.

*„Афродита или Венера—богиня любви и красоты, полового стремленія, брака, вульгарной чувственной любви и разврата, войны; у римлянъ она называлась еще Cloacina (вышедшая изъ помойной ямы), Salva—обманщица.*

*Аресъ или Марсъ—бурный богъ боевой свалки, которому ничто такъ не пріятно, какъ бой и гибельная борьба и убійство; онъ насѣдовалъ сварливый и неуступчивый характеръ своей матери—Геры. Даже своему отцу Зевсу онъ неавиѣдѣвъ всѣхъ боговъ. Онъ покровитель всякой драки, ссоры и убійства.*

*Артемидѣ или Діанѣ—богиня кровожадная. Въ Спартѣ во время ея праздника мальчиковъ сѣкли до такой степени, что кровь обрызгивала алтарь. Жрецовъ ея бывалъ лишь бѣглый рабъ, который долженъ былъ добиться своего мѣста убійствомъ своего предшественника.*

*Діонисъ или Бахусъ, Вакхъ—богъ винограда и винодѣлія, пьянства и веселія, чтимъ былъ возмутительными оргіями и вакханаліями. Онъ представляется вѣчно пьянымъ и буйнымъ; онъ шествуетъ съ прислуживающей толпой менадъ или вакханокъ, сатировъ или селеновъ. Въ дни празднествъ, посвященныхъ ему, предавались обыкновенно буйному опьяненію и съ шумными звуками флейтъ бубновъ и кимваловъ при крикѣ евоі (въ родѣ нашего ура) бѣгали въ опьявленномъ необузданномъ бѣснованіи, растерзывали животныхъ и ѣли окровавленное мясо. Кто напивался раньше всѣхъ, тотъ получалъ, какъ призъ, мѣхъ вина. Главную роль при этихъ частью ночныхъ празднествахъ (никтеіяхъ) играли бѣснующія женщины, которыя, подъ именемъ вакханокъ, менадъ, еіадъ, нималонокъ, бассаридъ, бистонидъ, представляли спутницъ Діониса. Греческому Діонису соотвѣствуетъ римскій богъ вина Вакхъ или Либери (отъ liber—свободный, по причинѣ свободы и распущенности его культа). Въ честь его были устроены въ Римѣ вакханаліи, которыя совершались въ ночное время съ величайшимъ безстыдствомъ, такъ что сенатъ въ 186 г. до Р. Х. долженъ былъ выступить противъ нихъ съ крайнею строгостію, но вакханалій не уничтожилъ.*

*Гермесъ или Меркурій, сынъ Зевса и Майи, воръ, едва родившійся, укралъ у Аполлона 50 быковъ; хитрый и ловкій, онъ—богъ проворства, ловкости, хитрости, богъ адвокатовъ и воровъ, богъ многихъ изобрѣтеній, торговли, обмана, богъ панастики, проворной умной рѣчи, путей,—особенно былъ почитаемъ купцами“.*

гію и ревностію къ распространенію своихъ воззрѣній. Выходя изъ христіанской среды, но отрекшись отъ Христа и Его церкви, они изобрѣли себѣ, какъ бы сказали, матеріальное божество въ прогрессирующей чувственной природѣ человѣчества, обрисовавъ его, *какъ челоѣка—бога*. Согласно съ этимъ понятіемъ о своемъ божествѣ, они съ логическою послѣдовательностію вывели изъ своихъ началъ и ученіе о душѣ, какъ произведеніи (продуктѣ) всемірной матеріи. Всѣ ея илы и стремленія они признали за неотразимыя естественныя требованія ея природы, обратили эти требованія въ законы и, какъ древніе язычники, перемѣшавъ все, то есть въ челоѣкѣ, и доброе и худое, составили, какъ говоритъ Фейербахъ, свою религію, свои правила нравственности, проекты законовъ семейныхъ, общественныхъ и государственныхъ. Авторитетъ, или обязательную силу всѣмъ ихъ воззрѣніямъ и постановленіямъ сообщаетъ особое второстепенное божество, какъ древняя Минерва, богиня мудрости, такъ называемая «Наука». Наукою дознано, наукою доказано,—вотъ священное основаніе для признанія истинными всѣхъ ихъ убѣжденій, противныхъ христіанскому ученію, нравамъ и обычаямъ. Это особенно любятъ твердить послѣдователи матеріализма, знающіе его по наслышкѣ, и повторяющіе матеріалистическія мысли по одному подражанію. Но что это за наука?

По обыкновенному значенію слова «наука», можно подумать, что матеріалисты могли создать науку, вмѣщающую въ себѣ всю сумму челоѣческихъ познаній, отвѣчающую на всѣ вопросы знанія и жизни. Но такая единая и цѣльная наука не существуетъ. Есть *науки* о разныхъ предметахъ по разнымъ отраслямъ знанія, но соединить всѣ отрасли познанія въ одну науку и вмѣстить ее во всѣ челоѣческія головы,—чтобы каждому почерпать изъ нея отвѣты на всѣ во-

просы,—невозможно. И такъ, это слово—«наука» въ устахъ матеріалистовъ должно имѣть особый смыслъ. Такъ оно и есть. Производя весь міръ, со всѣми наполняющими его существами, изъ единой матеріи, аблюдая развитіе животныхъ и растений изъ самихъ себя, научившись усовершенствовать ихъ посредствомъ воспитанія и ухода, или такъ называемой культуры, матеріалисты не могли исключить изъ неразумнаго царства природы разумнаго человѣка; и его они признали такимъ же произведеніемъ матеріи, изъ себя развивающимся и подлежащимъ культурѣ. Присутствіе въ человѣкѣ разумной самосознающей души не останавливало ихъ. Они замѣтили признаки разумности и въ животныхъ, поэтому признали человѣка высшимъ животнымъ и принялись объяснять всѣ явленія духовной жизни въ человѣкѣ произведеніемъ матеріи, приписывая мысли, чувствованія и движенія воли дѣйствіямъ головного мозга, нервной системы, общаго возбужденія жизни и пр. Они подчинили все въ человѣкѣ механическимъ законамъ. Поэтому и вся наука матеріалистовъ о человѣкѣ состоитъ изъ опытовъ, дающихъ, какъ имъ кажется, несомнѣнные результаты, несравненно болѣе убѣдительные, чѣмъ всѣ раціональныя изслѣдованія прежде бывшихъ философовъ и христіанскихъ мыслителей. Тамъ были, говорятъ они, мечты и предположенія, представлявшія низшую ступень знанія, и вообще человѣческаго развитія, здѣсь напротивъ сообщаются несомнѣнные данныя неотразимаго опытнаго наблюденія: стало быть, здѣсь предлагается несомнѣнное и высшее знаніе, истинно заслуживающее имя «Науки». Этой те «Наука» и должно все подчиняться и покоряться: потому что только то, что ею добыто и доказано, несомнѣнно истинно. Правда, имъ доселѣ не удалось объяснить изъ рефлекцій головного мозга всѣ явленія въ области мысли и всѣ ея самостоятельные законы.

но за то они успѣли овладѣть всѣми инстинктами и стремленіями нашей плотской, или душевно-плотской жизни и приложить культуру ко всѣмъ естественнымъ потребностямъ и страстямъ человѣческимъ. Здѣсь-то и заключается то практическое идолопоклонство матеріалистовъ, о которомъ мы разсуждаемъ.

Человѣкъ—богъ матеріалистовъ, какъ и классическіе боги, имѣетъ достоинства, которыхъ нельзя отрицать, но онъ привлекъ къ себѣ и всѣ пороки, какъ и древніе боги отъ своихъ поклонниковъ. Отсюда происходятъ и всѣ извиненія и оправданія самыхъ очевидныхъ для здравомыслящаго человѣка, и столь возмутительныхъ для неразвращенныхъ сердца и совѣсти пороковъ и преступленій. Перечислять ихъ голословно мы не станемъ, а укажемъ ихъ въ опытахъ жизни, противопоставляя имъ ученіе христіанское, такъ какъ одними философскими разсужденіями нельзя точно опредѣлить и изобличить всю мерзость и злобредность языческихъ пороковъ, разрѣшаемыхъ и распространяемыхъ матеріалистами. Философскія системы могутъ бороться между собою, но не могутъ побѣдить совершенно одна другую. а всегда, какъ свидѣтельствуемъ исторія философіи, изъ двухъ борющихся системъ происходитъ третья, новая. Только богооткровенная истина обличаетъ и окончательно поражаетъ язычество.

Мы не можемъ отказать матеріалистамъ въ достоинствѣ громко провозглашаемыхъ ими принциповъ: свободы, справедливости, любви, состраданія, благотворительности, прощенія виновнымъ и проч., какъ нельзя назвать пороками тѣ добрыя свойства и въ языческихъ богахъ, какія приписываютъ имъ классическіе язычники; но нельзя не видѣть, какъ эти свойства, и въ богахъ языческихъ, и у матеріалистовъ искажены и затемнены лживыми ихъ толкованіями и примѣненіями къ жизни. Какъ тамъ самъ верховный богъ—Зевесъ или

Юпитеръ былъ преступникомъ, такъ и здѣсь чловѣкъ-богъ, или обоготворяемое чловѣчество во всемъ своемъ составѣ преисполнено преступленій и злодѣяній: *весь міръ во злѣ лежитъ*, по слову Божию (1 Іоан. 5. 19). Какъ тамъ второстепенные боги были учителями всякаго разврата, такъ и здѣсь проповѣдники матеріализма—эти маленькіе *божки* новой религіи.—возстановили предъ нами своими дѣйствіями всѣ пороки второстепенныхъ боговъ языческихъ. Вы слышите со скорбію отъ матеріалистовъ хулы на имя Бога христіанскаго и Искупителя нашего Іисуса Христа; но не думайте пристыдить и усовѣстить ихъ тѣмъ, что они сами родились въ христіанствѣ. Они отвѣтятъ вамъ, что вѣрованія ваши и всѣ ваши религіозныя учрежденія и обряды устарѣли и свойственны невѣждамъ, что нынѣ иной богъ, возвѣщаемый новой наукой,—это само прогрессирующее чловѣчество. Вы выражаете ужасъ при новыхъ извѣстіяхъ о царевубійствахъ, вамъ скажутъ соціалисты и анархисты,—(это отродье матеріалистовъ)—что такъ должно быть, потому что такимъ способомъ уничтожаются тираны и враги свободы чловѣческой. Вы скажете, что анархисты убиваютъ и президентовъ республикъ, этихъ, по мнѣнію многихъ, наилучшихъ представителей свободныхъ государственныхъ учреждений; вамъ отвѣтятъ, что это—гнилыя учрежденія, что прогрессъ чловѣчества ведетъ къ истинной свободѣ, при которой каждый чловѣкъ будетъ самъ себѣ господинъ, и безъ всякаго правительства управитъ собою, и будетъ полноправнымъ членомъ въ средѣ своего истинно свободного народа. Вы укажете на забастовки, возмущенія противъ богатыхъ владѣльцевъ фабрикъ, на убійства, ограбленія богатыхъ людей,—и услышите отвѣтъ, что эти люди сами грабители, присвоившіе себѣ богатства, которыя должны принадлежать всѣмъ людямъ поровну.

какъ имѣющимъ естественныя права на всѣ земныя блага. Вы укажете на возрастающее развращеніе молодыхъ поколѣній, и прежде всего на неблагодарность и неповиновеніе ихъ власти родительской,—вамъ отвѣтять, что такъ должно быть, потому что новое поколѣніе совершеннѣе отжившаго и не можетъ подчиняться устарѣвшимъ понятіямъ и наставленіямъ родителей. Вы выражаете негодованіе при слухахъ, что тамъ бросилъ мужъ свою жену, тамъ жена убѣждала отъ мужа, и ихъ дѣти остались безъ призора,—вамъ матеріалисты замѣтять, что пора разрывать эти рабскія цѣпи, приковывающія мужчину и женщину другъ къ другу, что чувство свободно и нельзя стѣснять его насильно. Вы напрасно будете стыдить новыхъ ученыхъ, даже не заявившихъ себя рѣшительно матеріалистами и не отрекшихся еще совѣмъ отъ христіанства, за то, что они подѣ великіе праздники, въ часы богослуженій идутъ въ театръ, устраиваютъ въ домахъ игры и пирушки; вамъ отвѣтять, что они имѣютъ право на свободу совѣсти. Имъ не растолкуете, что свобода совѣсти есть понятіе христіанское, и означаетъ, что для праведника, воплотившаго предписанія закона въ себѣ и своей жизни, и ставшаго выше буквы обрядоваго закона, въ потребныхъ случаяхъ, дозволено поступать по своему усмотрѣнію и по своей совѣсти (1 Тим. 1, 9). Они присвоили себѣ свободу поступать и по отношенію къ заповѣдямъ закона нравственнаго вопреки общечеловѣческой совѣсти, и совѣмъ безъ совѣсти. Наконецъ, надъ вами насмѣются, если вы будете осуждать постыдныя собранія и зрѣлища лѣтомъ въ садахъ, а зимою въ особыхъ домахъ, и скажутъ вамъ, что каждый воленъ имѣть свои понятія о красотѣ и любви и выбирать для себя удовольствія по своему вкусу. Это ли не язычество?

Отсюда ясно видно, какимъ образомъ матеріалисти-



ческія понятія всѣхъ, особенно молодыхъ, людей *поощряютъ къ преступленіямъ*. Для сохранившихъ еще въ сердцахъ своихъ стыдъ и совѣсть они отворяютъ широкія двери къ развращенію, вселяя въ нихъ убѣжденія, что все дозволено новѣйшею „наукою“; а тѣхъ, которые уже вступили на путь современнаго разврата, и при пробужденіи ихъ совѣсти, успокоиваютъ тѣмъ, что они все себѣ позволяютъ съ разрѣшенія „науки“. Не такъ-ли древніе язычники, видя въ исторіи своихъ боговъ дозволенными и освященными всѣ плотскія мерзости и пороки, слѣдовали ихъ примѣрамъ?

Теперь подумайте, что будетъ съ христіанскимъ міромъ, когда онъ утратитъ вѣру въ истиннаго, живаго Бога и страхъ Божій, когда рушится христіанскій строй и порядокъ въ семейной жизни, когда распатаются всѣ государственныя установленія, законы и обычаи общественной жизни, когда молодые поколѣнія распаленныя жаждою чувственныхъ наслажденій, какъ разгоряченные кони, бросятся стремглавъ въ распутство и утратятъ способность внимать голосу истины и внушеніямъ добродѣтели, когда среди народовъ водворится безначаліе и власть потеряетъ свой авторитетъ и силу? Будетъ то, что и великія христіанскія государства падутъ еще скорѣе, чѣмъ древнія царства Греко-Римскаго міра, такъ какъ современная „наука“ въ разрушеніи всѣхъ основныхъ началъ человѣческой жизни пошла далѣе заблужденій классическаго язычества. А примѣры паденія великихъ христіанскихъ государствъ разоренныхъ Гуннами и Вандалами, и поработенныхъ магометанами, должны убѣдить насъ въ томъ, что одно имя христіанское, безъ христіанской жизни, не спасетъ новый міръ отъ кары Божіей правосудія. Промыслъ Божій найдетъ преемниковъ современнымъ христіанскимъ народамъ въ обладаніи наслѣдіемъ Церкви Христовой, по слову Спасителя, сказавшаго Іудеямъ: *„отнимется отъ*

астъ Царствіе Божіе и дано будетъ народу, принося-  
щему плоды его (Мат. 21, 43). Не надо людямъ наше-  
го времени, особенно *передовымъ*, въ упованіи на куль-  
туру, прогрессъ и цивилизацію, медлить возвращеніемъ  
къ христіанскимъ воззрѣніямъ и правиламъ жизни.  
Когда Богъ нашъ будетъ нашимъ помощникомъ и за-  
щитникомъ. А „если Богъ за насъ, кто противъ насъ“  
Рим. 8. 31)?

### III.

Мы сказали, что матеріалисты находятъ себѣ под-  
держку даже въ людяхъ благонамѣренныхъ, которые,  
замѣчая возрастающее развращеніе народовъ, прини-  
маютъ мѣры,—но по недоразумѣніямъ,—мѣры не пря-  
мыя, двусмысленныя и недостигающія цѣли. Трудно  
намъ говорить объ этомъ, потому что при обсужденіи  
этихъ мѣръ придется сказать горькое слово людямъ  
властнымъ, которые, большею частію, считаютъ за оби-  
цу указанія на ихъ ошибки. Но, по завѣту Спасителя  
нашего и по примѣрамъ святыхъ Пророковъ и Апосто-  
ловъ, мы, служители Церкви, должны безбоязненно  
говорить истину и сильнымъ земли, употребляющимъ  
власть вопреки ученію Слова Божія не „*къ созиданію*“, а „*къ разоренію*“ (2 Кор. 13, 10). Извѣстно, что  
преобладающія въ разныя времена ложныя ученія  
оставляютъ, такъ называемый, „духъ времени“, ко-  
торый, выступая изъ области научныхъ воззрѣній и  
понятій, распространяется въ обществахъ незримо и  
неуловимо, путемъ впечатлѣній, примѣровъ, новыхъ  
обычаевъ, и, овладѣвая на ряду съ другими,—и  
людьми властными, не желающими отставать отъ вѣка,  
проникаетъ въ законы и государственныя учрежденія.  
Здѣсь то матеріализмъ, какъ міазмъ, и производитъ  
наиболѣе разрушительное дѣйствіе.

На первомъ мѣстѣ въ этомъ родѣ стоитъ народное  
образованіе. Мы непрестанно слышимъ въ печати голоса

писателей заботящихся о народной нравственности: „свѣта, больше свѣта, больше образованія“. Но всякое ли образованіе есть свѣтъ? На этотъ вопросъ мы находимъ ясный отвѣтъ въ словахъ Самаго Іисуса Христа. Онъ далъ намъ предостереженіе противъ материализма: „не собирайте себѣ сокровищъ на землѣ,.. но собирайте себѣ сокровища на небѣ; ибо гдѣ сокровища ваше, тамъ будетъ и сердце ваше (Мат. 6. 19, 21)“. Для вразумленія нашего,—какія сокровища намъ предпочесть, земныя или небесныя,—Онъ повелѣлъ намъ заботиться о чистотѣ и вѣрности нашего зрѣнія, т. е. нашего разума и сердца: „Свѣтильникъ для тѣла есть око, говорилъ Онъ. Итакъ, если око твое будетъ чисто, то все тѣло твое будетъ свѣтло. Если же око твое будетъ худо, то все тѣло твое будетъ темно. Итакъ, если свѣтъ, который въ тебѣ, тьма, то какова же тьма?“ (Мат. 6. 22, 23). Ясно, что въ этихъ словахъ Господа разумѣется вѣрное познаніе нашего назначенія, слѣдовательно и образованіе. Къ чему направляется образованіе народовъ, въ томъ имъ указывается и сокровище, къ которому они будутъ стремиться въ своей жизни и дѣятельности. Если образованіе, ложно направленное, указываетъ имъ на тѣ сокровища, которыя имъ наиболѣе нужны, то оно лишаетъ ихъ свѣта, т. е., яснаго познанія своего истиннаго блага. Когда люди лишаются этого свѣта, какъ зрѣнія, то они ходятъ ощупью, какъ слѣпые, и направляются туда, куда не должно; а если слѣпецъ слѣпаводитъ, по слову Спасителя, оба въ яму упадутъ (Мат. 18. 14). Если же такимъ недугомъ поражаются цѣлыя народы и государства,—то „какова же тьма?“ Эта тьма все больше и больше въ наше время сгущается надъ христіанскимъ міромъ. Нынѣ люди больше всего полюбилъ наслажденія плотской жизни и роскоши, потому и ищутъ обогащенія и золота,—на землѣ и подъ землею. Въ нему, какъ къ любимому сокровищу, стремятся сердца ихъ, къ нему направляется и современное образованіе.

Но и къ законному прибытку и ко всѣмъ земнымъ благамъ люди должны быть направляемы такъ, чтобы въ послѣдствіи они не злоупотребляли ими,—были трудолюбивы, воздержны, честны, не предавались грубымъ и постыднымъ страстямъ и порокамъ; а это не достигается *однимъ образованіемъ*, каково бы оно ни было. Образованіе даетъ знаніе; знаніе принадлежитъ уму; но въ человѣкѣ есть грѣхолюбивое сердце, слабая и неустойчивая воля. Эти силы души нашей требуютъ всегда особеннаго наблюденія, выправки, выдержки и продолжительнаго упражненія *въ дѣлахъ добрыхъ*. Слѣдовательно, изученія однихъ наукъ по предметамъ естествознанія, техники, промышленности недостаточно для воспитанія добродѣтельныхъ людей, такъ какъ онѣ не облагораживаютъ сердца, а только распаляютъ воображеніе надеждою обогащенія; онѣ и не укрѣпляютъ воли, такъ какъ не даютъ ей опытовъ иной дѣятельности, кромѣ развѣ усидчивости и терпѣнія въ научныхъ работахъ. А между тѣмъ для доброй нравственной дѣятельности намъ нужны—чистота помысловъ, ограниченіе пожеланій, борьба съ возникающими отъ юности страстями, чего не могутъ дать никакія успѣхи въ естествознаніи и technikѣ. Этого не можетъ дать и философія, такъ какъ ея правила жизни противорѣчивы и измѣнчивы. Скажемъ больше: даже и христіанское образованіе, когда состоитъ въ пріобрѣтеніи только богословскихъ познаній, безъ упражненія въ добродѣтели, не воспитываетъ людей нравственно чистыхъ и твердыхъ, а только мыслителей, совопросниковъ (1 Кор. 1, 20), не дорожащихъ своими убѣжденіями не проникшими въ сердце, и—лицемѣровъ, такъ какъ въ нихъ сквозь благочестивую внѣшность прорывается страстное сердце и безпорядочныя движенія воли. И такъ какъ даже при единственно надежномъ христіанскомъ образованіи, одни познанія недостаточны,

чтобы дать народамъ *истинный свѣтъ*, т. е., здравыя убѣжденія и навыки къ добродѣтели, то нельзя особенно радоваться, въ нравственномъ отношеніи, когда безъ конца плодятся спеціальныя школы механики, электротехники, винодѣлія, пчеловодства, садоводства, хмѣлеводства и пр., отдѣляемыя отъ общеобразовательныхъ заведеній, до нельзя суживающія горизонтъ мысли и совершенно отвлекающія дѣтей и юношей отъ самонаблюденія и размышленій о себѣ и высшемъ своемъ назначеніи.

Такимъ образомъ, чѣмъ больше преуспѣваетъ естествознание въ ущербъ религіи, тѣмъ больше отвлекаются отъ нея сердца народовъ; чѣмъ громче раздается стукъ и громъ фабричной дѣятельности, тѣмъ больше тупѣетъ слухъ къ тихимъ вѣщаніямъ божественной истины; чѣмъ глубже вдаются люди въ плотскую жизнь, тѣмъ больше подавляется въ нихъ жизнь и сила духа.

Не можемъ еще не отмѣтить губительнаго вторженія матеріализма въ разсужденія и планы ревнителей нашего народнаго образованія относительно преподаванія Закона Божія въ нашихъ учебныхъ заведеніяхъ. Говорятъ законоучителямъ: „надобно въ преподаваніи истинъ религіи больше дѣйствовать на сердце, а не обращать ихъ въ обременительную науку“. Въ этихъ сужденіяхъ очевидны:—во первыхъ, совершенное незнаніе не только христіанской религіи, но и элементарныхъ понятій психологіи, во вторыхъ, въ этомъ—явная уступка матеріалистическимъ воззрѣніямъ. Спрашивается: какимъ образомъ можетъ что нибудь проникнуть въ сердце человѣческое помимо ума? И самая красота природы, и произведенія искусства, и качества самыхъ предметовъ чувственныхъ наслажденій,—*сначала понимаются и усваиваются умомъ, потомъ увлекаютъ сердце*. Это знали и язычники, называя сердце слѣпымъ, когда оно не руководится разумомъ. Отодвигая въ сторону великую науку христіанскаго *Богопознанія*, составив-

шую въ теченіе двухъ тысячелѣтій по Рождествѣ Христовомъ необъятную сокровищницу не только богодухновенныхъ писаній, но и богомудрыхъ произведеній великихъ умовъ, съ которыми не могутъ сравняться всѣ геніальныя произведенія философовъ и поѣтовъ,—устраняя эту науку, реформаторы системы нашего просвѣщенія не чувствуютъ, что они работаютъ на матеріалистовъ. Здѣсь такъ и слышится ихъ умилительная рѣчь: предоставьте простому народу мистическія (?) мечтанія, заключающіяся въ христіанскомъ ученіи, и наслажденіе сердца въ символическихъ обрядахъ и пѣснопѣніяхъ богослуженій,—эту низшую стадію человѣческаго развитія,—пробавляйте ими пока и дѣтей, а устраненіемъ богословскихъ схоластическихъ учебниковъ сократите имъ путь къ истинной „наукѣ“, которая ожидаетъ ихъ впереди“.

Что ожидаетъ впереди при этихъ условіяхъ нашихъ дѣтей и юношей, по отношенію ихъ къ вѣрѣ,—мы знаемъ. Не усвоивши умомъ ученія Христова, котораго имъ основательно не преподавали, они не могутъ полюбить его и сердцемъ, не могутъ имѣть и благоговѣнія къ нему. Имъ не будетъ, какъ истинно просвѣщеннымъ христіанамъ, тяжело и оскорбительно слышать глумленія и хуленія на христіанство отъ людей невѣрующихъ, имъ не будетъ жалко поправія и церковныхъ установленій и благочестивыхъ обычаевъ, къ которымъ съ такимъ презрѣніемъ относятся матеріалисты; они легко и сами откажутся отъ нихъ. А незнаніе догматовъ вѣры (которыхъ, какъ видно, не знаютъ порядкомъ и сами реформаторы нашей православной системы образованія) сдѣлаетъ ихъ безотвѣтственными предъ всякими лжеучителями, отъ чего предостерегаетъ христіанъ слово Божіе. Святый Апостолъ Петръ говоритъ: „будьте всегда готовы всякому, требующему у васъ отчета въ вашемъ упованіи, дать отвѣтъ съ кротостію и благоговѣніемъ“ (1 Пет. 3. 15).

А какой основательный отвѣтъ о своемъ упованіи или исповѣданіи можетъ дать юноша, въ глазахъ котораго науки Богопознанія не только не отдавали по ея достоинству первенства предъ науками человѣческими, но даже лишили ее *равноправности съ другими науками*? Христіанскіе догматы, столь повидимому простые въ исповѣданіи вѣры и начальныхъ урокахъ Закона Божія, суть высочайшія истины, точныя, строго опредѣленныя, тѣсно связанныя между собою, обнимающія и рѣшающія всѣ вопросы человѣческой жизни, сообщающія христіану полное, вѣрное и ясное міросозерцаніе, вполне и совершенно согласное съ естественными стремленіями человѣка; это истины, которыхъ не можетъ замѣнить никакая наука человѣческая. Онѣ раздѣляются на двѣ части. Первую часть составляютъ истины *понятныя*, удовлетворительныя для всякаго ума, въ смыслѣ разрѣшенія трудныхъ вопросовъ нашей жизни: о началѣ нашего бытія, о происхожденіи зла въ мірѣ, о средствахъ къ борьбѣ съ нимъ и побѣдѣ надъ нимъ и къ устроенію путемъ добродѣтелей возможнаго для насъ счастья на землѣ и пр. Вторую часть составляютъ истины *таинственныя*, превышающія наше разумѣніе, и потому требующія вѣры, какъ и должно быть съ предметами для насъ недоступными, каковы: существо Бога, безконечно совершеннаго, жизнь міра безплотнаго, къ которому мы по душѣ принадлежимъ, и вѣчная жизнь, за гробомъ насъ ожидающая. Одно надобно помнить образованному христіанину, что вѣрно понятая имъ благотворность для нашего усовершенствованія истинъ и заповѣдей христіанскихъ, для насъ *доступныхъ*, ручается за истинность всего для насъ *непонятнаго* и *таинственнаго*. Заблужденія людей не желающихъ понять это, какъ должно, и предаться руководству Искупителя, Господь указалъ намъ съ удивительною ясностью: *аще земля рекохъ вамъ, и не вѣруете: како, аще реку вамъ небес-*

ная, утруете? (Іоан. 3. 12). Поэтому справедливо можно сказать, что устраненіе основательнаго, научнаго преподаванія Закона Божія въ нашихъ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ не только не разсудительно, но и гибельно.

Но нигдѣ такъ глубоко не вѣдрился въ нашихъ учрежденіяхъ матеріализмъ, какъ въ нашихъ гласныхъ судахъ. Они нынѣ часто совсѣмъ теряютъ изъ виду указанныя христіанствомъ *правильныя отношенія между правдою и милостію*. У насъ любятъ повторять, что *христіанство есть религія всепрощенія*; потому многіе присяжные повѣренные, защитники, защищающіе подеудимыхъ во что бы то ни стало, стараются добиться прощенія даже самымъ тяжкимъ преступникамъ. Но ученіе Христово требуетъ отъ каждаго изъ насъ прощенія безъ конца только людей, причиняющихъ намъ личныя обиды, указывая въ этомъ нравственный подвигъ и обѣщая за это дѣло смиренія намъ самимъ помилованіе и прощеніе нашихъ согрѣшеній отъ Отца нашего небеснаго. Здѣсь мы имѣемъ полное право прощать, такъ какъ только противъ насъ совершены проступки. Не то требуется отъ государственнаго суда, обязаннаго охранять силу законовъ и народовъ отъ бѣдствій и развращенія, устрашая всѣхъ карою закона за преступленія, какъ и Самъ Господь угрожаетъ нераскаяннымъ грѣшникамъ вѣчными мученіями за грѣхъ. Поэтому и судъ человѣческій долженъ прежде всего раскрыть всю силу преступленія, всѣ подробности преступнаго дѣянія и всю глубину развращенія преступника, поправшаго законъ. Послѣ этого только, судя по обстоятельствамъ, можетъ имѣть мѣсто снисхожденіе и освобожденіе отъ кары закона, или прощеніе. Между тѣмъ, въ дѣйствіяхъ защитниковъ, мы часто прежде всего видимъ усилія *ослабить значеніе преступленія*, а иногда и запутать обсужденіе его, возбуждать въ присяжныхъ засѣдателяхъ и судьяхъ неумѣстную жалость къ преступнику и



разными изворотами добиться его освобожденія отъ наказанія. Мы не хотимъ сказать, что здѣсь кроется въ защитникахъ недобросовѣстность, но что они сами лишены свободы безпристрастнаго и точнаго сужденія о силѣ преступленій, будучи запутаны ложными идеями и воззрѣніями, которыми заразилъ ихъ духъ, и иногда и сознательно усвоенные ими *принципы материализма*.

Отрицая бытіе въ человѣкѣ разумной души, какъ самостоятельнаго существа, и представляя человѣка произведеніемъ, цѣльнымъ кускомъ матеріи, материалисты отвергли и всѣ проявленія духа въ дѣятельности человѣка. Присущее человѣку сознаніе самаго себя личнымъ и отдѣльнымъ существомъ, несвязаннымъ неразрывно съ другими существами, ощущаемая всѣми въ себѣ свобода и совѣсть, различающая добро и зло, грѣхъ и преступленіе, наконецъ, самоосужденіе и раскаяніе незаконныхъ преступниковъ, — всѣ эти свойства, и принадлежности души человѣческой отнесены къ дѣйствіямъ и произведеніямъ матеріи и утратили всякое значеніе въ разборѣ и обсужденіи вохъ человѣческихъ поступковъ, а за тѣмъ и 'преступленій. Вотъ относительно 'этого предмета принципы материалистовъ. Если человѣкъ имѣетъ мысли, побужденія, желанія, цѣли, то все это потому, что его возбуждаетъ, движетъ, нудитъ и направляетъ мозгъ и нервная система. Добрыя его дѣла суть проявленія правильно поставленнаго организма, пороки и преступленія — суть не что иное, какъ неправильности, ненормальности, слѣдствія недоразвитости, или разстройство его природы. Эти недоразвитости и искаженія происходятъ не по его винѣ, а передаются каждому, какъ наслѣдство отъ болѣзненныхъ предковъ и родителей (атавизмъ, дегенерація), или отъ той среды, въ которой каждый родится и воспитывается. Виноватъ не преступникъ, а общество, воспитавшее преступника, и несовер-

шенство государственнаго устройства. Нѣтъ людей совершенно здоровыхъ и здравомыслящихъ. Каждый человѣкъ долженъ быть признанъ сумасшедшимъ въ большей, или меньшей степени. Такъ называемый нравственный законъ есть дѣло произвола и эгоизма. Человѣку позволено все, что способно удовлетворять его естественнымъ потребностямъ. Награды и наказанія суть изобрѣтенія политики <sup>1)</sup>. На этихъ-то принципахъ нерѣдко и основываются разсужденія и рѣшенія въ нашихъ судахъ, удивляющія здравомыслящихъ православныхъ людей. Вотъ потому именно, что всѣ люди болѣе, или менѣе сумасшедшіе, тяжкаго преступника непременно подвергаютъ изслѣдованію экспертовъ, и психіатры, осмотрѣвъ его черепъ, уши, лицо и пр., рѣшительно утверждаютъ: „должно быть,—сумасшедшій“. Что эти приговоры ученыхъ людей смущаютъ и стѣсняютъ совѣсть судей и присяжныхъ засѣдателей, на это сами юристы начинаютъ жаловаться <sup>2)</sup>. Изъ этихъ же принциповъ выводятся сужденія, ослабляющія вину преступника—убійцы и грабителя—тѣмъ, что преступленіе совершено въ пьяномъ видѣ, или въ раздраженіи, тогда какъ пьянство само по себѣ есть преступленіе, требующее наказанія, и должно увеличивать, а не уменьшать тяжесть преступленія. Сильное же раздраженіе, отъ чего бы оно ни происходило, есть также преступленіе, обнаруживающее въ человѣкѣ развращеніе сердца, необузданную волю и помраченіе совѣсти—вслѣдствіе утраты, подъ вліяніемъ страстей, самообладанія, отъ чего человѣкъ дѣлается звѣремъ, котораго не устрашаетъ даже убійство. Такъ какъ, по ученію матеріалистовъ, человѣку позволено все, что можетъ удовлетворять его естествен-

<sup>1)</sup> Ломброзо, Нордау, Бюхнеръ, Фейербахъ, Фогтъ.

<sup>2)</sup> См. въ Моск. Вѣд. 1900 г. №№ 283 и 284 «Роль врачей психіатровъ въ уголовномъ судѣ».

нымъ потребностямъ, то слышатся на судахъ и такіе сужденія защитниковъ, напримѣръ, о молодомъ человѣкѣ, укравшемъ казенныя деньги: „вѣдь онъ молодой человѣкъ, ему надобно было пожить“. Тѣмъ же, конечно, облегчается вина и прелюбодѣя, и другихъ тяжкихъ преступниковъ противъ седьмой заповѣди, такъ какъ по изреченію Бюхнера, — „бракъ есть могила истинной любви“. Мы уже не говоримъ о томъ, какъ эти мотивы въ оправданіи преступниковъ искусно и прикровенно развиваются въ нашей либеральной печати.

Какъ матеріализмъ — не посредствомъ только печати, — но *практически* какъ бы намѣренно распространяется въ нашемъ народѣ, это видно для всякаго русскаго человѣка, сохранившаго неповрежденнымъ духовное зрѣніе. Выработанный, такъ называемый либералами, особый принципъ — въ видахъ улучшенія народной нравственности — отучать простой народъ отъ грубыхъ наслажденій и привычекъ мягкими и невинными удовольствіями и упражненіями: отъ пристрастія къ водкѣ — чаемъ и другими легкими и неопьяняющими напитками, отъ безобразной гульбы и безчинныхъ сборищъ — *легкимъ чтеніемъ* въ приличныхъ собраніяхъ, посѣщеніемъ музеевъ и всего лучше — театральными представленіями. Въ этомъ планѣ улучшенія народной нравственности кроется затаенная вражда къ христіанскимъ правиламъ нравственнаго самоисправленія и борьбы со страстями и порочными навыками посредствомъ покаянія, молитвы, посѣщенія богослуженій, поста, воздержанія и пр., такъ какъ все это современная наука признаетъ предразсудками, напрасною тратою времени и самоискаженіемъ. Удовольствія составляютъ естественную и бесспорную потребность человѣка: стало быть, и противъ злоупотребленія удовольствіями надобно дѣйствовать на той же почвѣ замѣной грубыхъ и вредныхъ — благородными и невинными. Но во всемъ этомъ современная матеріалистиче-

кая наука, по узкости своего кругозора, обманиваетъ и сама себя и своихъ послѣдователей. Можно ли поврежденный слухъ глухого человѣка, едва разбирающаго громкіе звуки, излѣчить тихою мелодическою музыкой? Она для глухого пропадаетъ безслѣдно. Такъ и многолѣтнихъ порочныхъ привычекъ и плотскихъ страстей, глубоко внѣдрившихся во весь человѣческій организмъ, нельзя искоренить легкимъ возбужденіемъ нервной системы въ органахъ, требующихъ сильныхъ впечатлѣній и ощущеній. Это всего яснѣе видно въ страсти пьянства, отъ которой главнымъ образомъ и стараются излѣчить простой народъ ревнители народной нравственности. Спросите въ откровенномъ разговорѣ человѣка, пьющаго особенно, такъ называемымъ, *запоемъ*: что онъ чувствуетъ, когда нетерпѣливо ищетъ водки, какъ облегченія отъ какого-то мучительнаго состоянія; что его къ этому нудитъ? Мнѣ объяснилъ это одинъ старикъ изъ образованныхъ, пившій много лѣтъ запоемъ и, особенною милостію Божіею, излѣчившійся отъ своей страсти. „Представьте, говорилъ онъ, что васъ накормили соленой селедкой и посадили въ горячую баню: запросите выпить, или нѣтъ? Такова жажда вина у запивающаго человѣка“. Чай оживляетъ того, кто отсталъ отъ пьянства, а не удовлетворяетъ того, кто, какъ свидѣлствуютъ печальные опыты, убиваетъ человѣка для того, чтобы добыть денегъ на *похмѣлье*. Ясно, что и мягкія мѣры, принимаемыя въ борьбѣ съ пьянствомъ комитетами трезвости, не принесутъ желаемыхъ результатовъ. Нужно во всеуслышаніе народа объявить пьянство преступленіемъ и пьяницу преступникомъ противъ себя, семейства и общества, опредѣлить за него, какъ за воровство, штрафы и наказанія; нужно, чтобы сельскія власти отмѣчали такихъ несчастныхъ въ своихъ волостяхъ и доносили о нихъ подлежащимъ начальникамъ для опредѣленія имъ наказаній; а для погибающихъ такъ называемыхъ, *алкоголиковъ*, устраивать особня ко-

лоніи съ медицинскою помощію и принудительными работами, которыя уже и появляются. Пьянство не можетъ быть наслѣдственнымъ, какъ привычка къ вину, а разитъ только въ смыслѣ природной слабости душевныхъ силъ, лишающихъ человѣка надлежащей способности владѣть собой и бороться съ своими порочными пожеланіями. Но отъ кого бы ни родился человѣкъ, въ дѣтствѣ онъ не проситъ водки и при наблюденіи за собою въ юности и зрѣломъ возрастѣ, не употребляя ея совсѣмъ, или часто, пьяницею не будетъ. Я прошу извинить меня, что такъ долго остановился на этомъ предметѣ, но уже очень горько христіанину видѣть въ людяхъ образованныхъ непониманіе истиннаго значенія этой страсти, и въ судахъ, отъ представителей науки, слышать оправданіе одного преступленія, напр., убійства, другимъ, еще болѣе тяжкимъ, такъ какъ пьянство есть источникъ безчисленныхъ преступленій.

Что сказать о народныхъ театрахъ, въ которыхъ надѣются найти училище нравственности? Театръ есть мѣсто не науки, а наслажденіе. Если бы въ немъ не было элемента *страсти*, онъ былъ бы такъ сухъ и скученъ, что его скоро бы позабыли. Все въ театрѣ умное, талантливое, изящное, даже нравственное могло бы само по себѣ очищать вкусъ зрителей, облагораживать ихъ склонности, но, группируясь вокругъ страстей, любви, ревности, коварства, мщенія и пр., а иногда и окрашиваясь яркими красками преступленій, все, въ смыслѣ нравственнаго вліянія, колеблется на зыбкой почвѣ наслажденій, волнующихъ и раздражающихъ сердце, и не приводитъ къ подвигамъ добродѣтели и даже къ воспитанію гражданскихъ доблестей. Спрашивается: что же театръ дастъ простому народу? Истинно изящнаго неразвитые люди въ немъ не поймутъ, а прилаживаются въ пьесахъ къ уровню ихъ разумѣнія и къ ихъ вкусу, значить уронить достоинство искусства и употребить усиліе и средства безъ надежды на достиженіе цѣли.

Но ужъ несомнѣнно то, что люди пьющіе и развращенные не преминутъ послѣ спектакля отправиться въ мѣста своихъ любимыхъ наслажденій. Мы боимся, что въ этихъ усиліяхъ привлечь народъ къ театру, кроется не всеѣми понимаемая мысль современнаго духа, — поднять народъ до образованныхъ сословій и подѣлиться съ нимъ любимыми идеями равенства и свободы, а на простой взглядъ сдѣлать его подобнымъ себѣ, т. е., отвлечь подъ большіе праздники отъ вечернихъ богослуженій и познакомить съ свободою просыпая на утро и литургію. Въ устройствѣ театровъ можно видѣть желаніе либераловъ *поднять народъ до себя*, а въ другомъ учрежденіи, о которомъ сейчасъ скажемъ, *снизойти къ нему* и съ особыми цѣлями сблизиться съ нимъ. Какое же это учрежденіе?

Это такъ называемыя *чайныя*, гдѣ предлагается народу, въ видахъ отученія его отъ пьянства, удешевленный чай. Народъ посящаетъ ихъ, но выражаетъ недоумѣніе: что даютъ тамъ дешевый чай, это хорошо; но зачѣмъ тутъ барыни и барышни? Онѣ могли-бы сами и не беспокоиться. А именно ихъ личное участіе въ этомъ угощеніи народа и составляетъ всю сущность этихъ учрежденій. Здѣсь образованныя особы высшихъ сословій хотятъ внушить простому народу, что и онъ имѣетъ равныя права съ ними на всѣ блага жизни, что онъ долженъ уходить изъ своего угнетеннаго состоянія и смотрѣть на высшія сословія, какъ на равныхъ ему людей, т. е. народъ долженъ привыкать къ уничтоженію разстоянія между разными сословіями и къ общему *братскому труду для достиженія равноправности всѣхъ гражданъ*. Здѣсь чувствуется тлетворный *духъ социализма*. Можетъ быть, мы и ошибаемся; но какъ рады были бы мы сами, если бы ошиблись <sup>1)</sup>!

Такимъ-то образомъ въ современномъ христіанскомъ

<sup>1)</sup> Наша періодическая печать начинаетъ опасаться возвращенія въ наше время броженія умовъ бывшихъ въ шестидесятыхъ годахъ. Моск. Вѣд. 1900 г. № 286 „Къ вопросу о нашемъ интеллигентномъ пролетариатѣ“.

міръ утрачивается вѣра въ истиннаго Бога и распространяется невѣріе; отрицается богоучрежденная религія и замѣняется новымъ идолопоклонствомъ; отвергаются, или ослабляются науки, ведущія къ высшему развитію умовъ и основательному изученію христіанства и замѣняются наборомъ мелкихъ ремесленныхъ свѣдѣній; отвергаются духовные подвиги личнаго самоусовершенствованія и возлагаются надежды на матеріальный *огульный прогрессъ*, или движеніе къ высшему благополучію всего человѣчества; осмѣивается простота жизни и умѣренность и увеличивается роскошь и страсть къ наслажденіямъ; унижается супружеская вѣрность и восхваляется сладострастіе; исчезаетъ страхъ и отвращеніе предъ совершеніемъ преступленія и является дерзость отчаянія. Отдаваться безъ оглядки этому гибельному направленію нельзя: *„грядетъ гнѣвъ Божій на сыны противленія“* (Колос. 3, 6). Что же дѣлать? Измышлять новые пути къ совершенству и счастью человѣчества, въ чемъ уже дѣлаются попытки на западѣ,—напрасный трудъ. Подобные замыслы въ дѣлѣ, превышающемъ силы ума человѣческаго, будутъ новыми заблужденіями. Остается покаяться и обратиться къ Богу истинному и Его святой религіи, какъ Онъ самъ призываетъ насъ: „Ко Мнѣ обратитесь, и будете спасены, всѣ концы земли, ибо Я—Богъ, и нѣтъ инаго“ (Пс. 45, 22). Объ этомъ напоминали древніе пророки заблуждавшимся членамъ ветхозавѣтной церкви: „такъ говоритъ Господь, восклицаетъ Іеремія: остановитесь на путяхъ своихъ и рассмотрите, и распросите о путяхъ древнихъ, гдѣ путь добрый, и идите по нему, и найдете покой душамъ вашимъ“ (Іерем. 6, 16). А къ членамъ церкви новозавѣтной, въ предвѣдѣніи наступающихъ заблужденій, усиленно возглашалъ Св. Апостолъ Павелъ: *„тѣмъ же, братіе, стойте и держите преданія, имже научитесь или словомъ, или посланіемъ нашимъ“* (2 Сол. 2, 15).

## ПЛАЧЪ ПРОРОКА ІЕРЕМІИ.

(ИСАГОГИКО-ЭКЗЕГЕТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

Избранная нами предметомъ исагогико-экзегетическаго очерка ветхозавѣтная книга—*Плачъ Іереміевъ*,—заключающая въ себѣ всего пять главъ, на первый взглядъ едва-ли возбудить въ читающемъ много вопросовъ, которые бы могли поставить его въ недоумѣніе. Прежде всего, что касается писателя, то онъ въ славянской и русской библіи ясно указывается въ заглавіи,—это пророкъ Іеремія. Содержаніе книги точно также не представляетъ ничего такого, что бы могло затруднить насъ: оно понятно каждому; это—выраженіе скорби пророка, вызванной паденіемъ царства Іудейскаго. Что касается, наконецъ, времени написанія, то этотъ вопросъ также легко рѣшается на основаніи указаній самой книги: скорбь писателя настолько еще ясна и сильна, что никакъ не позволяетъ отдалять время написанія отъ того событія, которое послужило поводомъ къ этому написанію. Нѣкоторое недоумѣніе можетъ, пожалуй, вызвать еще виѣшняя форма *Плача*,—это названія еврейскихъ буквъ, поставленныя въ алфавитомъ порядкѣ послѣднихъ—предъ каждымъ стихомъ въ славянской библіи. Но и эта особенность нашей книги, являясь въ такомъ видѣ, ничего почти не сообщаетъ читателю о дѣйствительномъ своемъ значеніи и, быть можетъ, покажется ему обстоятельствомъ, насколько непонятнымъ, настолько же и маловажнымъ, которое, онъ безъ особаго ущерба можетъ и пропустить.

Въ такомъ положеніи будетъ находиться дѣло до тѣхъ поръ



пока мы будемъ довольствоваться болѣе или менѣе поверхностнымъ обзоромъ книги, но оно должно совершенно измѣниться, какъ скоро мы захотимъ познакомиться съ ней глубже. Въ такомъ случаѣ *Плачъ Іереміевъ* откроетъ предъ нами не мало вопросовъ, которые ранѣе были или совершенно неизвестны намъ, или же казались намъ слишкомъ маловажными, а между тѣмъ правильное рѣшеніе этихъ вопросовъ можетъ много способствовать и правильному пониманію и вѣрной оцѣнкѣ книги.

Такъ, прежде всего, если мы обратимся къ библіи еврейской, то не найдемъ здѣсь нашей книги въ томъ мѣстѣ, гдѣ она поставлена въ славянской и русской библіи—среди книгъ пророческихъ, непосредственно за большой книгой Іереміи, а увидимъ ее совсѣмъ въ другомъ мѣстѣ—между книгами Екклесіастъ и Руувъ. Отсюда легко можетъ возникнуть вопросъ о причинахъ отдѣленія *Плача* отъ пророческой книги Іереміи. Затѣмъ слѣдующее обстоятельство, на которое невольно наталкиваемся при дальнѣйшемъ изслѣдованіи текста еврейскаго, требуя у насъ объясненія для себя, въ то же время можетъ подсказать намъ отвѣтъ на первый вопросъ,—отвѣтъ, который еще болѣе усложнитъ дѣло. Именно, здѣсь мы находимъ нашу книгу съ совершенно инымъ заглавіемъ, чѣмъ какое носитъ она въ славянской и русской библіи: такимъ заглавіемъ служить ея первое слово или выраженіе, которое не заключаетъ въ себѣ никакого указанія на писателя. Весьма вѣроятно, что при сопоставленіи этихъ двухъ обстоятельствъ отвѣтъ нашъ на вопросъ о писателѣ кн. *Плача* приметъ простую форму сомнѣнія: Іеремія ли писатель *Плача*? Какъ увидимъ впоследствии, подобный отвѣтъ дѣйствительно и давался. Итакъ уже самые первые шаги по пути болѣе близкаго ознакомленія съ книгой *Плача Іереміева* вызываютъ насъ на изслѣдованіе двухъ весьма важныхъ вопросовъ, изъ которыхъ одинъ ранѣе не возникалъ вовсе, а другой, если и возникалъ, то рѣшался нами лишь поверхностно, это вопросы—относительно положенія *Плача* среди другихъ книгъ ветхозавѣтнаго канона и затѣмъ—относительно его писателя. Обращаясь, далѣе, къ содержанію книги *Плача*, мы находимъ его при первомъ чтеніи довольно однообразнымъ: вся книга состоитъ, повидимому, изъ болѣе или менѣе одно-

родныхъ, поставленныхъ въ случайную связь лирическихъ выраженій впечатлѣній и чувствъ, являвшихся у автора при мысли о паденіи и разрушеніи Іерусалима, опустошеніи храма, пораженіи всего Іудейскаго царства, отведеніи Іудеевъ въ Вавилонъ и печальномъ положеніи оставшихся въ Іудеѣ. Но при болѣе вниманіи наше сужденіе постепенно измѣняется: мы начинаемъ все болѣе и болѣе чувствовать нѣкоторую послѣдовательность въ изложеніи предмета, пока, наконецъ, у насъ не явится вопросъ о логическомъ планѣ книги. Съ вопросомъ о внѣшней формѣ и времени написанія *Плача Іереміева* дѣло обстоитъ точно также. Уже на первый взглядъ еврейскій текстъ книги *Плача* дастъ понять, что во внѣшней его формѣ мы имѣемъ дѣло съ предметомъ совершенно особеннымъ, который нельзя обойти молчаніемъ именно въ силу его оригинальности. Наконецъ, что касается времени написанія то и здѣсь мы убѣждаемся въ необходимости тщательнаго изслѣдованія: по этому вопросу мы находимъ въ книгѣ, видимому, различныя указанія; отсюда открывается для насъ новая задача—сличить эти указанія и затѣмъ уже на основаніи ихъ составить одно опредѣленное рѣшеніе.

Такимъ образомъ, при ближайшемъ знакомствѣ съ книгою *Плача* возникаютъ различныя вопросы, настоятельно требующіе для себя особаго разсмотрѣнія. Но при этомъ необходимо замѣтить, что сказаннымъ нами до сихъ поръ была намѣчена только сущность или даже, точнѣе, только предметъ ихъ. Само собою разумѣется, что при дальнѣйшемъ обсужденіи эти вопросы могутъ осложниться, каждый изъ нихъ можетъ распасться на нѣсколько другихъ самостоятельныхъ. Съ другой стороны, всѣ указанные вопросы сейчасъ поставлены нами въ порядкѣ, такъ сказать, ихъ психологическаго возникновенія; но въ изложеніи ничто не препятствуетъ намъ расположить ихъ иначе. Такъ мы на дѣлѣ и поступимъ, предпочитая психологическому логическій порядокъ. Въ частности мы расположимъ эти вопросы по ихъ значенію для главнаго или, по крайней мѣрѣ, для того, который мы считаемъ главнымъ,—это вопросъ объ писателѣ книги *Плача*. Въ такомъ случаѣ нашъ очеркъ будетъ расположенъ по слѣдующему плану:

прежде всего мы изложимъ каноническую исторію книги *Плача Іереміа*, далѣе—постараемся рѣшить вопросъ о книгѣ, затѣмъ рассмотримъ внѣшнюю форму книги, наконецъ займемся рѣшеніемъ вопроса о писателѣ *Плача* и времени написанія.

## I.

## Исторія книги Плача прор. Іереміи.

*Плачъ Іереміевъ* въ еврейскомъ (масоретскомъ) канонѣ занимаетъ мѣсто въ третьемъ отдѣлѣ, среди Ketubim писаній: здѣсь же ставятъ его раввины и Талмудъ, именно въ разрядъ Megillot<sup>1)</sup>. Рядомъ съ этимъ порядкомъ идетъ другой, принятый

1) Въ еврейской библии канонъ ветхозавѣтныхъ книгъ, какъ извѣстно дѣлится на три части Thoig—законъ, Nevim—пророки и Ketubim—писанія. Здѣсь весьма важенъ для насъ принципъ, лежащій въ основаніи этого трехчастнаго дѣленія. Но съ точностью опредѣлять этотъ принципъ—дѣло не легкое: ученые изслѣдователи не приходятъ къ соглашенію по данному вопросу. Такъ, напр., по мнѣнію Охлера три части канона соотвѣтствуютъ разнымъ периодамъ въ исторіи развитія ветхозавѣтной религіи. Кейль полагаетъ, что дѣленіе канона основывается на различномъ положеніи священ. писателей по отношенію къ Богу, теократія и божественному откровенію. По Эвальду, оно есть результатъ всего постепеннаго собиранія (въ канонъ) вообще и тройственность группъ еврейскихъ писаній, пользовавшихся высшимъ уваженіемъ, соотвѣтствуетъ тройственности главныхъ ступеней въ развитіи послѣдственной исторіи. По Генгстеинбергу, Блееку и Дильману дѣленіе это основывается на различной степени богодухновенности писаній. Но какъ бы различно не опредѣляли названные изслѣдователи принципъ трехчастнаго дѣленія в.—з. канона, во всякомъ случаѣ мы видимъ, что всѣ они—далеки отъ мысли класть въ основаніе этого дѣленія большую или меньшую степень достовѣрности того или другаго писанія. А для нашей цѣли и этого результата вполне достаточно: мы можемъ слѣдов. смотрѣть (въ данномъ случаѣ, конечно, съ точки зрѣнія канона) на каждую книгу въ отношеніи ея достовѣрности, какъ на совершенно равную по значенію съ другими,—въ какомъ бы отдѣлѣ она ни стояла. Не можетъ быть исключеніемъ и *Плачъ Іереміевъ*, находящійся въ отдѣлѣ Ketubim.

2) Считаемо не лишнимъ объяснить эти термины. Названіе Ketubim, какъ сказано выше, носитъ третій отдѣлъ канона. Само по себѣ это слово означаетъ просто „писанія“ и, если теперь нѣтъ болѣе опредѣленный смыслъ, то лишь благодаря историческому употребленію: примѣняясь къ тѣмъ книгамъ, которыя не вошли въ составъ первыхъ двухъ отдѣловъ и именно съ тою только цѣлю, чтобы отличить первыя отъ послѣднихъ оно затѣмъ утвердилось за первыми въ качествѣ ихъ спеціальнаго названія. Обозначенныя этимъ названіемъ книги—разнобразнаго содержанія: частью пророческія, частью историческія, частью поэтическія. Въ свою очередь онѣ раздѣляются на три группы и одна изъ этихъ группъ, со-

въ славянской и въ русской библіи, по которому *Плачь Іереміевъ* стоитъ непосредственно за пророческой книгой Іереміи. Его держатся уже LXX. Онъ же принятъ въ древнихъ каталогахъ Мелитона и Оригена (у Евсевія). По нему располагается ветхозавѣтные книги и Іосифъ Флавій <sup>1)</sup>. Этотъ порядокъ утвержденъ затѣмъ Лаодикійскимъ соборомъ (прав. 60) и встрѣчается у Епифанія, блаж. Августина, блаж. Іеронима (въ Вульгатѣ) и др. отцовъ и учителей Церкви.

Чѣмъ же объяснить это различное положеніе *Плача Іереміева* въ Библіи Еврейской и Греческой съ ихъ послѣдователями?

Можно думать, что греческіе переводчики и слѣдовавшіе за ними позднѣйшіе составители каталоговъ установили свой порядокъ по двумъ побужденіямъ. Прежде всего, во времена, къ которымъ относится образованіе собственно греческаго канона, у всѣхъ, причастныхъ къ этому дѣлу лицъ, было весьма замѣтное стремленіе — уравнивать число библейскихъ книгъ съ числомъ буквъ еврейскаго алфавита, чтобы чрезъ это символическимъ образомъ придать имъ значеніе религіознаго знанія <sup>2)</sup>.

Подъ вліяніемъ такого стремленія, они стали считать и *Плачь Іереміевъ* за одну книгу съ прочествами Іереміи, почему и поставили ихъ рядомъ (какъ и книгу Руоѣ — съ книгой Судей). Что же касается до фактическаго основанія для такого счисленія, то его давало имъ преданіе, приписывавшее книгу *Плачь* именно пророку Іереміи. А затѣмъ, давая *Плачу* мѣсто непосредственно за пророческой книгой Іереміи, греческіе переводчики могли въ этомъ случаѣ слѣдовать древнѣйшему порядку, который сохранился въ рукописи, которою они пользовались при переводѣ. Правда, у насъ нѣтъ прямыхъ основаній утверждать, что въ древнѣйшемъ канонѣ былъ имен-

держащая въ себѣ книги литургическаго характера, назначаемыя для чтенія въ опредѣленные праздничные дни называется Megillot. Cp. Bleek, Einleitung in das Alte Testament. Drit. Aufl. Berlin 1870 г. S. 34—35 § 17.

<sup>1)</sup> Въ каталогахъ Мелитона и Іосифа *Плачь Іереміевъ* собственно не имѣетъ отдѣльнаго заглавія; но это значить только, что они считали его за одну книгу съ пророчествомъ Іереміи.

<sup>2)</sup> Cp. *Thenius*, Die Klagelieder (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. XVI) s. 115; *Keil* und Dr. F. *Delitzsch*, Biblische Commentar über das Alte Testament. Th. 3. B. 2, s. 556.

по такой порядокъ, но тѣмъ не менѣе наше предположеніе можно обосновать косвеннымъ путемъ. Въ переводѣ LX *Плачъ* имѣетъ особое надписаніе, которое читается такъ καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραὴλ καὶ Ἱερουσαλὶν ἐρημωτῆναι ἐκαθήσεν Ἱερεμίας καὶ κλαίων καὶ ἐδρήνησε τὸν θυρὸν τοῦτον ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ εἶπε<sup>1)</sup>). Какъ показываетъ конструкція надписанія—оно несомнѣнно переводъ съ еврейскаго<sup>2)</sup>). С другой стороны, очевидно, что, начинаясь прямо съ соединительнаго союза καὶ—и, оно служитъ связью между *Плачемъ* и какой-то другой книгой. Теперь спрашивается, откуда могли взять это надписаніе переводчики, какъ не изъ древнѣйшаго еврейскаго подлинника, бывшаго предъ ихъ глазами и какая другая книга могла соединиться посредствомъ него съ *Плачемъ*, какъ не пророческая книга Іереміи? Болѣе вѣроятнаго предположенія, намъ кажется, высказать нельзя<sup>3)</sup>).

1) Въ славянской библии это надписаніе переводится такъимъ образомъ: „и бысть повѣда въ плънь отведенъ бы Іерасиль и Іерусалимъ опустошенъ быше, сяде Іеремія пророкъ плачуиъ, и рыдаше рыданіемъ сиимъ надъ Іерусалимомъ и плачаша“.

2) Ср. Thenius, l. c., s. 118. Gerlach, die Klagelieder Jeremia erklärt, Berlin 1868 г. s. 2—3.

3) Тениусъ, Негельсбахъ и Кейль держатся по этому вопросу другаго мнѣнія. По мнѣнію этихъ изслѣдователей *Плачъ Іереміевъ* и въ древнѣйшемъ ветхозавѣтномъ канонѣ занималъ то же мѣсто, какое имѣетъ и въ современномъ еврейскомъ. Относительно положенія нашей книги у LXX Кейль говоритъ слѣдующее: „вслѣдствіе причисленія къ пророческой книгѣ Іереміи произошло отъ Александрійскихъ переводчиковъ, которые не имѣли понятія о ветхозавѣтномъ канонѣ (?). Что это положеніе ея уклонится отъ традиціи палестинскихъ Іудеевъ, показываетъ Іеронимъ въ замѣчаніи: „нѣкоторые относятъ Руевъ и Плачъ (Купот) къ числу апографовъ и полагаютъ, что число этихъ книгъ должно быть сокращено, вслѣдствіе чего число книгъ В. З. двадцать четыре“. Bibl. Comment. u. d. A. Test., s. 35. Но представляется непонятнымъ, почему Кейль думаетъ, что подъ словомъ нѣкоторые (nonnulli) Іеронимъ разумѣлъ палестинскихъ Іудеевъ и непременно, слѣдовавшихъ древнѣйшему ветхозавѣтному канону. Всего вѣроятнѣе онъ имѣлъ въ виду современныхъ ему раввиновъ и Талмудъ (которые, дѣйствительно, считаютъ 24 книгъ В. З. Ср. Nägelsbach, d. Klagelieder, Bibelwerk Lange s. 5), о которыхъ онъ говорилъ нѣсколько ранѣе этого замѣчанія. Раввини же и Талмудъ, на самомъ дѣлѣ относятъ *Плачъ Іереміевъ* къ числу апографовъ, хотя, какъ увидимъ ниже, совершенно по особымъ побужденіямъ. Доводы Nöldeke. (Altest. Lit., s. 144) говорятъ не болѣе противъ насъ: „Причисленіе плачевныхъ пѣсней къ книгѣ Іереміи было вынуждено лишь благодарн (можетъ быть изъ еврейскихъ рукописей взятому, греческому) введенію; послѣ того, какъ обѣ были переведены, тогда характеръ переводовъ выяснилось различіе переводчиковъ, такъ какъ переводъ плачевныхъ пѣсней вполнѣ дословенъ, а переводъ книги Іереміи свободенъ“.

Такимъ образомъ, мы будемъ держаться того мнѣнія, что помѣщеніе *Плача* непосредственно за пророческой книгой Іереміи у LXX-ти и др. обуславливалось, съ одной стороны, особыми символическими мотивами, находившими себѣ опору въ преданіи о писаніи его прор. Іеремією, а съ другой—такимъ же помѣщеніемъ нашей книги въ древнѣйшемъ ветхозавѣтномъ канонѣ.

Но если *Плачъ* занималъ въ первоначальномъ канонѣ мѣсто среди пророческихъ книгъ то какъ же объяснить, что въ Библии еврейской онъ помѣщенъ въ отдѣлѣ Ketubim среди Megillot?

Вѣроятно же всего перемѣщеніе это произошло слѣдующимъ образомъ. Первоначально Плачъ Іереміевъ употреблялся наравнѣ съ пятокнижіемъ и пророческими книгами для чтенія въ синагогахъ. Впослѣдствіи же, именно послѣ разрушенія втораго храма, онъ получилъ, благодаря своему содержанію и лирическому характеру, назначеніе болѣе специальное: сталъ употребляться для чтенія въ опредѣленные праздничные дни въ качествѣ литургической книги. Послѣднее обстоятельство, вѣроятно, и дало поводъ къ тому, что изъ втораго отдѣла *Плачъ* былъ перенесенъ въ третій и присоединенъ здѣсь къ другимъ литургическимъ книгамъ Megillot <sup>1)</sup>.

Такова каноническая исторія *Плача* Іереміи. Что же касается судьбы этой книги до *принятія* ея въ канонъ, то никакихъ указаній на это мы не имѣемъ. Впрочемъ, существуетъ по этому вопросу особое мнѣніе, которое мы считаемъ не лишнимъ обсудить здѣсь.

Полагаютъ (изъ сравнительно новѣйшихъ ученыхъ *De-Vetste*), что 2 Парал. 35, 25 ст. содержитъ въ себѣ указаніе на *Плачъ Іереміевъ* и что будто бы изъ упомянутаго тамъ собра-

очень небреженъ. Еврейское преданіе абсолютно ничего не знаетъ о томъ, чтобы эта книжка когда либо имѣла другое мѣсто, нежели среди агиографовъ (als unter den Hagiographen gehabt haben sollte). У Bleek'a, I, с., s. 501, Anm. Изъ различія перевода и переводчиковъ, одакоже, вовсе не слѣдуетъ, что *Плачъ* былъ отдѣленъ отъ пророческой книги Іереміи; если они стояли и выѣсть, то ничто не мѣшало переводить ихъ различнымъ лицамъ. Что же касается отсутствія преданія у евреевъ въ пользу нашего мнѣнія, то должно сказать, что и взглядъ, отстаиваемый Nöldeke тоже, кажется, не имѣетъ никакихъ древнихъ извѣстій за себя.

<sup>1)</sup> Подобная мысль встрѣчается у Bleek'a, Einleitung in das A. Test., s. 679 § 298.

нія погребальныхъ пѣсенъ онъ былъ въ послѣдствіи перенесенъ въ канонъ. Здѣсь именно говорится: *И Іеремія возрыда по Іосіи* (рус. текстъ—оплакалъ Іосію и Іеремія въ пѣсни плачевной), *и глаголаша вси князи и княгини плачь по Іосіи даже до днесь: и даша его въ повелѣніе Израилю: и се писано есть въ рыданіихъ*. „Пѣснь плачевная“, въ которой оплакалъ пророкъ Іеремія Іосію, говорятъ, и есть *Плачь Іереміевъ*. Однако это мнѣніе рѣшительно не выдерживаетъ критики. Прежде всего, если бы *Плачь Іереміевъ* былъ написанъ по случаю смерти Іосіи, то во всякомъ случаѣ это должно было бы такъ или иначе сказаться въ его содержаніи. А между тѣмъ здѣсь мы не находимъ рѣшительно ни одной черты, которая бы указывала на подобный частный поводъ къ написанію книги. Подъ царемъ, который упоминается въ 4, 20 ст. *Плача*, всего вѣроятнѣе должно разумѣть Іоакима, а никакъ не Іосію <sup>1)</sup> Еврейское названіе плачевной пѣсни, упоминаемой во 2 Пар. 35, 25 точно также не позволяетъ принимать эту пѣснь и *Плачь Іереміевъ* за одно и то же. Здѣсь употреблено слово *vaikoinein*—(оплакалъ); это глаголъ, поставленный въ въ піалъной формѣ и въ этой формѣ означающій: пѣть жалобную пѣснь по комъ. Де—Ветте переводитъ это слово: „онъ написалъ въ стихахъ (*dichtete*) печальную пѣснь на Іосію“ и поступаетъ совершенно произвольно. Глаголъ (*vaikoinein*—оплакалъ, оставляемъ его въ той же формѣ), вовсе не заключаетъ въ себѣ указанія на то, что пѣснь была именно *написана* Іереміей; напротивъ, изъ другихъ библейскихъ мѣстъ, гдѣ употребляется это слово (2 Ц. 1, 17—18; 3, 33), ясно видно, что подобныя пѣсни только *произносились*: „и плакася Давидъ плачемъ симъ о Саулѣ и Іонафанѣ сынѣ его... и рече“; и плакася царь надъ Авениромъ и *рече*“... Основываясь на этомъ, мы, можемъ утверждать, что и Іеремія не записывалъ своей пѣсни, а только

<sup>1)</sup> W. Neumann, Ieremias von Anathoth. Die Weissagungen und Klagelieder des Propheten nach dem masoretischen Texte ausgelegt. B. 2., s. 488, 528, — разумѣетъ подъ царемъ Седекію, но характеръ самого упоминаванія 4, 20 о царѣ заставляетъ склоняться на сторону Эвальда. См. Geschichte des Volkes Israel B. 4 3 Aufl., s. 9.

изустно произнестъ ее. Остается предположить, что эта его пѣснь была записана другими и такимъ образомъ вошла въ упомянутое собраніе. Но, съ одной стороны, характеристическія особенности *Плача Іереміева*,—главнымъ образомъ, его внѣшняя форма показываютъ, что онъ могъ явиться не иначе, какъ непосредственно изъ рукъ самаго писателя. А съ другой стороны такое предположеніе уже само по себѣ совершенно исключаетъ мысль, что будто въ этой плачевной пѣснѣ мы имѣемъ *Плачъ Іереміевъ* и чрезъ подобное предположеніе мы ничего не выигрываемъ въ пользу обсуждаемаго мнѣнія. Въ такомъ случаѣ нужно допустить, что плачевная пѣснь Іереміи вошла въ упомянутыя выше „*рыданіи*“, или, какъ говоритъ рус. перев.—„книгу плачевныхъ пѣсней“. Но что это была за книга? Рѣшить этотъ вопросъ опять помогаетъ намъ библейскій текстъ. Собраніе печальныхъ пѣсней названо здѣсь *Kinoth*—плачи (пѣсни плача); это существительное, точно также какъ и глаголѣ *kip*—оплакивать (въ піал. фор. *koinein*) указывая вообще на печальное пѣніе, примѣняется въ священнѣхъ книгахъ исключительно къ погребальнымъ пѣснямъ (Ср. 2 Ц. 1, 17—18; 3, 33; Іер. 9, 16, 19, 20; Іезек. 27, 32). Такое именно примѣненіе особенно ясно выступаетъ въ другомъ словѣ, образованномъ отъ того же корня *tesoipeno*, которое значитъ прямо—плакальщица (надъ умершими). Нужно думать, что и цѣлая книга, о которой упоминается въ 2 Пар. 35, 25 должна была имѣть назначеніе, соотвѣтствовавшее ея названію. По мнѣнію Тениуса, она и была именно „собраніемъ погребальныхъ пѣсней, которыя употреблялись при торжественномъ погребеніи того или другого царя“. Весьма возможно, что и пѣснь, воспѣтая пр. Іереміею надъ умершимъ Іосіею, находилась среди такихъ пѣсней, но уже по тому самому нельзя видѣть въ ней нашу книгу *Плачъ Іереміевъ*, которая въ составъ погребальнаго богослуженія никогда не входила <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ср. Themius, l. c., s. 115, 116. То же самое относительно разобраннаго мнѣнія высказываетъ и Kalkar, когда замѣчаетъ, что изъ 2 Пар. 35, 25 ст. не слѣдуетъ ничего болѣе, какъ то, что „плачъ надъ Іосіею существовалъ еще во



Такимъ образомъ, мы приходимъ къ тому заключенію, что упоминаемая въ 2 Пар. 35, 25 печальная пѣснь прор. Іереміи не могла быть книгой *Плачемъ Іереміи*. Въ пользу такого заключенія говоритъ смыслъ еврейскаго названія первой, помѣщеніе ея въ книгѣ погребальныхъ пѣсней и содержаніе *Плача*.

Б—въ.

(Продолженіе будетъ).

---

времена автора Паралипоменона и тѣ рыданія, которыми мы называемъ „Eicho“—не представляютъ плачевныхъ пѣсней надъ Іосіей“. Мнѣніе, что въ то время едва ли существовала другая пѣснь, онъ опровергаетъ словами кн. Паралимен. „которые ясно указываютъ, что существовало собраніе плачевныхъ пѣсней, такъ какъ говорятъ, что плачи надъ Іосіей были внесены въ эту книгу“ Lamentationes crit. et exeg. illustr. Р. 43. Существованіе особой плачевной пѣсни, воспѣтой прор. Іереміей надъ Іосіей, допускаетъ также Neumann, l. c., I В. s. 73—74. Также, по поводу, Bleek. l. c., s. 504.

# ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1901 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1901 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое издание журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

**Цѣна за годовое издание внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.**

*Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.*

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣнниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1898 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **85 р.** съ пересылкою.

*Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою
2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вошіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

— — — ◆ ◆ ◆ — — —  
Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1900 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 23.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1900.

Πιστεῖ νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣваемъ.*

Евр. XI

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Декабря 1900 года.  
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

---

## Классическія гипотезы древне-греческихъ мыслителей о сущности и происхожденіи религіи.

---

Какъ свидѣтельствуеъ исторія развитія человѣческаго самосознанія, вопросъ о сущности и происхожденіи религіи занималъ мыслящіе умы въ слишкомъ отдаленную отъ насъ эпоху. Религія, какъ универсальное явленіе духовной жизни человѣка, повидимому, становится предметомъ особеннаго вниманія анализирующаго разсудка даже раньше, чѣмъ Сократъ произнесъ свое знаменитое наставленіе человѣческому сознанию: „познай самаго себя!“ Во всякомъ случаѣ уже среди мыслителей древне языческой Греціи, задолго до Р. Х., мы встрѣчаемъ много различныхъ попытокъ—разрѣшить этотъ трудный и нелегко поддающійся разсудочному анализу вопросъ на чисто раціональныхъ началахъ. Несовершенныя и отрывочныя въ первое время, у позднѣйшихъ мыслителей попытки эти получаютъ видъ болѣе или менѣе законченной системы и затѣмъ нерѣдко повторяются съ незначительными только измѣненіями мыслителями христіанскихъ странъ уже позднѣйшаго времени. Собственно говоря, новѣйшіе, даже современные намъ, западно-европейскіе мыслители, такъ гордящіеся успѣхами наукъ и просвѣщенія, ничего существенно-важнаго не прибавили къ тому, что было выработано по вопросу о *происхожденіи* религіи въ родѣ человѣческомъ древне-языческими мыслителями въ до-христіанское время. Такъ, напр., *анимистическая* гипотеза *Спенсера*, *Леббока*, *Тэйлора* и другихъ *эволюционистовъ*, которая въ основу религіи полагаетъ *пред-*

почитаніе, а на сны и сновидѣнія указываетъ какъ на главный факторъ, дѣйствовавшій въ процессѣ образованія религиозныхъ вѣрованій и представленій, признается западно-европейскими либерально-атеистическими писателями новѣйшаго времени какъ „последнее слово науки“ и „открытіе“ чего-то необычайнаго; а на самомъ дѣлѣ, какъ свидѣлствуетъ *Секстусъ Эмпирикъ* (Math IX, § 25), еще „Эпикуръ“ утверждалъ, что свое познаніе о богахъ люди почерпнули изъ сновидѣній. *Фейербахъ* и всѣ новѣйшіе германскіе матеріалисты—*Фогтъ*, *Молишотъ* и *Бюхнеръ*, полагая сущность религіи въ почитаніи природы, свою гипотезу объявляютъ важнымъ новѣйшимъ открытіемъ въ области исторіи развитія философской мысли; а на самомъ дѣлѣ почитаніемъ и боготвореніемъ природы объясняли сущность и происхожденіе религіи уже древне-греческіе мыслители *Продикъ*, *Демокритъ* и *Аристотель*. Это обстоятельство служить для насъ лишь особеннымъ побужденіемъ къ тому, чтобы относиться къ трудамъ древнихъ мыслителей съ должнымъ вниманіемъ и интересомъ. Впрочемъ, наибольшую популярностію и распространеніемъ среди древне-греческихъ мыслителей пользовались только слѣдующія гипотезы: 1) *политико-государственная* (по не совсѣмъ удачной терминологіи позднѣйшаго времени) 2) *гипотеза Эвемера* и 3) *гипотеза договора* или соглашенія.

*Политико-государственная гипотеза*, первая по времени появленія рacionalesическихъ гипотезъ о сущности и происхожденіи религіи, извѣстна намъ въ трехъ видахъ: по одному—виновниками религіи признаются цари и законодатели, по другому—жрецы, по третьему—философы. Общее въ этихъ трехъ видахъ „политико-государственной гипотезы“ состоитъ въ томъ, что религія понимается только какъ явленіе, навязанное человѣку отвнѣ по тѣмъ или другимъ совершенно постороннимъ для нея побужденіямъ, а ея происхожденіе объясняется исключительно механически, причемъ вовсе не принимается во вниманіе внутренняя и существенная потребность самой духовной природы человѣка. Этотъ первый, чисто-раціоналистическій взглядъ на религію и ея происхожденіе въ родѣ человѣческомъ настолько легкомысленъ и поверхностенъ, что объ немъ

можно было бы даже и совсѣмъ не упоминать, какъ о подлежащемъ забвенію для серьезной науки,—тѣмъ болѣе, что его научную несостоятельность, какъ увидимъ ниже, вполне ясно видѣли и основательно раскрыли многіе древніе, даже языческіе мыслители, подвергавшіе его критикѣ какъ съ исторической, такъ и съ психологической стороны. Но не слѣдуетъ оставлять безъ вниманія особенностей нашего „смутнаго“ и безпринципнаго времени, когда, „за неимѣніемъ ничего лучшаго“, нерѣдко придается серьезное значеніе и тому, что, по своей негодности и научной несостоятельности, было брошено уже до-христіанскими языческими мыслителями. Какъ ни странно это, но мы увидимъ ниже, что „политико-государственную гипотезу“ о происхожденіи религіи усвоили и усваиваютъ не только многіе западно-европейскіе писатели, но даже и правительства.

Кого же мы должны признать первымъ виновникомъ этой раціоналистической гипотезы? Какъ свидѣтельствуетъ исторія развитія философской мысли, уже за пять вѣковъ до Р. Х., среди древне-языческихъ философовъ, извѣстныхъ подъ именемъ *софистовъ*, пользовалось особенною популярностію мнѣніе, что религія или — точнѣе — вѣра въ боговъ была вымыслена древними народоправителями и законодателями. Въ частности греческіе писатели увѣряютъ, что именно *Критій* — древній философъ, ораторъ и поэтъ, отъ котораго до насъ дошло нѣсколько отрывковъ изъ его элегій <sup>1)</sup>, но который болѣе извѣстенъ какъ одинъ изъ тридцати аѳинскихъ тирановъ, въ 403 г. до Р. Х. павшій въ сраженіи съ *Θразивуломъ*, — первый высказалъ такое мнѣніе и считалъ его вполне достаточнымъ для разрѣшенія вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. *Секстъ Эмпирикъ* причисляетъ его къ классу атеистовъ наравнѣ съ *Эпемеромъ*, *Діогеномъ*, *Продикомъ* и *Θеодоромъ*. По словамъ этого древне-греческаго скептика, именно *Критій* высказалъ предположеніе, что древніе законодатели выдумали верховнестественнаго надзирателя надъ всѣми человѣческими

<sup>1)</sup> Sextus, Math. IX, § 54; срв. Ders. Pyrrh. III, 218; Plut. De Superstit. III, 171. Нѣкоторые, впрочемъ приписываютъ эти стихи *Эритиду* въ его *Сизифѣ*.



добродѣтелями и пороками, дабы изъ страха предъ божественнымъ наказаніемъ никто и тайно не совершалъ несправедливости. Вотъ подлинныя слова *Критія* (Сожалѣемъ, что ученіе Критія о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ изложенное стихами, мы должны приводить здѣсь въ простомъ прозаическомъ переводѣ). „Было нѣкогда время, когда жизнь людей не управлялась правилами и была дикою, когда насиліе было закономъ, когда преступника не устрашало наказаніе, а добродѣтельнаго не чтили наградой. Поэтому они (законодатели) измыслили законы для наказанія преступниковъ, дабы справедливость стала правительницею человѣчества, а несправедливость была подавлена, дабы тотъ, кто согрѣшалъ, былъ подвергаемъ наказанію. Но такъ какъ законы карали вообще только явный порокъ, и такъ какъ теперь стали грѣшить еще болѣе скрытно, то какой-то разумный и благомыслящій человѣкъ рѣшился измыслить пугало, которое подавляло бы у народа тайныя преступленія, даже каждую преступную мысль, каждое гнилое слово. И вотъ онъ выдумалъ божество, высшій духъ, жизнь котораго никогда не увядаетъ, который все видитъ, и слышитъ, и знаетъ, обо всемъ заботится. Никакое слово смертнаго никогда не можетъ уйти отъ его уха, никакое дѣйствіе никогда не можетъ быть сокрыто отъ его глазъ! Даже самое сокровеннѣйшее уединеніе не можетъ остаться у тебя недоступнымъ для его взора! Въ такихъ словахъ этотъ мужъ распространялъ свое новое ученіе и овладѣвалъ умами своихъ согражданъ. А для того, чтобы произвести на человѣчество еще болѣе глубокое впечатлѣніе, онъ училъ: боги живутъ тамъ, откуда для смертныхъ приходятъ многіе ужасы и такъ много вреднаго—для человѣческаго рода,—въ горныхъ странахъ, гдѣ онъ видѣлъ ниспадающую молнію, гдѣ онъ слышалъ страшные раскаты грома, гдѣ сводъ неба усыянъ прекрасными звѣздами,—величественное, превосходное дѣло величайшаго художника—времени!.. гдѣ чудно движется солнечный шаръ и дождь ниспадаетъ на землю. Такъ онъ привелъ смертныхъ въ страхъ и затѣмъ по мѣстамъ онъ посвятилъ безсмертнымъ храмы, какіе приличествовали ихъ достоинству. Такъ чрезъ законъ онъ умертвилъ

порокъ“. Добавивъ къ сказанному еще нѣсколько словъ, говоритъ *Секстъ Эмпирикъ*, *Критій* заключаетъ: „Такъ, мнѣ кажется, первоначально одинъ человѣкъ убѣдилъ остальныхъ, что существуютъ боги“.

Это мнѣніе *Критія* о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ,—какъ сказали мы выше,—въ древне-классическомъ мірѣ пользовалось большою популярностію и было весьма распространеннымъ. По словамъ вышеуказаннаго скептическаго философа, *Секста Эмпирика*, его защищали не только философы математики, но и философы догматики. Поэтому и самъ *Секстъ* часто касается его въ своихъ (11-ти) книгахъ. Такъ мы встрѣчаемъ у него въ книгѣ „Противъ математиковъ“ (IX, § 14—16) еще слѣдующее: „Нѣкоторые утверждаютъ, что первые повелители людей и изобрѣтатели удобствъ человѣческой жизни, какъ умные мужи, высказали предположеніе, будто существуютъ боги, и выдумали баснословную нелѣпость о подземномъ мірѣ. Въ древнѣйшія времена жизнь людей была дикою и безъ правилъ; было время, когда, какъ говорить *Орфей*,

..... Человѣкъ пожиралъ человѣка,

„Когда болѣе сильный приготовлялъ себѣ пищу изъ болѣе слабаго“.

Чтобы прекратить несправедливости, они прежде всего изобрѣли законы для наказанія *явныхъ* несправедливостей. Затѣмъ они измыслили также и божества—надзирателей за всѣми человѣческими пороками и добродѣтелями, дабы люди не дерзали совершать несправедливости даже и *тайно*, въ убѣжденіи, что

„Облеченные воздухомъ боги проникаютъ на землю,

„Видятъ и добродѣтель, и всякое зло“.

Эту гипотезу, по общему отзыву древне-греческихъ писателей, въ особенности высоко цѣнили мыслители, извѣстные подъ именемъ *софистовъ*. Они много работали надъ нею и старались обосновать ее не только философскими, но и мнимо-историческими доводами. Впрочемъ, основная мысль *Критія* всегда была удерживаема даже и софистами позднѣйшаго времени.

Извѣстный историкъ развитія философской мысли, нѣмецкій ученый *Целлеръ*, обобщая отдѣльныя мнѣнія различныхъ древне-греческихъ софистовъ, излагаетъ ихъ ученіе о происхожденіи религіи въ такомъ видѣ <sup>1)</sup>. Первоначально люди жили какъ животныя, безъ всякихъ законовъ и правильнаго устройства ихъ общественной жизни; въ послѣдствіи изъ ряда обыкновенныхъ людей стали мало-по-малу выдвигаться болѣе умные и болѣе энергичные, которые начали дѣйствовать въ качествѣ вожakovъ, народоправителей, царей и законодателей. Для обезпеченія своихъ правъ и для болѣе точнаго опредѣленія обязанностей своихъ подданныхъ, съ другой стороны—для защиты однихъ отъ насилія и несправедливости со стороны другихъ, они издавали законы. Но своего собственнаго авторитета они не считали достаточнымъ для того, чтобы сообщать изданнымъ законамъ надлежащую силу и обязательность. Кроме того, они видѣли, что ихъ законы могутъ пресѣкать и предотвращать только явныя преступленія. По этой-то причинѣ какой-то умный и изобрѣтательный политикъ пришелъ къ мысли—отдать народные законы подъ защиту болѣе высокаго авторитета, который былъ-бы въ состояніи карать и тайныя нарушенія справедливости. И вотъ онъ началъ рассказывать всѣмъ, что существуютъ невидимые боги, которые всемогущи, справедливы, безсмертны, и видятъ сокровенное; а чтобы увеличить страхъ предъ ними, онъ называлъ ихъ мѣстопробываніемъ небо, откуда они могутъ преслѣдовать нарушителей справедливости не только въ этой жизни, но и за гробомъ. Такимъ образомъ народоправителями и законодателями было измыслено ученіе не только о существованіи боговъ, но и о личномъ безсмертіи человѣка. Въ подтвержденіе своего мнѣнія о происхожденіи религіи въ человѣческомъ родѣ софисты ссылались обыкновенно на разнообразіе народныхъ религіозныхъ

<sup>1)</sup> *E. Zeller's Die Philosophie der Griechen. Th. 1. Leipzig. 1869. стр. 925—926. Соч. В. Д. Кудрявцева т. II. 1892. В. 1. стр. 93—94. Рождественская Христ. Апологетика, I, стр. 182. Fr. Hettinger, Fundamental—Theologie, 1888, стр. 95. H. Voigt, Fundamentaldogmatik, 1874. стр. 84—85. Августинъ, Руководство къ Основному Богословію 1887. стр. 16. Schanz, Apologie des Christ. Th. 1. 1887. стр. 60. Rauwenhoff, Religionsphilosophie, 1894. стр. 30. P. Hake. Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft, Th. 1. 1875. стр. 57 и др.*

вѣрованій. Еслибы вѣра въ боговъ коренилась въ самой духовной природѣ человѣка, говорили они, то всѣ должны были бы почитать однихъ и тѣхъ же боговъ; но различіе представленія о богахъ лучше всего будтобы доказываетъ, что почитаніе ихъ обязано своимъ происхожденіемъ вымыслу различныхъ лицъ—народоправителей и законодателей.

Какъ широко въ древне-греческомъ мірѣ было распространено мнѣніе софистовъ о происхожденіи религіи, видно изъ того, что оно повторяется даже и у Платона, у котораго мы читаемъ, между прочимъ, слѣдующее: „боговъ, о блаженный мужъ, утверждаетъ не сама природа; нѣтъ! они установлены единственно образованіемъ и законами. Отсюда-то и происходитъ, что каждая страна, каждый народъ имѣютъ своихъ боговъ, смотря по различію дарованій и способностей тѣхъ, которые издавали гражданскіе законы“.

Тѣмъ не менѣе не смотря на то, что „политико-государственная“ гипотеза софистовъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ пользовалась большою популярностію и распространеніемъ, она не могла удовлетворить многихъ мыслителей даже и до христіанскаго времени. Ею, напр., былъ недоволенъ уже *Цицеронъ*. По его мнѣнію <sup>1)</sup>, совершенно не понимали смысла и значенія религіи, даже „уничтожали всякую религію тѣ, которые утверждаютъ, что все ученіе о безсмертныхъ богахъ было измышлено мудрыми мужами ради государства, чтобы религія побудила къ исполненію обязанностей тѣхъ, у которыхъ не можетъ сдѣлать этого разумъ“.

Не могъ признать удовлетворительною „политико-государственную“ гипотезу софистовъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ и древне-греческій скептикъ *Секстъ Эмпирикъ*. Вотъ что мы читаемъ у него по этому поводу (*Math. IX, §§ 30—33*). „Тѣ, которые думаютъ, что понятіе о богахъ людямъ первоначально навязали древніе законодатели и мудрые мужи, повидимому, не обращаютъ вниманія на самый существенный пунктъ въ вопросѣ, ибо вопросъ состоитъ въ слѣдующемъ: что первоначально побудило людей вѣровать въ бо-

<sup>1)</sup> De natura deorum, I, c. 42.

говъ? Отъ этого вопроса они уклоняются и говорятъ, что первоначально это понятіе было вложено въ людей нѣкоторыми законодателями; они не замѣчаютъ, что они неудачно напередъ утверждаютъ то, что именно и должно было сначала разъяснить. Ибо ихъ всегда снова можно было бы спросить: а какимъ же образомъ тѣ законодатели пришли къ понятію о богахъ, которому бы ихъ сначала никто не научилъ? Кроме того, всѣ люди имѣютъ понятія о богахъ, только неодинаковыя: Персы, напр., почитаютъ огонь, египтяне—воду, а другіе—опять нѣчто иное. Но было бы весьма невѣроятнымъ—признать, что всѣ люди одновременно были собраны законодателями въ одно мѣсто для того, чтобы получить наставленіе о богахъ, ибо первоначально народы были незнакомы другъ съ другомъ, и корабль аргонавтовъ, насколько мы знаемъ изъ исторіи, былъ первымъ „Хорошо!“ можетъ быть либо сказать; „однако уже раньше всего этого законодатели и правители отдѣльныхъ народовъ изобрѣли это понятіе, а потому одинъ народъ и чтить этихъ, а другой—тѣхъ боговъ“. Но это также глупо: ибо всѣ люди имѣютъ опредѣленные напередъ образованные понятія о Богѣ, по которымъ Онъ есть существо блаженное, неизмѣняемое, вседовольное, свободное отъ всякаго зла. Но было бы совершенно неразумно признавать, что всѣ пришли къ мысли объ однихъ и тѣхъ же божескихъ свойствахъ, не будучи къ тому одновременно побуждаемы самою природою. Такимъ образомъ не чрезъ законодательство люди научены тому, что существуютъ боги“.

Изъ христіанскихъ писателей первыхъ вѣковъ болѣе всего, *повидимому*, поддерживаетъ разсматриваемую гипотезу древнегреческихъ софистовъ о происхожденіи религіи въ родѣ чело-вѣческомъ извѣстный противникъ язычества и ревностный апологетъ ученія Божественнаго Откровенія—*Лактанцій*. Таковыми находятъ его разсужденія о Нумѣ, Миносѣ и Фауствѣ. „Тотъ, кто началъ вводить въ Римѣ нелѣпыя суевѣрія,—говоритъ онъ,—былъ *Нума Помпилій*, второй его царь, который, нашедши людей грубыхъ, способныхъ къ принятію всякаго рода впечатлѣній, воспользовался такимъ ихъ расположеніемъ, чтобы внушить имъ все то, что хотѣлъ онъ между

ними ввести *касательно богослуженія*. А дабы придать тому болѣе авторитета и успѣшности, онъ притворился, будто бы нѣкая нимфа Эгерія открываетъ ему высокія мистеріи въ разговорахъ своихъ съ нимъ въ ночное время... Онъ подражалъ въ этомъ случаѣ *Миносу*, который, желая законамъ своимъ придать болѣе уваженія, разгласилъ, что Юпитеръ преподавалъ ему ихъ въ священной своей пещерѣ, гдѣ проводилъ онъ многіе часы въ бесѣдахъ съ нимъ, дабы люди научились повиноваться не только изъ страха, но и по религіозному побужденію. Нетрудно было Нумѣ воспользоваться легковѣріемъ простыхъ пастуховъ, составлявшихъ тогда большую часть его подданныхъ. Онъ учредилъ верховнаго жреца, жрецовъ Юпитеровыхъ, Салійскихъ и авгуровъ; сочинилъ генеалогію боговъ, составилъ изъ нихъ различныя вѣтви и особыя свойства“.

Изъ этого отрывка видно, что *Лактанцій*, приписывалъ Нумѣ Помпилію установленіе религіознаго культа въ Римѣ и института жрецовъ, т. е., что, по его мнѣнію, Нума внушилъ своимъ подданнымъ „все то, что онъ хотѣлъ ввести у нихъ *касательно богослуженія*“. Кромѣ того, на основаніи сказаннаго *Лактанціемъ* можно сдѣлать заключеніе, что нѣкоторые законодатели отдавали свои законы подъ охрану боговъ, въ бытіе которыхъ народъ уже вѣровалъ раньше (такъ поступилъ Миносъ). Но *объ измышленіи самой религіи* Лактанцій ничего не говоритъ,—и едва-ли можно указать болѣе непримиримаго противника „политико-государственной“ гипотезы софистовъ о происхожденіи религіи, чѣмъ какимъ былъ Лактанцій. Онъ находилъ эту гипотезу легкомысленною и научно совершенно несостоятельною. „Ничего не можетъ быть живѣе,—утверждалъ онъ,—какъ мысль тѣхъ людей, которые думаютъ, что религія выдумана одними только политиками съ тою цѣлію, чтобы такимъ образомъ воспрепятствовать невѣждамъ предаваться всякаго рода злодѣяніямъ. Если-бы это было такъ, то древніе мудрецы ввели бы насъ въ обманъ. А еслибы они имѣли намѣреніе обмануть насъ и изобрѣли религію для того только, чтобы вовлечь въ заблужденіе родъ человѣческій, то они не были бы мудрецами, потому что мудрость несовмѣстима съ обманомъ.

Но допустимъ, что, будучи обманщиками, они были въ то-же время и мудрецами; какимъ образомъ они могли распространить 'свою ложь такъ ловко и такъ успѣшно, что могли уволить въ свои сѣти не только невѣждъ, но Платона, Пифагора, Зенона, Аристотеля, и ввести въ заблужденіе такихъ просвѣщенныхъ людей, какими были эти главные представители главнѣйшихъ философскихъ школъ?<sup>4</sup>

Тѣмъ не менѣе эта „политико-государственная“ гипотеза древне-греческихъ софистовъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, не смотря на всю свою очевидную безосновательность, продолжала находить своихъ защитниковъ и во все послѣдующее время, не исключая совершенно даже и настоящаго. Но среди западно-европейскихъ философствующихъ мыслителей особенно энергично поддерживалъ ее англійскій политикъ и деистъ XVIII вѣка, *Болингброкъ*, бывшій министромъ иностранныхъ дѣлъ въ Англіи, а потомъ даже премьеромъ, легко торговавшій своими какъ религіозно-философскими, такъ и политическими убѣжденіями (Утрехтскій миръ, бѣгство во Францію къ претенденту на англійскій престолъ Іакову III и т. п.)<sup>1)</sup>. Впрочемъ, мнѣніе Болингброка о происхожденіи религіи въ большей или меньшей степени раздѣляли почти всѣ англійскіе деисты<sup>2)</sup>, нѣмецкіе и французскіе атеисты и матеріалисты, Вольтеръ, Д'Аламберъ, Руссо, и имъ подобные. Насколько въ христіанской Европѣ въ самомъ концѣ XVIII вѣка было распространено мнѣніе, что религія изобрѣтена первыми политиками и государственными законодателями, объ этомъ можно судить по декрету отъ 10-го ноября 1793 года, коимъ французское правительство объявляло объ уничтоженіи религіи во Франціи: „Всѣ религіи (было сказано въ этомъ декретѣ) введены различными законодателями, чтобы

<sup>1)</sup> Ученіе Болингброка о происхожденіи религіи, вполне согласное съ разсматриваемою гипотезою, подробно излагаетъ *Лехмеръ* „Geschichte des englischen Deismus“, 1841, стр. 400 и слѣд. Мы не приводимъ его здѣсь, чтобы не повторять сказаннаго уже.

<sup>2)</sup> *Гоббесъ* особенно усиленно защищаетъ эту гипотезу въ своемъ „Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth ecclesiasticall and civill. Lond 1651. стр. 57. Въ латинскомъ переводѣ это сочиненіе помѣщено въ *Opera omnia*, 1668 г., въ Амстердамѣ, т. 12, стр. 54—57.

посредствомъ ихъ управлять народами; религіи необходимы только тогда, когда основанія правительственнаго искусства еще недовольно тверды; наше правительство не нуждается въ подобной опорѣ“ <sup>1)</sup>. Мнѣніе это о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, къ сожалѣнію, людьми невѣрующими и атеистами нерѣдко высказывается еще и въ наше время...

Въ доказательство вѣрности изложеннаго ученія о сущности и происхожденіи религіи его защитники, по примѣру англійскихъ деистовъ и французскихъ энциклопедистовъ, обыкновенно приводятъ слѣдующія основанія: а) важное значеніе религіи для государственной жизни; б) историческіе факты подчиненія религіи государству и ея служенія интересамъ государственнаго управленія и поддержанію порядка въ государственной жизни и в) указаніе самихъ древнихъ народоправителей и законодателей на мнимо-божественное происхожденіе изданныхъ ими законовъ и теократическій строй древнихъ государствъ.

Разсматривая эти „основанія“, мы не можемъ однако-же признать ихъ достаточными для того, чтобы ими оправдывать выше изложенную „политико-государственную“ гипотезу древнегреческихъ софистовъ и многихъ западно-европейскихъ раціоналистовъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ.

а) Совершенно вѣрно, что религія имѣетъ весьма важное и ничѣмъ не замѣнимое значеніе для устройства, порядка и правильного развитія народно-государственной жизни. Эту истину сознавали какъ древніе, такъ и новѣйшіе мыслители, какъ защитники разсматриваемой гипотезы, такъ и ея противники. У *Лактанція*, напр., мы читаемъ <sup>2)</sup>: „Еслибы мы лишены были религіи и правосудія, то подверглись бы такому ослѣпленію и жестокости, какихъ и звѣри не имѣютъ, ибо, вмѣсто того, что они щадятъ родъ свой, человѣкъ, освободясь отъ боязни верховной власти, конечно, не пощадилъ бы ничего, и былъ бы свирѣпѣе и жесточе самыхъ хищныхъ звѣрей въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ могъ бы скрыться отъ правосудія и отъ строгости предписываемыхъ законами казней. Такимъ образомъ, одинъ

<sup>1)</sup> Срв. Соч. В. В. Кудряцева т. II выш. 1. стр. 93.

<sup>2)</sup> De ira dei 12; по русскому переводу Карнеева ч. II. стр. 239



только страхъ къ Богу охраняетъ гражданское общество и чело­вѣческую жизнь“. Важное значеніе религіи для государствен­ной и общественной жизни признають даже многіе безбож­ники, богохульники и ненавистники религіи. Извѣстна фра­за *Вольтера*, повторенная затѣмъ и *Робеспьеромъ*: „еслибы Бога не было, то Его нужно было бы выдумать“. Тѣмъ не менѣе важное значеніе религіи для государственной жизни, само по себѣ, вовсе не даетъ никакого основанія для предположенія, что религія и дѣйствительно *выдумана* въ политическихъ цѣ­ляхъ. Такого заключенія не допускаетъ и здравая логика. Ре­лигія имѣетъ весьма важное, даже исключительное значеніе также и для жизни семейной: только супруги благочестивые, вѣрующіе, религіозные и боящіеся Бога могутъ устроить счастливо свою жизнь, насколько счастье возможно на нашей грѣшной землѣ. Религія имѣетъ весьма важное, незамѣнимое значеніе и для личной жизни каждого отдѣльнаго чело­вѣка: она подавляетъ въ немъ тѣ бурныя эгоистическія страсти и похоти, которыя мучатъ, терзаютъ, гнетутъ чело­вѣка, не даютъ ему никогда покоя и дѣлаютъ его по истинѣ самыхъ несчастнѣйшимъ существомъ на землѣ. Но все это показываетъ только, что религія вообще есть великая, могущественная и благотворная для чело­вѣчества сила,—и ничего болѣе. Никого­го другого вывода дѣлать нельзя. Быть полезнымъ или имѣть важное значеніе для чего либо не то же, что быть дѣломъ вы­мысла. Врожденный чело­вѣку нравственный законъ и присущее чело­вѣку стремленіе къ познанію истины также имѣютъ весьма важное значеніе для жизни общественной и государственной: но значить ли отсюда, что и нравственный законъ и стрем­леніе людей къ истинѣ измышлены народоправителями и за­конодателями въ политическихъ цѣляхъ, въ виду именно ихъ важнаго значенія для народной жизни? Важное значеніе для чело­вѣка и цѣлыхъ обществъ имѣютъ такъ называемые ин­стинкты, какъ, напр., инстинктъ самосохраненія или инстинктъ сохраненія рода; но инстинкты эти не измышлены народопра­вителями и законодателями, а они присущи самой природѣ чело­вѣческой. Въ области физической природы весьма важное значеніе имѣетъ свѣтъ солнца и солнечная теплота; но звѣ-

читать ли это, что свѣтъ солнца и теплота [только измышлены кѣмъ либо ради той пользы, которую они приносятъ жизни всей внѣшней природы? Здѣсь самъ атеизмъ, отмѣчая тотъ многозначительный фактъ, что религія есть основаніе социаль-ной жизни и государственнаго благоустройства, тѣмъ самымъ утверждаетъ, конечно, и истинность религіи, ибо погрѣшность, вымыслъ или обманъ не могутъ обуславливать прочнаго существованія ни общества, ни государства; благополучіе человѣческихъ семействъ, народовъ и государствъ не создается на пустой иллюзіи.

б) Второй пунктъ, на который ссылаются рacionales, защищающіе „политико-государственную“ гипотезу о происхожденіи религіи, находится въ тѣсной связи съ первымъ. Если религія вообще имѣетъ важное значеніе для общественной и государственной жизни, то понятно, что исторія можетъ указать много фактовъ „подчиненія религіи государству“ въ смыслѣ ея служенія интересамъ государственнаго управленія и поддержанія порядка въ государственной жизни. Но здѣсь мы должны нѣсколько оговориться по крайней мѣрѣ въ отношеніи того, что касается религіи истинной—богооткровенной. Истинная религія всегда содѣйствуетъ благосостоянію, развитію умственныхъ и нравственныхъ силъ, наукамъ и просвѣщенію, миру и благоденствію государства, которое усвоило ея божественныя начала и ими руководствуется въ достиженіи своей прямой цѣли. Но государство не можетъ рассчитывать на содѣйствіе со стороны истинной религіи тогда, когда оно само уклоняется отъ цѣли, предуказанной ему Божественнымъ Промысломъ, и принимаетъ теченіе враждебное ученію Божественнаго Откровенія. Въ доказательство этого можно привести множество примѣровъ изъ ветхозавѣтной исторіи. Исторія христіанской церкви также свидѣтельствуетъ ясно, что не всякая религія бываетъ полезною для государства и не со всякимъ государствомъ можетъ мириться истинная, богооткровенная религія и не всегда можетъ поддерживать его. Какъ извѣстно, христіанская религія не только не оказывала поддержки греко-римскому языческому государству, но она именно и разрушила его своею проповѣдію ученія, непримиримаго съ языче-

ствомъ. Изъ исторіи мы видимъ, что государства могли починаеть себя не религію, а лишь недостойныхъ представителей ея и то—временно и даже не къ благу государства. Но гораздо больше можно указать фактовъ, что народоправители руководствовались религіею и въ ней находили для себя опору для благоустройства своихъ государствъ.

в) Такимъ образомъ, въ исторіи мы не можемъ найти достаточныхъ основаній для того, чтобы признать правдоподобною „политико-государственную“ гипотезу о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Правда, какъ мы видѣли, намъ указываютъ на нѣкоторыхъ древнихъ законодателей, напр. Зороастра, Миноса, Нуму Помпилія и др., которые источникомъ своихъ законовъ и постановленій называли божественное откровеніе или поставляли ихъ подъ защиту и покровительство высшихъ, вѣдмрныхъ, божескихъ существъ, въ силу ствiе чего у всѣхъ народовъ древняго міра первоначальная форма правленія носила будто-бы теократическій характеръ. Въ частности,—Зороастръ возвѣстилъ людямъ непосредственно будто-бы открытую ему волю Агуры-Мацды (Ормузда), Миносъ II, который былъ, по миѣнческому сказанію грековъ, внукомъ миѣнского критскаго царя Миноса I, сына Зевса и Европы, ставшаго послѣ смерти однимъ изъ трехъ судей подземнаго міра, далъ критянамъ законы, полученные де имъ отъ отъ бога дѣда; Нума Помпилій, по народному сказанію, второй царь древняго Рима (715—672 до Р. Х.) объявилъ, что изданные имъ законы были внушены ему нимфою Эгеріею; Моисей далъ еврейскому народу законъ Іеговы. Солонъ, Ликургъ и другіе также полагали религію въ основу своихъ законодательствъ и введеннаго ими государственнаго устройства. По ихъ узаконеніямъ отрицаніе признанныхъ государствомъ боговъ считалось преступленіемъ противъ самыхъ государственныхъ законовъ. Но нѣтъ никакой нужды приводить особыя доказательства того, что упомянутые законодатели не измышляли религій для огражденія и охраненія законовъ, ибо изъ ихъ собственныхъ словъ видно, что религій существовали раньше ихъ и что люди вѣровали въ своихъ боговъ раньше, чѣмъ законодатели явились къ нимъ съ своими законами. Какъ

дый народоправитель уже находилъ у своего народа опредѣленную религію существовавшую съ незапамятныхъ временъ. Иначе—какъ было бы возможно, чтобы законодатель пользовался религіею какъ средствомъ для охраненія и точнаго исполненія законовъ? Нашедъ религію уже существовавшую издавна, народоправители лишь усматривали въ ней ту могущественную силу, которая была въ состояніи сдерживать народныя страсти, и потому ставили себя и свои законы подъ ея охрану и защиту. „Такъ какъ религіозныя вѣрованія, по справедливому замѣчанію В. Д. Кудрявцева <sup>1)</sup>, были уже существенно связаны съ общественнымъ бытомъ племенъ, то и законодатели не могли не пользоваться вліяніемъ религіи для утвержденія своихъ постановленій“. Они пользовались имъ для благоустроенія государственной жизни народовъ точно такъ же, какъ пользовались они присущимъ человѣку влеченіемъ къ добру и справедливости, народнымъ чувствомъ любви къ отечеству, чувствомъ чести и самосознанія, видя въ нихъ опору твердаго и продолжительнаго гражданскаго порядка. И какъ возможно допустить, чтобы *все* древніе законодатели у *всѣхъ* народовъ, какъ бы сговорившись между собою, стали измышлять *различныя* религіи для охраненія своихъ законовъ?

Защитники „политико-государственной“ гипотезы о происхожденіи религіи утверждаютъ совершенно несправедливо, будто-бы государственное или общественное устройство у всѣхъ первобытныхъ народовъ носило *теократическій* характеръ. Противъ такого утвержденія со всею рѣшительностію говоритъ исторія Китая, Греціи и Рима, равно какъ и жизнь многихъ дикарей нашего времени, о которыхъ намъ рассказываютъ путешественники и миссіонеры. Замѣчательно, что указанное мнѣніе высказываютъ часто тѣ именно атеистически настроенные мыслители (напр. Бюхнеръ и Геккель), которые отвергаютъ подлежащій сомнѣнію фактъ всеобщности религіи и въ подтвержденіе этого называютъ даже нѣкоторыхъ дикарей, которые будто-бы не имѣютъ совершенно никакого представленія

<sup>1)</sup> Стр. 95. Тоже и у Шанца I, стр. 60.

о Божествѣ, но подчиняются извѣстному порядку общественной жизни!..

Наконецъ, нельзя не согласиться съ совершенно справедливымъ замѣчаніемъ *Секста Эмпирика*, что „политико-государственная“ гипотеза о происхожденіи религіи не можетъ быть признана удовлетворительною уже потому, что она собственно говоря, даже и не касается вопроса о происхожденіи религіи. Ибо естественно спросить: а какимъ образомъ сами законодатели пришли къ мысли о бытіи Божества? откуда у нихъ явилась Его идея? На этотъ вопросъ рассматриваемая гипотеза отвѣта не даетъ.

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ*

(Окончаніе будетъ).

---

## Систематическое изложѣніе педагогическихъ воззрѣній свв. отцовъ и учителей церкви.

(Окончаніе \*).

### ГЛАВА ВТОРАЯ.

#### Умственно-эстетическое образованіе.

Свв. отцы и учителя церкви считаютъ для христіанина необходимымъ истинное образованіе ума и сердца, которое можетъ содѣйствовать развитію его разумной, человѣческой личности и достиженію имъ конечной цѣли. Такимъ образованіемъ они считаютъ необходимымъ то, что ни своимъ содержаніемъ, ни своимъ направленіемъ не противодѣйствуетъ религіозно-нравственному развитію, а, напротивъ,—содѣйствуетъ ему. А всякое истинное образованіе и есть именно такое. Вотъ какъ прекрасно разсуждаетъ объ этомъ, напр., Св. Григорій богословъ: „Каждый разумный человѣкъ согласится,—я полагаю,—что ученость есть первое изъ благъ, какими мы можемъ владѣть. Я говорю не только о той высшей учености, которая принадлежитъ намъ,—учености, которая, пренебрегая украшеніями стилиа и изяществомъ языка, имѣетъ въ виду только спасеніе души и красоту міра сверхчувственного; я говорю также и о той внѣшней учености, которую большинство (οἱ πολλοί) христіанъ отвергаетъ, потому что въ невѣжествѣ своемъ считаетъ ее исполненною сѣтей и опасностей и думаетъ, что

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 21.

она удаляетъ отъ Бога. Заблужденіе тѣхъ, которые воздаютъ твореніямъ Божіимъ почитаніе, приличное только одному Богу, не должно внушать намъ отвращенія къ небу, землѣ, воздуху и ко всему, что они въ себѣ содержатъ. Напротивъ, мы заимствуемъ въ природѣ все, что можетъ служить къ поддержанію и украшенію нашей жизни; избѣгаемъ же лишь того, что можетъ быть намъ вреднымъ... Подобнымъ-же образомъ и въ свѣтской литературѣ и наукахъ мы заимствуемъ изслѣдованія и умозрѣнія о природѣ вещей, но отвергаемъ все то, что ведетъ къ демонамъ, къ заблужденію и въ глубину гибели. Мы извлекаемъ изъ нихъ полезное даже для самаго благочестія, такъ какъ, узнавая ихъ недостатки, мы доходимъ до знанія совершеннѣйшаго и слабостію ихъ пользуемся для утвержденія нашего знанія. Поэтому не должно унижать ученость, какъ дѣлаютъ нѣкоторые; а напротивъ, нужно признать неразумными и невѣждами тѣхъ, которые, держась такого мнѣнія, желали бы всѣхъ видѣть подобными себѣ, чтобы въ общемъ недостатки скрыть свой собственный недостатокъ и избѣжать обличенія въ невѣжество“. Людей, которые, заботясь о нравственности, пренебрегаютъ ученостію, и наоборотъ,—св. Григорій Богословъ называетъ косоглазными, „видящими все кривь“ <sup>1)</sup>

Свѣтскія науки сами по себѣ, по воззрѣнію свв. отцовъ, не могутъ быть ни вредными, ни полезными въ религіозно-этическомъ отношеніи, но все зависитъ отъ характера ихъ изученія. „Объ учености нужно сказать,—пишетъ св. Григорій Богословъ,—что она можетъ быть и полезною и вредною, смотря по тому, какъ пользоваться ею“ <sup>2)</sup>. Философскія ученія, говоритъ тотъ же Богословъ,—для благонравныхъ—щитъ добродѣтели, для злонравныхъ—жало грѣха“ <sup>3)</sup>. Прекрасно характеръ изученія свѣтскихъ сочиненій выясняетъ аналогіей, какъ мы уже видѣли, св. Василій Великій въ своей рѣчи къ юношамъ. Вотъ что онъ говоритъ здѣсь по этому поводу: „Во всемъ уподобляясь пчеламъ, должны вы изучать сіи (языческія)

<sup>1)</sup> S. Greg. Naz. Oratio funer. in laudem. Basilli Magni, ed. Morel., t. I, p. 323—324.

<sup>2)</sup> Твор., ч. 4, 63—64 (изд. Москва 1844 г.).

<sup>3)</sup> Твор., ч. I, стр. 102.

сочиненія. Ибо и пчелы не на всѣ цвѣты равно садятся, и съ тѣхъ, на какіе нападутъ, не все стараются унести: но, взявъ, что пригодно на ихъ дѣло, прочее оставляютъ нетронутымъ. И мы, если, цѣломудренны, собравъ изъ сихъ произведеній, что намъ свойственно и сродно съ истиною, остальное будемъ проходить мимо. И какъ срывая цвѣты съ розоваго куста, избѣгаемъ шиповъ, такъ и въ сихъ сочиненіяхъ, воспользовавшись полезнымъ, будемъ остерегаться вреднаго<sup>1)</sup>. При такомъ изученіи,—говоритъ онъ же,—и сіи внѣшнія науки не бесполезны будутъ для душъ<sup>2)</sup>. „Юношамъ, приверженнымъ къ наукамъ, говоритъ бл. Августинъ, юношамъ даровитымъ, имѣющимъ страхъ Божій и възыскающимъ блаженной жизни, весьма полезно, по моему мнѣнію, предложить слѣдующее наставленіе: не должно безъ всякаго изслѣдованія увлекаться никакимъ ученіемъ, преподаваемымъ внѣ церкви Христовой, и ввѣряться ему къ руководству къ достиженію блаженной жизни: напротивъ, всегда должно предварительно разсудить о немъ со всѣмъ вниманіемъ и осторожностію. Если въ числѣ наукъ, избобрѣтенныхъ людьми, найдутся нестройныя и разногласныя, по различію духа и намѣренія избобрѣтавшихъ оныя, и сомнительныя, по подозрѣнію въ заблужденіи самихъ избобрѣтателей, и проч.,—то всѣ такія науки должны быть отвергнуты и презираемы безъ милосердія. Что-же касается до прочихъ наукъ языческихъ, которыя по необходимымъ потребностямъ настоящей жизни не должны быть пренебрегаемы, какъ-то: исторія..., логики..., нѣкоторыхъ искусствъ..., то должно тутъ держаться извѣстнаго правила: *ничего лишняго*<sup>3)</sup>. Такъ думаютъ и прочіе свв. отцы и учителя Церкви о свѣтскихъ наукахъ и, если нѣкоторые возстаютъ противъ ихъ изученія, то только потому, что считаютъ существовавшій тогда способъ преподаванія несоотвѣтствующимъ основной цѣли христіанскаго воспитанія, но ничуть (большинство изъ нихъ) въ принципѣ не отрицаютъ ихъ изученія.

„Если никто не можетъ мнѣ обѣщать этого (т. е. нравствен-

1) Твор. Св. Вас., ч. 4, стр. 349.

2) Ibid., стр. 347—348.

3) Христ. наука, кн. 2, гл. 53, стр. 150—151.



ной неиспорченности), говоритъ св. Златоустъ, то какая польза посылать дѣтей къ учителямъ, у коихъ научатся они скорѣе порокамъ, нежели словесности, и, желая пріобрѣсти не нѣе важное, теряютъ важнѣйшее—силу души и всякое доброе расположеніе. Такъ что-же? Разрушить намъ, скажете, училища? Не объ этомъ говорю, но о томъ, какъ-бы намъ не разрушить зданія добродѣтели и не погубить живой души... И никто не думай, будто я предписываю, чтобы дѣти оставались невѣждами; нѣтъ, пусть кто поручится мнѣ на счетъ самаго необходимаго (т. е. благочестія), я не стану препятствовать дѣтямъ изучать въ совершенствѣ и это искусство (краснорѣчія)<sup>1)</sup>.

При должномъ характерѣ изученія свѣтскихъ наукъ, св. отцы ничуть не отвергаютъ ихъ пользы для цѣли христіанскаго воспитанія, напротивъ, считаютъ полезнымъ и необходимымъ ихъ изученіе. Похваляя всякія истинныя познанія, св. Григорій Богословъ говоритъ, „они служатъ человѣку вмѣсто крыльевъ: безъ крыльевъ и птица не летаетъ“<sup>2)</sup>. „Презиралъ науку значитъ желать наслаждаться плодами виноградника, не трудясь надъ воздѣлываніемъ его“<sup>3)</sup>, говоритъ Климентъ Александрійскій.

Но центральнымъ предметомъ христіанскаго образованія св. отцы и учителя Церкви считаютъ св. Писаніе и религіозно-нравственныя истины, на всѣ-же прочія науки смотрятъ главнымъ образомъ, какъ на пропедевтическія, необходимыя для полнаго и всесторонняго усвоенія Божественной премудрости и защищенія ея отъ противниковъ. „Самый главный путь,—пишетъ св. Василій,—которымъ отыскиваемъ то, къ чему обязываетъ насъ долгъ, есть изученіе богодухновенныхъ писаній, потому что въ нихъ находимъ мы правила дѣятельности, и въ нихъ житія блаженныхъ мужей, представленныхъ въ письменахъ, подобно какимъ-то одушевленнымъ картинамъ жизни по Богу, предлагаются намъ для подражанія добрымъ дѣламъ. Поэтому въ чемъ-бы кто ни признавалъ себя недостаточнымъ, занимаясь писаніемъ, въ немъ, какъ въ общей какой врачев-

<sup>1)</sup> Слова, т. III, стр. 183 и 187.

<sup>2)</sup> Изреченія писанныя двустѣнными (См. „Хр. Чт.“, 1833 г., ч. 4, стр. 158).

<sup>3)</sup> Strom., I, 69 (Тр. К. Дух. Акад. 1866 г., т. 3).

ницѣ, находить врачевство, пригодное своему недугу“ <sup>1)</sup>. По-  
этому „заставимъ,—говорить, св. Златоустъ, дѣтей съ рання-  
го возраста упражняться въ чтеніи писаній“ <sup>2)</sup>.

Но чтобы лучше понять эти писанія и защищать ихъ отъ  
нападокъ враговъ, нужны знанія научныя. Оригенъ въ письмѣ  
своемъ къ св. Григорію Чудотворцу, рассуждая о томъ, какое  
употребленіе можно сдѣлать изъ греческой философіи для  
изъясненія св. Писанія и для христіанскаго богословія вообще,  
сравниваетъ эту философію съ драгоценностями, какія евреи  
вынесли изъ Египта и потомъ употребили на украшеніе скинии,  
и совѣтуетъ этому воспитаннику своему (св. Григорію) зани-  
маться данною философіею и другими науками не болѣе, какъ  
сколько нужно для лучшаго уразумѣнія Св. Писанія и для  
защиты вѣры и служенія Церкви Христовой <sup>3)</sup>. „Намъ рева-  
ющему постигнуть что либо неясное (въ св. Писаніи),—пи-  
шетъ св. Исидоръ Пелусіотъ, надлежитъ быть разумнымъ и  
съ перваго возраста упражняться въ изощряющихъ разсудокъ  
наукахъ“ <sup>4)</sup>. Нѣкоторые, считая себя даровитыми, говоритъ  
Климентъ Александрійскій,—не хотятъ коснуться философіи,  
ни изучать діалектики, или вообще естественнаго созерцанія  
и науки, а ищутъ одной простой вѣры; но вѣдь это то же  
самое, что, не прилагая ни малѣйшаго старанія къ виноград-  
ной лозѣ, хотятъ тотчасъ получить и грозды“ <sup>5)</sup>. „Умствен-  
ныя силы всякаго лица, самаго даровитаго, требуютъ многого  
и долгаго образованія, чтобы наконецъ ему сталъ доступенъ  
міръ религіознаго вѣдѣнія. Онѣ бываютъ сначала грубы,  
склонны къ чувственной дѣятельности: предварительныя науки  
очищаютъ ихъ отъ чувственнаго, утончаютъ“ <sup>6)</sup>. „Изученіе  
наукъ сосредоточиваетъ духъ на самомъ себѣ, приучаетъ къ  
самонаблюденію, самонзученію, и самопознанію; многосто-  
ронняя ученость дѣлаетъ человѣка опытнымъ изслѣдователемъ  
истины и глубоко сообразительнымъ, который безъ труда отли-

<sup>1)</sup> Твор., ч. 6, стр. 9—10.

<sup>2)</sup> Бесѣд. въ Еф., ч. I, 348.

<sup>3)</sup> См. о жизни Оригена въ Хр. Чит. 1845 г., ч. 2, 382—383.

<sup>4)</sup> Св. Исидоръ, письм. 134.

<sup>5)</sup> Strom., lib. I, p. 24—25.

<sup>6)</sup> Ibid. p. 17.

чаютъ поддѣльное золото отъ подлиннаго, ереси и толки отъ самой истины“ <sup>1)</sup>).

Такой же взглядъ высказываетъ и бл. Іеронимъ, нахои изученіе свѣтскихъ наукъ и литературы, помимо приобрѣтени черезъ это „изящества рѣчи“,—необходимымъ для пораженіи враговъ вѣры „ихъ же собственнымъ оружіемъ“ <sup>2)</sup>).

То же думаютъ и св. Василій Великій, <sup>3)</sup>, и бл. Августинъ <sup>4)</sup>, и такова вообще точка зрѣнія на свѣтскія науки всѣхъ почти прочихъ, нами выше рассмотрѣнныхъ, отцовъ и учителей Церкви.

Теперь рассмотримъ общіе дидактическіе приемы, какіе, по воззрѣнію свв. отцовъ и учителей Церкви, необходимо принять при обученіи дѣтей грамотѣ, тотъ порядокъ, какой они совѣтуютъ вводить при умственномъ образованіи дѣтей, тотъ кругъ наукъ, какой они считаютъ нужнымъ изучить для истинно образованнаго христіанина, и вообще опредѣлимъ тотъ характеръ, какой данное образованіе должно имѣть, по ихъ воззрѣнію, у истинныхъ христіанъ.

Что касается возраста, съ какого должно начать обученіе дѣтей грамотѣ, то, на основаніи письма бл. Іеронима къ Гавденцію <sup>5)</sup>, можно заключать, что они совѣтуютъ начинать образованіе съ 7-ми лѣтъ.

Первымъ условіемъ успѣха въ дѣлѣ обученія дѣтей грамотѣ и вообще умственнаго ихъ образованія свв. отцы считаютъ такую постановку этого дѣла, когда учителя превращаютъ это занятіе для дѣтей въ удовольствіе, когда они вызываютъ въ дѣтяхъ любовь къ этимъ занятіямъ, а не отвращеніе. Въ письмѣ къ Гавденцію бл. Іеронимъ, говоря объ обученіи азбукъ маленькой Пакатулы, между прочимъ, совѣтуетъ ему, чтобы она вызвала въ ней „любовь учиться тому, чему заставляютъ ее учиться, чтобы занятіе для нея было не работою, а удовольствіемъ, дѣломъ не принужденія, а добровольнаго желанія“ <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibid. p. 18.

<sup>2)</sup> Письмо къ Магну, Твор. т. II, стр. 250—255.

<sup>3)</sup> Бесѣда къ юношамъ, Твор. ч. IV, 346—347.

<sup>4)</sup> Хр. наука, кн. 2, гл. 48, стр. 57, 60—61; кн. 3, гл. I.

<sup>5)</sup> Твор., ч. III, стр. 89.

<sup>6)</sup> Ibid., стр. 86.

„Больше всего нужно остерегаться, пишетъ тотъ же бл. Иеронимъ Летѣ,—чтобы она (Павла) не возненавидѣла ученія, чтобы отвращеніе къ нему, предзанятое въ дѣтствѣ, не перешло за молодые годы“ <sup>1)</sup>. „Для приобрѣтенія и усвоенія познаній,—пишетъ бл. Августинъ,—гораздо дѣйствительнѣе свободная любознательность, нежели боязливая и запуганная принужденность“ <sup>2)</sup>.

Вторымъ условіемъ успѣшнаго образованія, по мнѣнію свв. отцовъ,—должно признать удобопонятность сообщаемого и постепенность обученія. „Я не понималъ тамъ (въ изученіи греческаго языка) ни одного слова,—съ горестію воспоминаетъ бл. Августинъ,—а меня заставляли знать то суровыми угрозами, то наказаніями“ <sup>3)</sup>,—что плохо отозвалось на его знаніи греческаго языка. „Первоначально,—пишетъ бл. Иеронимъ Гавденцію, пусть учится она (Пакатула) азбукѣ, складываетъ слоги, знакомится съ именами, совокупляетъ слова“ <sup>4)</sup>. Желая облегчить и упростить, какъ можно болѣе, обученіе азбукѣ, бл. Иеронимъ совѣтуетъ Летѣ, чтобы она, при обученіи Павлы азбукѣ, употребляла буквы, вырѣзанныя изъ буковаго дерева или слоновой кости, и заставляла Павлу произносить буквы протяжно, нараспѣвъ, и сначала—въ порядкѣ алфавитномъ, а потомъ въ смѣшанномъ, такъ чтобы она могла различать буквы „не только по звуку, но и по виду“ <sup>5)</sup>. Научать письму они совѣтуютъ тотчасъ-же послѣ обученія азбукѣ, или параллельно съ этимъ обученіемъ. „Когда начинаетъ она (Павла) дрожащею рукою водить перомъ по бумагѣ, необходимо или кому нибудь водить ея нѣжными пальчиками, или вырѣзать буквы на доскѣ, чтобы проводимая по бороздкамъ черта тянулась въ окраинахъ и не могла выходить за предѣлы ихъ“ <sup>6)</sup>. Св. Исидоръ Пелусіотъ въ своихъ письмахъ упоминаетъ, что учителя, обучающіе чистописанію, взявъ доску и грифель, съ великимъ изяществомъ начертываютъ для дѣтей буквы и отдаютъ ихъ начавшимъ обучаться съ тѣмъ, чтобы они, сколько могутъ, подражали этому“ <sup>7)</sup>. Св. Василій Вели-

<sup>1)</sup> Твор., т. 2, стр. 437.

<sup>4)</sup> Тв., т. 3, стр. 86.

<sup>2)</sup> Исповѣдь, кн. I, гл. 14, стр. 21.

<sup>5)</sup> Твор., т. 2, 437.

<sup>3)</sup> Ibid., стр. 20—21.

<sup>6)</sup> Ibid. 437.

<sup>7)</sup> Письма 349 и 467. (См. Тв. св. отцовъ въ русс. пер. т. 35 и 36).

кій совѣтуєть дѣтямъ при дальнѣйшемъ упражненіи ихъ въ письмѣ, заботиться не только о томъ, чтобы писать ровно, прямо и выводить очертанія буквъ тщательно, но и наблюдать правописаніе, раздѣляя рѣчь въ нужныхъ мѣстахъ знаками препинанія. „Ты, сынъ мой, совѣтуєть этотъ святитель одному юношѣ, не принуждай руку переходить пзлучинами, подобно Езопу раку, но пусть идетъ по прямой чертѣ, показываясь впередъ какъ-бы по наукѣ, съ помощію которой плотникъ во всемъ наблюдаетъ ровность и избѣгаетъ всякой непрямыны. Косое неблаговидно, а прямое пріятно на видъ. Пиши-же прямо и строки води прямо, чтобы рука не заносилась у тебя вверхъ и не пускалась стремглавъ; очертанія буквъ выводи совершенно к рѣчи раздѣляя знаками препинанія, гдѣ должно“<sup>1)</sup>.

Чтобы занятіе азбукъ и вообще обученіемъ было пріятно и легко для дѣтей, бл. Іеронимъ совѣтуєть употреблять при этомъ награды и стараться возбудить ихъ духъ одобреніемъ и похвалой. „Пусть предлагается ей (Шакатулѣ), пишетъ онъ Гавденцію, въ награду лакомства, сласти и все, что пріятно на вкусъ; пусть она успѣваетъ, въ надеждѣ получить чтонибудь изъ милыхъ цвѣтовъ, красивыхъ игрушекъ, любимыхъ куколъ“<sup>2)</sup>. „Пусть она (Павла) соединяетъ слоги,—пишетъ онъ же Летѣ—для того, чтобы получить награду и подарочки, служащіе забавою для этого возраста, пусть будетъ это возбуждающимъ для нея средствомъ. Пусть учится она вмѣстѣ съ подругами, которымъ она могла-бы завидовать, похвалы которымъ могли-бы подстрекать ее. Если она будетъ менѣе понятлива, бранить ее не слѣдуетъ; но нужно возбуждать ея способности похвалами, что-бы она радовалась, когда одержитъ надъ ними верхъ, и жалѣла, когда онѣ превзойдутъ ее“<sup>3)</sup>.

Сообразно основному, религіозно-нравственному характеру христіанскаго образованія, свв. отцы совѣтуютъ и самое первое обученіе поставить на религіозную почву. Они совѣтуютъ при обученіи азбукъ предлагать дѣтямъ слова не безъ разбора, но священные, преимущественно, имена ветхо-

<sup>1)</sup> Св. Василій В. Письмо 325 (См. Твор. въ русск. пер., ч. 7, стр. 333—334).

<sup>2)</sup> Твор., т. III, стр. 86.

<sup>3)</sup> Твор., т. II, стр. 437.

авѣтныхъ патріарховъ, пророковъ и апостоловъ, для того, что-бы дѣти, при самомъ изученіи первыхъ стихій языка, могли уже запасаться полезными для нихъ на будущее время познаніями. „Надобно, внушаетъ св. Василій Великій, чтобы и обученіе грамотѣ было соотвѣтственно цѣли; а для сего должно заставлятъ ихъ употреблять слова, взятые изъ писанія; вмѣсто басенъ разсказывать имъ повѣствованія о дѣлахъ чудныхъ, вразумлять ихъ изреченіями изъ притчей“ <sup>1)</sup>. Самыя имена, пишетъ бл. Іеронимъ Летѣ, надъ которыми понемногу будетъ приучаться она (Павла) складывать слова, не должны быть какія нибудь случайныя, но извѣстныя и избранныя нарочно, какъ-то: имена пророковъ и апостоловъ, и весь рядъ именъ патріарховъ, какъ онъ приведенъ Матѳеемъ и Лукою; это для того, чтобы, занимаясь однимъ, она подготавливала память къ другому, будущему“ <sup>2)</sup>.

Послѣ первоначальнаго обученія дѣтей чтенію и письму свв. отцы совѣтуютъ переходить къ обученію ихъ, прежде всего, правиламъ роднаго языка, потому что, если начать тотчасъ-же изученіе чужестраннаго языка, то можно испортить черезъ это родную рѣчь и вообще затруднить дѣло образованія. „Если къ ней (родной рѣчи) не приучить нѣжнаго языка съ самаго начала, пишетъ бл. Іеронимъ Летѣ, звуки иностранные испортятъ рѣчь, и отечественный языкъ будетъ непріятно поражать слухъ ошибками, свойственными иностранцу“ <sup>3)</sup>. „Но отчего-же ненавидѣлъ я самую грамотность греческую?—спрашиваетъ бл. Августинъ. Очевидно, что трудность, именно одна трудность въ изученіи чужестраннаго языка, какъ-бы желчію, отравляла для меня всю пріятность греческую въ баснословныхъ расказахъ“ <sup>4)</sup>. Изученіе иностранныхъ языковъ они не запрещаютъ, напротивъ, совѣтуютъ ихъ изучать, но такъ, чтобы изученіе ихъ не шло въ ущербъ отечественному языку и начиналось или послѣ изученія послѣдняго, или по ознакомленіи съ основными правилами роднаго языка. Они совѣтуютъ, напр., изучать еврейскій, греческій или латинскій языки, какъ необходимые для лучшаго пониманія св. Писанія <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Тв., ч. 5, стр. 134.

<sup>3)</sup> Твор., ч. II, стр. 443.

<sup>2)</sup> Твор., ч. II, стр. 437.

<sup>4)</sup> Исповѣдь, кн. I, гл. 14, стр. 20.

<sup>5)</sup> Августинъ. Хр. Наука, кн. 2, гл. 16; Іеронимъ, письмо къ Летѣ, стр. 443.

Вслѣдствіе взгляда на свѣтскую ученость, какъ на пособіе приготовительное къ лучшему уразумѣнію христіанскихъ истинъ, свв. отцы (большинство изъ нихъ) совѣтуютъ такой порядокъ умственного образованія: послѣ сообщенія дѣтямъ первоначальныхъ и основныхъ понятій о главныхъ предметахъ христіанскаго вѣро-и-нравоученія, обучать ихъ свѣтскимъ наукамъ, а потомъ переходить къ всестороннему и основательному изученію христіанскаго богословія <sup>1)</sup>.

Но какъ-бы то ни было, въ основѣ умственного образованія, по воззрѣнію свв. отцовъ и учителей церкви, должно быть положено изученіе св. Писанія и св. преданія, какъ источниковъ христіанскихъ религіозно-нравственныхъ истинъ.

Но при изученіи этихъ предметовъ, по ихъ воззрѣнію, требуется соблюдать возможную постепенность. Вотъ какой порядокъ они совѣтуютъ соблюдать при изученіи св. Писанія. Бл. Іеронимъ пишетъ въ письмѣ къ Летѣ: „пустъ прежде всего она (Павла) изучаетъ псалтырь и пѣснями ея утѣшаетъ себя: въ притчахъ Соломоновыхъ пусть изучаетъ науку жизни. Изъ Екклесіаста она пріобрѣтаетъ навыкъ презирать мірское. Въ книгѣ Іова найдетъ примѣры добродѣтели и терпѣнія. Когда перейдетъ къ Евангеліямъ, пусть никогда ихъ болѣе не выпускаетъ изъ рукъ. Дѣянія и посланія Апостольскія она должна глубоко напечатлѣть въ своемъ сердцѣ. А когда хранилище сердца своего обогатитъ этими сокровищами, пусть упражняетъ свою память надъ пророками, псалтирными книжамъ, надъ книгами царствъ, Паралипоменонъ, такъ же Эздры и Эсѣири. Книгу же Пѣснь—Пѣсней пусть изучаетъ безъ опасенія уже въ заключеніе всего; это для того, чтобы читая ее съ начала, она не повредила души своей, не будучи въ состояніи понять, что это подъ чувственными образами—брачная пѣснь духовнаго супружества“ <sup>2)</sup> За изученіемъ св. Писанія или, лучше сказать, при самомъ его изученіи они совѣтуютъ учить и св. Преданіе, записанное учителями цер-

<sup>1)</sup> Такъ совѣтуютъ, какъ мы видѣли, свв. Григорій Богословъ, Василій Великій, св. Амфилохій и др.; между тѣмъ св. Златоустъ требуетъ параллельнаго обученія.

<sup>2)</sup> Твор., т. II, стр. 446. Тотъ же почти порядокъ изученія книгъ св. Писанія предлагаетъ и св. Исидоръ Пелусіотъ. Письмо 543.

кви. „Сочиненьца Кипріяна она (Павла),—пишетъ тотъ же Иеронимъ,—должна имѣть всегда подъ руками. Письма Аванасія и книги Иларія пусть читаетъ безпрепятственно. Увлекать ее должны сужденія и одушевленная рѣчь только тѣхъ писателей, въ книгахъ которыхъ нѣтъ слѣдовъ колебанія въ вѣрѣ. Остальныя она должна читать такъ, чтобы болѣе судить о нихъ, чѣмъ усвоить ихъ на вѣру“. Относительно чтенія апокрифовъ онъ прибавляетъ: „Всякихъ апокрифовъ она должна остерегаться. А если бы когда нибудь захотѣла она читать ихъ не ради истинности ученія, а ради уваженія къ ихъ заглавіямъ,—пусть знаетъ, что это книги не тѣхъ лицъ, кому они приписываются въ заглавіяхъ, что въ нихъ много допущено погрѣшностей и что нужно великое благоразуміе умѣть выбирать золото изъ грязи“ <sup>1)</sup>.

Такое изученіе св. Писанія обязательно, по воззрѣнію свв. отцовъ, для всякаго истиннаго христіанина. Для болѣе же основательнаго и всесторонняго усвоенія св. Писанія и вообще религіозно-нравственныхъ истинъ свв. отцы и учителя церкви требуютъ отъ учениковъ болѣе солиднаго умственнаго развитія, приобретаемаго изученіемъ разныхъ свѣтскихъ наукъ. Какія это науки? Это: грамматика, діалектика (логика), риторика—первый циклъ наукъ (*trivium*); поэзія и музыка, тѣсно связанныя между собой, геометрія и астрономія—это второй циклъ наукъ (*quadrivium*) <sup>2)</sup>.

Изъ этихъ наукъ свв. отцы совѣтуютъ, преимущественно, останавливаться на изученіи діалектики, риторики, геометріи и астрономіи.

Діалектику они считаютъ необходимою наукою для лучшаго пониманія трудныхъ мѣстъ св. Писанія и для борьбы съ язычниками и еретиками. Бл. Августинъ, говоря, что „наука разсуждать достойна особеннаго нашего вниманія“, замѣчаетъ: „она тѣсно соединена со всѣмъ составомъ Писанія и должна повсюду распространяться въ немъ, на подобіе нервъ. Она весьма много способствуетъ къ разрѣшенію трудныхъ мѣстъ Писанія...

<sup>1)</sup> Бл. Иеронимъ, *ibid.*, стр. 446.

<sup>2)</sup> Бл. Августинъ. *De ordine*, lib. 2, гл. VIII—XV; русск. перев. т. II, стр. 196—214.



Если гдѣ (въ Писаніи) не возможно будетъ отыскать истиннаго смысла посредствомъ другихъ, ясныхъ свидѣтельствъ св. Писанія, въ такомъ случаѣ остается объяснить извѣстное мѣсто, призвавши на помощь разумъ<sup>1)</sup>. Христіанинъ ничѣмъ не можетъ столь удачно отражать нападенія языческихъ мудрецовъ на христіанство и защищать истину,—говоритъ св. Григорій Богословъ,—какъ тѣмъ же оружіемъ діалектики, т. е. „логическими доводами, противоположеніями и состязаніями“<sup>2)</sup>. Изученіе софистики (діалектики),—говоритъ Климентъ Александрійскій,—полезно для христіанина въ томъ отношеніи, что, упражняя его въ преніяхъ, образуетъ въ немъ способность противорѣчить софистамъ... При научномъ образованіи нашемъ насъ не обольщать, не обойдутъ упражняющіеся въ безчестномъ искусствѣ на погибель слушателей. Знающій діалектику не опуститъ безъ вниманія хитрыхъ рѣчей и всегда будетъ способенъ различать ихъ, готовый къ правильному вопросу и отвѣту. Ибо діалектика есть какъ бы нѣкоторый валъ для софистовъ“<sup>3)</sup>. Полезна она и для борьбы съ еретиками.

Свв. отцы считаютъ особенно необходимымъ изучать и риторiku, какъ науку, которая даетъ возможность изучившему ее „внятно, пріятно и убѣдительно“<sup>4)</sup> наставлять и утверждать другихъ въ истинахъ вѣры и правилахъ благочестія и располагать ихъ къ нравственной дѣятельности. „Обладающій прекрасною рѣчью,—говоритъ Климентъ Александрійскій,—приближается къ тѣмъ, которыя совершаютъ дѣла прекрасныя. Прекрасная рѣчь преобразуетъ духъ и подвигаетъ къ честности. Конечно, лучше владѣть тѣмъ и другимъ. Но унизать одно изъ двухъ не слѣдуетъ. Кто хорошо говоритъ, не долженъ быть порицаемъ другимъ, который хорошо дѣлаетъ, и наоборотъ... Есть спасительная рѣчь и спасительное дѣло. А праведность, конечно, не существуетъ безъ рѣчей (хорошихъ). Какъ никто не получалъ бы благодѣянія, если-бы никто не благодѣтельствовалъ: такъ уничтожается повиновеніе и вѣра, если

1) Хр. Наука, русск. пер. стр. 137, 151, 152 и 206.

2) Твор. Св. Отецъ въ русск. пер., т. IV, стр. 78—79.

3) Strom., lib. I, p. 19; lib. VI, p. 280—281.

4) Бл. Август. Хр. Наука, кн. 4, 340.

какъ заповѣдь, такъ и изъяснитель оной—истребятся разомъ“<sup>1)</sup>. Св. Григорій Богословъ говоритъ: „Все прочее оставилъ я другимъ, желающимъ того, оставилъ богатство, знатность, славу и т. д., одно только удержалъ за собой—искусство слова, и не порицаю себя за труды на сушѣ и на морѣ, которые доставили мнѣ сіе богатство“<sup>2)</sup>. „Черезъ слово я обуздываю,—говоритъ онъ же,—порывы гнѣва, имъ усыпляю изсушающую зависть, успокаиваю печаль, уцѣломудриваю сластолюбіе, и полагаю мѣру ненависти“<sup>3)</sup>. Особенно они совѣтуютъ изучать краснорѣчіе тѣмъ, кто думаетъ поступить впослѣдствіи въ церковные проповѣдники<sup>4)</sup>.

Бл. Августинъ совѣтуетъ обучать дѣтей краснорѣчію не столько чрезъ преподаваніе имъ правилъ краснорѣчія, сколько чрезъ чтеніе сочиненій знаменитыхъ ораторовъ, потому-что черезъ такое чтеніе „онъ (учащійся) непримѣтно напивается самымъ слогомъ или образомъ выраженія ихъ, особенно, если вмѣстѣ съ чтеніемъ будетъ заниматься либо перепискою оныхъ, либо диктованіемъ, а на послѣдокъ и сказываніемъ собственныхъ рѣчей о томъ, что самъ онъ мыслить и чувствуетъ по мѣрѣ вѣры и благочестія“<sup>5)</sup>. Обучать дѣтей правиламъ риторики свв. отцы считаютъ необходимымъ еще и потому, что находятъ знаніе разныхъ формъ рѣчи, сообщаемыхъ этой наукой, необходимымъ для уясненія нѣкоторыхъ мѣстъ св. Писанія: правильно опредѣлять свойства рѣчи или образъ выраженія свящ. писателей, различать, напр., нѣкоторые обочности въ выраженіяхъ ихъ, собственные обороты рѣчи отъ переносныхъ. „Въ священныхъ книгахъ,—говоритъ бл. Августинъ,—есть не только примѣры троповъ, но встрѣчаются даже и названія нѣкоторыхъ изъ нихъ, напр., аллегорія, загадка, притча... Совѣтую изучать у другихъ наставниковъ эту науку, т. е., преподающую незнающимъ правила троповъ. Знакомые съ тропами легко находятъ ихъ и въ св. Писаніи и нерѣдко пользуются ими къ уразумѣнію онаго. Познаніе троповъ необхо-

1) Strom., lib. I, pag. 27.

2) Твор. въ русск. пер., ч. I, слово 1 противъ Юліана, стр. 155.

3) Ibid., слово 6, стр. 222—223.

4) Бл. Август. Хр. Наука, кн. 4, гл. 54—55.

5) Ibid., гл. 2—3, гл. 4, стр. 243—244.

димо при разрѣшеніи встрѣчающихся въ св. Писаніи двусмысленностей. Ежели изъ словъ, въ собственномъ значеніи ясныхъ, выходитъ смыслъ несообразный, то нужно вникнуть, употребленъ-ли такой или другой тропъ въ изреченіи, котораго мы не понимаемъ. Этимъ способомъ объяснено много такого, что прежде казалось темнымъ<sup>1)</sup>.

Изученіе геометріи и астрономіи, подъ которыми свв. отцы разумѣли вообще науки естественныя, считаютъ они также важнымъ для усвоенія религіозно-нравственныхъ истинъ и для пониманія св. Писанія. „Черезъ природу мы восходимъ, говоритъ св. Григорій Нисскій, къ понятіямъ о верховной премудрости и высочайшей красотѣ Божественной. Твердость земли дастъ понятіе о постоянствѣ ея Создателя; неизмѣримость неба свидѣтельствуетъ о безконечной силѣ всеподдержавшей; дѣйствіе лучей солнечныхъ, съ такой высоты достигающихъ до насъ, о дѣйствіяхъ Божественнаго промысла, съ высоты Божественной нисходящаго до каждаго изъ насъ... Полезно знать для хрстіанина и внутренній составъ человѣческаго тѣла, какъ творенія премудрости Божіей... Разсмотрѣніе творенія возвышаетъ разумъ къ познанію Бога, и въ этомъ дѣлѣ вспомошествуетъ намъ наука астрономія“<sup>2)</sup>.

Св. Златоустъ говоритъ: „и не только для Богопознанія, но и для жизни твари (эти науки) преподають намъ величайшій урокъ. Корыстолюбецъ, видя какъ день уступаетъ мѣсто ночи и солнце лунѣ, долженъ устыдиться такого благоустройства стихій, и если онъ сильнѣе другихъ, не домогаться принадлежащаго слабѣйшимъ. Трудолюбію человѣкъ научится у муравья, любви къ порядку и общежитію у пчелы, какъ говорится въ притчѣ (пр. 6, 6—11); полевые цвѣты научать тебя не заботиться о внѣшнихъ украшеніяхъ (Мѡ., 6, 28). Многому и другому можно научиться отъ безсловесныхъ животныхъ, отъ цвѣтовъ и сѣмянъ“<sup>3)</sup>. Бл. Августинъ, говоря о потребности знанія

<sup>1)</sup> Ibid., кн. 3, гл. 40—41, стр. 209 и 211.

<sup>2)</sup> Труды Киев. Дух. Ак. 1863 г., т. 3, стр. 130 и 141.

<sup>3)</sup> Злат. Бесѣд. на 110 пс. Хр. Чт. 1860 г., т. II, стр. 10—13. Ту же важность за естественными науками признаетъ и св. Василій Великій. См. его бесѣды на Шестодневъ 3 и 8.

наукъ естественныхъ для уразумѣнія нѣкоторыхъ мѣстъ св. Писанія, пишетъ: „Если мы не знаемъ свойствъ извѣстныхъ животныхъ, камней, травъ и другихъ вещей, употребляемыхъ въ св. Писаніи по какому либо сходству ихъ съ предметами высшими и духовными: то отъ сего по необходимости бываютъ для насъ темными и всѣ тѣ фигуральныя рѣченія Писанія, въ которыхъ объ нихъ упоминается. Но какъ, напротивъ (скажемъ для примѣра), дѣлается для насъ ясною мысль Спасителя, повелѣвающаго намъ быть мудрыми, подобно зміямъ (Мѡ., 10, 16), когда мы знаемъ о змѣѣ, что онъ, для сохраненія головы своей, уступаетъ нападающимъ на него все свое тѣло, или пользуясь тѣсною своею пещеры, сбрасываетъ съ себя прежнюю кожу свою, и такимъ образомъ, получаетъ новыя силы... Такимъ образомъ, какъ полезно знать свойства змій для уразумѣнія многихъ не собственныхъ реченій Писанія, въ которыхъ объ немъ упоминается: такъ, напротивъ, неизвѣстность свойствъ нѣкоторыхъ другихъ животныхъ, приводимыхъ Писаніемъ, по нѣкоторому сходству ихъ съ предметами высшими, очень часто затрудняетъ читателя. Нужно также знать свойства камней, травъ и вообще растений“ <sup>1)</sup>.

Кромѣ этихъ наукъ, свв. отцы совѣтуютъ заниматься философіей, и за ней, по преимуществу, исторіей, литературой, языками греческимъ <sup>2)</sup> и еврейскимъ.

„Мы не отвлекаемся отъ вѣры философією, какъ будто какими чарами, говоритъ Климентъ Александрійскій, а напротивъ, ограждаемся твердѣйшею оградой и получаемъ себѣ въ союзники упражненія, посредствомъ котораго вѣра получаетъ полнѣйшее доказательство. Особенно полезна философія для тѣхъ, которые принимаютъ вѣру не иначе, какъ на основаніи доказательствъ. Наконецъ, ея необходимость открывается изъ самаго свойства предметовъ христіанскаго вѣдѣнія. Можно-ли иначе, какъ философски, разсуждать о сверхчувственныхъ, воспріимлемыхъ однимъ разумомъ, предметахъ христіанской вѣры? По самому словоназначенію своему, она (философія) есть стремленіе къ истинѣ. А истина та, о которой сказалъ Господь:

<sup>1)</sup> Хр. Наука, кн. 2, стр. 102 и 103.

<sup>2)</sup> Этотъ языкъ преллагаютъ изучать западные писатели.

*Азъ есмь истина.* Можно-ли считать бесполезною такую науку, которая улучшаетъ душу точно такъ же, какъ медицина улучшаетъ тѣло...“ <sup>1)</sup> Философія, говоритъ св. Іустинъ философъ, есть истиннѣ величайшее Бога благо. Ибо она ведетъ насъ къ Нему. Кто образовалъ себя надлежащимъ образомъ философіею, тотъ легко можетъ сдѣлаться христіаниномъ, хотя-бы прежде былъ безбожникъ. Посему истинно счастливы тѣ, кои образуютъ умъ своей философіею“ <sup>2)</sup>. „Науки, учитъ Климентъ, не только стремятся къ одной цѣли, но и должны идти однимъ путемъ, а тѣмъ только различіемъ, что низшія науки проходятъ одну первую часть этого пути и приводятъ къ философіи, а философія ведетъ далѣе и приводитъ къ богословію, которое наконецъ и вѣнчаетъ труды“ <sup>3)</sup>. Она особенно необходима для борьбы со врагами христіанства. „Много нужно учиться тому, говоритъ Тертуліанъ, кто хочетъ приводить свидѣтельства изъ сочиненій языческихъ философовъ, поэтовъ или другихъ учителей мірской мудрости, дабы дѣйствовать на нихъ ихъ собственнымъ оружіемъ, убѣдить ихъ въ заблужденіи и несправедливости къ намъ“ <sup>4)</sup>.

Поэтому свв. отцы и учителя Церкви совѣтуютъ изучать творенія древнихъ философовъ <sup>5)</sup>, тѣмъ болѣе, что, по ихъ вѣрзрѣнію, въ нихъ находятся искры божественныхъ истинъ разсѣянныхъ и разбросанныхъ по разнымъ ихъ мѣстамъ. „Христіанинъ мудрый, говоритъ Климентъ, разсматривая различныя философскія системы, беретъ изъ нихъ лучшее и въ направляетъ къ одной цѣли—изученію откровенія“ <sup>6)</sup>.

Но на философію языческую все же они смотрятъ, тогда какъ на подготовительную ступень къ философіи настоящей христіанской, въ которой видятъ завершеніе всякаго знанія. „Любомудріе человѣческое, особенно философія нравственная и естественная, говоритъ св. Григорій Нисскій, можетъ быть въ сочетаніи съ любомудріемъ высшимъ (т. е. философіею хри-

<sup>1)</sup> Strom., lib. I, p. 9, 13, 20, 25.

<sup>2)</sup> Разговоръ съ Триф., стр. 218; Апологія стр. 83.

<sup>3)</sup> Strom., VI, II, p. 284.

<sup>4)</sup> Свидѣтель о душѣ, гл. I-а.

<sup>5)</sup> Св. Василій, Бесѣда къ юношамъ, Тв. ч. 4, 344 и далѣе.

<sup>6)</sup> Strom., I, 7, 8, 13.

<sup>7)</sup> Ibid., гл. VI, 6, 17, 47.

анской), но чистѣйшее познаніе доставляетъ только филосо-  
 св. Писанія“ <sup>1)</sup>).

Св. отцы и учителя Церкви смотрятъ на исторію, какъ „на-  
 кованіе истины“ <sup>2)</sup> и „сокровищницу мудрости“ <sup>3)</sup>; поэтому  
 совѣтуютъ знакомить дѣтей съ историческими сочиненіями,  
 хотя это занятіе полезнымъ для нихъ во многихъ отноше-  
 няхъ. „Такъ какъ Богъ, учить св. Златоустъ, по однимъ и  
 мѣ-же законамъ управляетъ и настоящимъ и прошедшимъ,  
 величайшее утѣшеніе въ настоящемъ вспомнить о прошед-  
 емъ... И Псалмопѣвецъ тщательно старался размышлять о  
 мѣ, что случилось въ древности: находясь въ скорби и сму-  
 еніи, онъ заимствовалъ утѣшеніе отъ размысленія о древ-  
 нихъ событіяхъ, отъ воспоминанія о различныхъ дѣйствіяхъ  
 ромышленія Божія“ <sup>4)</sup>. Бл. Августинъ считаетъ полезнымъ  
 ваніе языческой исторіи въ томъ отношеніи, что оно много  
 пособствуетъ какъ къ уразумѣнію нѣкоторыхъ мѣстъ св. Пи-  
 анія (напр., мѣстъ, въ которыхъ идетъ рѣчь о времени рож-  
 енія и смерти Спасителя), такъ и къ обличенію тѣхъ неблаго-  
 ыслящихъ людей, которые утверждали, что ученіе христіанское  
 аимствовано изъ сочиненій греческаго философа Платона <sup>5)</sup>).

Преп. Исидоръ Пелусіотъ, вычитавши изъ персидской исто-  
 ии повѣствованіе о томъ, что персы воспитываютъ дѣ-  
 ей такъ, чтобы послѣднія научались не говорить и не слу-  
 патъ никакой лжи, уважать справедливость, а при своемъ  
 иступленіи въ мужской возрастъ давали клятву пренебрегать  
 сякую нечестную выгоду и плотское удовольствіе, почитать  
 Бога и родителей, и вообще ревновать о добродѣтели, со-  
 ѣтуетъ въ письмѣ своемъ къ діакону Дометію, не читав-  
 ему и своимъ дѣтямъ не позволявшему читать св. Писа-  
 ніе, приучать себя и дѣтей хотя-бы къ памятованію этого по-  
 ѣствованія, потому что черезъ это памятованіе возбудится  
 въ нихъ,—увѣраетъ св. Исидоръ,—„расположеніе къ чтенію

<sup>1)</sup> Труды Кіев. Дух. Ак. 1863 г., т. 3, стр. 130.

<sup>2)</sup> Бл. Иеронимъ пишетъ о бл. Павлѣ (знаменитой римлянкѣ), что „она любила  
 исторію и называла ее основаніемъ истины (Иер. о добродѣт. Павлы, Труд. Кіев.  
 Акад. 1867, I кн., 483).

<sup>3)</sup> Св. Григ. Бог. Твор. Св. Отц. въ русск. пер., ч. V, 280.

<sup>4)</sup> Бесѣд. на Пс. 142, стихъ 5.

<sup>5)</sup> Хр. Наука, кн. 2, 129—132.

Слова Божія“ <sup>1)</sup>. Св. Василій Великій, въ своихъ наставленіяхъ юношамъ относительно чтенія твореній языческихъ историковъ, утверждая, что „историками сими сказано многое въ похвалу добродѣтели“,—совѣтуетъ имъ обращать особенное вниманіе на повѣствованіе о доблестныхъ дѣлахъ древнихъ языческихъ мужей, такъ какъ дѣла эти, какъ довольно соврѣзные съ требованіями христіанскаго закона, могутъ убѣждать юношей въ возможности для нихъ исполнять сей законъ и такимъ образомъ побуждать ихъ къ согласной съ нимъ деятельности. Упомянувши о нѣкоторыхъ нравственныхъ приразахъ изъ языческой исторіи, св. Василій заключаетъ: Итакъ поелику доблестныя дѣянія древнихъ мужей сохранены въ сочиненіяхъ историковъ, то не лишимъ себя происходящей отъ да пользы... На такія особенно сочиненія должно обращать вниманіе; ибо не малая польза, если души юношей осваиваются и свыкаются съ добродѣтелію? <sup>2)</sup>.

Свв. отцы и учителя церкви рекомендуютъ и изученіе языческой литературы, въ виду ея положительной и формальной важности. Въ произведеніяхъ языческой литературы христіанскіе юноши могутъ найти ученіе о добродѣтели, о которой тамъ нерѣдко сообщается весьма дѣльно и прекрасно. Св. Василій Великій говоритъ, что „все стихотвореніе Омирово есть похвала добродѣтели, и все у Омира, кромѣ придаточнаго, ведетъ къ сей цѣли“.—А потому, „если-бы,—убѣждаетъ этого святитель,—и другой кто восхвалялъ подобнымъ образомъ добродѣтель, примемъ его слова, какъ руководящія къ тому же“.

Изученіе языческой литературы Тертулліанъ считаетъ „открытіемъ и ключемъ къ жизни“ <sup>4)</sup>.

Помимо этого, изученіе языческой литературы доставляетъ возможность облекать христіанскія истины въ прекрасную словесную форму, и черезъ послѣднюю располагать къ нимъ и не христіанъ. Черезъ словесную форму христіане умѣли, по выраженію Лактанція,—„подсладить медомъ чашу не“.

<sup>1)</sup> Св. Исидоръ. Письмо 100. См. въ русск. пер. Твор. Св. Отецъ, т. 86, 187 г., стр. 109—110.

<sup>2)</sup> Твор. въ русск. пер., ч. IV, стр. 353—354; 349—350.

<sup>3)</sup> Вестд. къ юношамъ, ч. 4, стр. 350.

<sup>4)</sup> De idolatria, cap.

ной премудрости, чтобы неопытные люди могли пить изъ нея горькія лекарства безъ досады“ <sup>1)</sup>).

Для полнаго и правильнаго уразумѣнія св. Писанія, свв. отцы и учителя церкви считаютъ необходимымъ и изученіе еврейскаго и греческаго языковъ, на которыхъ эти священныя книги были написаны первоначально. „Знаніе языковъ,—говоритъ бл. Августинъ,—есть лучшее средство къ уразумѣнію неизвѣстныхъ, хотя и собственныхъ словъ. Людямъ знающимъ латинскій языкъ, нужно, для большаго уразумѣнія Божественнаго Писанія, знать еще два другіе языка—еврейскій и греческій. Такое знаніе необходимо, съ одной стороны, потому, что въ переводахъ свящ. Писанія встрѣчаются нѣкоторыя еврейскія слова, оставшіяся непереведенными, каковы, напримеръ: аминь, аллилуйя, рака, осанна и др., а съ другой,—по причинѣ разности многихъ переводовъ, при сличеніи только которыхъ можно объяснить многія темныя мѣста Писанія“ <sup>2)</sup>).

Кромѣ указанныхъ, такъ сказать, общеобразовательныхъ наукъ, свв. отцы считаютъ безполезнымъ обучать дѣтей и такимъ наукамъ, которыя имѣютъ „немалое приложеніе къ обыкновенной человѣческой жизни“, какъ-то: медицинѣ, юриспруденціи, агрономіи <sup>3)</sup>).

Что касается эстетическаго образованія, то свв. отцы и учителя церкви не запрещаютъ его, но желаютъ только, чтобы оно было проникнуто религіозно-нравственнымъ характеромъ: чтобы, съ одной стороны, оно было священнымъ орудіемъ служенія благочестію и церкви <sup>4)</sup>, съ другой—, средствомъ къ возбужденію и поддержанію благочестія <sup>5)</sup>).

Они совѣтуютъ обучать дѣтей: пѣнію, музыкѣ, живописи, зодчеству и др. искусствамъ. „Нашими пѣснями,—говоритъ Климентъ Александрійскій, должны быть гимны, обращенные къ Богу. *Да хвалятъ Его имя, говорится, съ ликами; на тимпанъ и арфѣ да прославятъ Его* (CXLIX, 3).... Мелодіи-же мы должны выбирать проникнутыя безстрастіемъ и цѣломудріемъ; мелодіи-

<sup>1)</sup> Lact. Div. instit., lib. V, c. I.

<sup>2)</sup> Хр. Наука, кн. 2, гл. 16.

<sup>3)</sup> Ibid., кн. 2, гл. 47.

<sup>4)</sup> Св. Афанасій. Contra idol. p. I; и бл. Августинъ Письмо къ Диоскору.

<sup>5)</sup> Климентъ, Педагог., кн. 2, гл. 4.



же, душу развивающія и разслабляющія, не могутъ гармонизировать съ мужественнымъ нашимъ и великодушнымъ образомъ мыслей и расположений.

Искусство, выражающееся въ переливахъ голоса по разнымъ колѣнамъ, есть живое искусство; влияетъ оно на развитіе склонности къ жизни бездѣтельной и безпорядочной. Мелодіями-же строгими и серьезными безстыдство и дикое пьянство напротивъ предупреждаются въ самомъ зародышѣ<sup>1)</sup>. „Учите, говоритъ св. Златоустъ, сыновей и дочерей вашихъ такимъ пѣснямъ (псалмамъ Давидовымъ и христіанскимъ гимнамъ): пусть они поютъ ихъ не только за прѣлкою и другими работами, но и за столомъ и проч.“<sup>2)</sup>. „Очищеніемъ души служить—презирать чувственныя удовольствія и черезъ слухъ не вливать въ душу поврежденнаго сладкопѣнія, говоритъ св. Василій Великій. Ибо отъ такого рода музыки, обыкновенно, возникаютъ страсти—порожденія рабства и низости. А намъ должно учиться иной музыкѣ, которая лучше и ведетъ къ лучшему, которою пользуясь Давидъ, творецъ священныя пѣснопѣній, какъ говоритъ Писаніе, избавлялъ царя отъ неистовства. Сказываютъ-же, что Пифагоръ, встрѣтивъ упившихся на пиру, свирѣльщику, который управлялъ пиромъ, велѣлъ, перемѣнивъ напѣвы, заиграть на дорическій ладъ, и пирующие такъ образумлены были этою игрою, что, сбросивъ съ себя вѣнки, разошлись со стыдомъ. А иные при звукахъ свирѣли предаются неистовствамъ, какъ корибанты и вакханты. Столько разности, наполнять-ли слухъ сладкопѣніемъ здравымъ, или негоднымъ“<sup>3)</sup>. „Если-бы кто нибудь, подражая праведному и всегда остававшемуся благодарнымъ Богу царю еврейскому, пожелалъ, говоритъ Климентъ Александрійскій, пѣть съ аккомпаниментомъ лиры или арфы, то ничего въ томъ нѣтъ преступнаго“<sup>4)</sup>. Значитъ, свв. отцы, не отрицая изученія эстетическихъ искусствъ, совѣтуютъ только руководиться нравственнымъ принципомъ. Позволяютъ они изучать и зодчество, и живопись для построения и украшенія храмовъ<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Педаг., кн. II, гл. 4, стр. 157.

<sup>2)</sup> Злат. Exposit. in Psalm. XLI, p. 170.

<sup>3)</sup> Бесѣда къ юношамъ, Твор., ч. 4, стр. 360—361.

<sup>4)</sup> Педаг., кн. 2, гл. 4, стр. 156.

<sup>5)</sup> Rufin, lib. 2, cap. 9.

Но они не позволяютъ изучать театральное искусство, танцы и прочія, которыя по содержанію и по цѣли были безнравственны <sup>1)</sup>.

„Намъ заповѣдано, говоритъ Тертуліанъ, удалаться отъ всего постыднаго“ <sup>2)</sup>. Мы никогда не назовемъ, говоритъ бл. Августинъ, свободными искусствами суетность, безуміе, ложь, надутое пустословіе и гордыя заблужденія несчастныхъ людей“ <sup>3)</sup>.

#### ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

#### Физическое воспитаніе.

Свв. отцы и учителя церкви, заботясь о религіозно-нравственномъ воспитаніи и умственномъ образованіи дѣтей, не оставляютъ безъ вниманія и вопроса о ихъ физическомъ развитіи, при этомъ совѣтуютъ только прилагать попеченіе о немъ настолько, чтобы излишняя забота о немъ не повредила ихъ душѣ. „Столько надобно имѣть къ тѣлу привязанности, учить св. Василиій, сколько, говоритъ Платонъ, участвуетъ оно въ служеніи любомудрію, выражаясь нѣсколько подобно Павлу, который даетъ совѣтъ, что ни мало не должно тѣлу *угодія* творить въ поводъ похотямъ (Римл. 13, 14). Тѣ, которые заботятся, чтобы тѣло было, какъ можно наряднѣе, а душу, которая дѣйствуютъ черезъ тѣло, презираютъ, какъ ничего не стоющую, чѣмъ отличаются отъ людей, прилагающихъ попеченіе объ орудіяхъ, но нерадящихъ объ искусствѣ, дѣйствующемъ черезъ орудіе?“ <sup>4)</sup>. Въ заботѣ о тѣлѣ воспитываемыхъ свв. отцы совѣтуютъ имѣть въ виду главнымъ образомъ то, чтобы оно было здорово, совѣтуютъ прилагать „попеченіе о тѣлѣ дѣтей столько, сколько нужно для здоровья его, не простираясь далѣе сего“ <sup>5)</sup>. Такъ какъ тѣлесная жизнь и здоровье человѣка зависятъ главнымъ образомъ отъ качества его питанія, одѣянія, покоя, движенія, занятій, то свв. отцы совѣтуютъ, при физическомъ воспитаніи дѣтей, особенно обра-

<sup>1)</sup> Тертуліанъ. Апол. гл. 38; Св. Амвросій кн. 3 о дѣв.

<sup>2)</sup> Tertullian Spect, cap. 17.

<sup>3)</sup> August. ad Memor., ep. 101, t. 2, pag. 271.

<sup>4)</sup> Бес. къ юнош., Твор. ч. 4, стр. 361.

<sup>5)</sup> Злат. Бесѣда 23 на посл. къ Римл.

щать вниманіе на эти предметы, стараясь при этомъ употреблять только то, что можетъ содѣйствовать укрѣпленію дѣскихъ силъ. „Для дѣтей, говоритъ св. Василій, должны быть приличнымъ образомъ опредѣлены упражненія и правила исательна сна и бодрствованія, времени, мѣры и качества пищи“ <sup>1)</sup>. Пища для дѣтей должна быть свѣжая и простая, при чемъ употребляема ими въ умѣренномъ количествѣ. Пища должна быть простой,—говоритъ Климентъ Александрійскій, и неизысканной, соотвѣтственно простотѣ и невзыскательности воспитываемыхъ чадъ; жизнь ихъ, а не невоздержность ихъ должна быть поддерживаема. Тѣлесная-же жизнь обуславливается двумя вещами: здоровьемъ и силою; а эти въ особенности зависятъ отъ умѣренности въ пищѣ, чѣмъ тѣлу облегчается ассимиляція ея. Отсюда возникаетъ и ростъ здоровый, и тѣлесная сила развивается нормальная, а не та не естественная, опасная и отяготительная, которая дѣйствуетъ въ атлетахъ вслѣдствіе принудительнаго питанія“ <sup>2)</sup>. „Тѣ, кто простой и обыкновенной пищей довольствуются, говоритъ онъ-же, бываютъ сильнѣе, здоровѣе и тѣлесно сложенными лучше“ <sup>3)</sup>. Къ пищѣ простой Климентъ относитъ: лукъ, фрукты и много другихъ кушаній, приготовляемыхъ безъ раздражающихъ приправъ; если нужно, то включать можно въ свой столъ и мясо въ жареномъ видѣ или-же въ вареномъ... Кромѣ сихъ кушаній, вкушающіе въ духѣ Логоса имѣютъ право не отказывать себѣ въ употребленіи въ пищу десертныхъ плодовъ и медовыхъ сотовъ, потому что къ числу кушаньевъ, пригодныхъ для насъ, относятся особенно тѣ, которые тотчасъ же, не разводя огня, можно съѣсть, такъ какъ скорѣе и легче могутъ быть приготовляемы <sup>4)</sup>. Климентъ предостерегаетъ отъ изысканныхъ кушаній, потому что „отъ несоблюденія сего происходятъ различныя вредныя послѣдствія: тѣлесное недомоганіе и расстройство отправленій желудка; чувство вкуса этимъ злосчастнымъ повареннымъ искусствомъ портится и обезсиливается“ <sup>5)</sup>.

Изъ напитковъ лучшимъ для здоровья дѣтей церковными пе-

<sup>1)</sup> Св. Василій. Правила, 15, ч. V, стр. 133.

<sup>2)</sup> Педаг., кн. 2, гл. I, стр. 109.

<sup>3)</sup> Ibid., стр. 114.

<sup>4)</sup> Ibid., стр. 126.

<sup>5)</sup> Ibid., стр. 110.

дагогами признавалась вода, какъ „напитокъ, по выраженію Климента, естественный и поддерживающій трезвость, всего лучше утоляющій жажду“ <sup>1)</sup>. Употребленіе же горячихъ напитковъ или винъ дѣтямъ и юношамъ запрещалось. „Не годится къ пылу юности, говорить Климентъ, присоединять еще горячительнѣйшей изъ всѣхъ жидкостей, т. е. вина; это значило-бы къ огню присоединять еще огонь“ <sup>2)</sup>. Отъ такого смѣшенія вспыхиваютъ грубыя и дикія пожеланія и пламенные страсти, возникаетъ горячность нрава. Молодые люди, внутренно разжигаемые, потомъ особенно склоняются къ чувственности, такъ что гибельное вліаніе вина открывается уже и на ихъ тѣлѣ“ <sup>3)</sup>.

Но безусловно употребленіе вина ими не запрещалось: его дозволялось употреблять юношамъ въ умѣренномъ количествѣ и изрѣдка, какъ средство, служащее къ укрѣпленію тѣлесныхъ силъ. „Скажетъ кто-нибудь, пишетъ бл. Иеронимъ, стало быть и вина въ это время пить уже не слѣдуетъ, потому что въ этомъ будетъ невоздержаніе? Слабымъ, прежде достиженія зрѣлаго возраста, воздержаніе и опасно и вредно. До того времени, если-бы потребовала необходимость, пусть она (Павла) употребляетъ въ умѣренномъ количествѣ и вино ради желудка...“ <sup>4)</sup> При этомъ совѣтуется смѣшивать вино съ водой, потому что „смѣшеніе обоихъ, воды и вина, содѣйствуетъ здоровью“ <sup>5)</sup>. Но такъ какъ здоровье есть удѣлъ воздержныхъ людей, то свв. отцы и учителя совѣтуютъ наблюдать особенную умѣренность въ пищѣ и питьѣ дѣтей. „Неумѣренность и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ дѣло дурное, въ пищѣ-же неумѣренность сопровождается особенно вредными послѣдствіями“ <sup>6)</sup>. „Многояденіе притупляетъ воспріимчивость души, вліяетъ на ослабленіе памяти и силы разсудка“ <sup>7)</sup>. „Если начинаетъ мучить кого жажда, то средствомъ къ удовлетворенію ея можетъ служить небольшое количество воды. Небольшое, потому что и воды много

<sup>1)</sup> Ibid., гл. 2, стр. 130.

<sup>2)</sup> Эти мысли заимствованы изъ Платона (De leg., lib. 2, p. 796, ed. Francofurt.).

<sup>3)</sup> Педаг., кн. 2, гл. 2, стр. 133.

<sup>4)</sup> Письмо къ Летѣ, т. II, с. 442.

<sup>5)</sup> Ibid., гл. I, стр. 123.

<sup>6)</sup> Педаг., кн. 2, гл. 2, с. 136.

<sup>7)</sup> Ibid., стр. 128.

пить не полезно: можно слишкомъ развести ея питательные соки пищи“ <sup>1)</sup>). Бл. Иеронимъ пишетъ Летѣ, что дочь ея Памма „должна такъ ѣсть, чтобы всегда чувствовала нѣкоторый голодъ, чтобы тотчасъ по принятію пищи могла читать и пѣть псалмы“ <sup>2)</sup>). Впрочемъ, бл. Иеронимъ одобряетъ въ дѣтяхъ воздержаніе только умѣренное, не разстраивающее ихъ здоровья: по ему,—какъ онъ пишетъ,—„не нравятся долгіе и неумѣренные посты въ очень молодые годы,—посты, которые тянутся на цѣлыя недѣли и въ когорые запрещается употребленіе въ пищу и мяса, и овощей. Изъ опыта научился я, что молодой осель, уставши на пути, дѣлаетъ повороты съ дороги“ <sup>3)</sup>). Вообще ими совѣтуется научить дѣтей „быть повелителями на пшней и господами, а не рабами ея“ <sup>4)</sup>).

Умѣренное употребленіе пищи и питья внушается ими. между прочимъ, и для того, чтобы сонъ былъ благотворенъ. Благотворнымъ сномъ считается ими—сонъ спокойный и умѣренный по его продолжительности. Но такимъ сномъ церковные педагоги находятъ возможнымъ пользоваться, только при соблюденіи воздержанія въ пищѣ и питіи. „Не слѣдуетъ,—говоритъ Климентъ Александрійскій, отягощать себя пищею до пресыщенія; не должно обременять себя пищею, отходя ко сну, дабы пища не затрудняла насъ подобно тяжести, навѣшанной на пловца и стѣсняющей его плаваніе по волнамъ: но слѣдуетъ ложиться спать съ желудкомъ легкимъ, чтобы себя по возможности менѣе повредить; трезвость поднимаетъ насъ отъ сна какъ бы изъ глубокой какой пропасти, выноситъ на поверхность бодрствованія, поднимая насъ въ часъ, назначенный для пробужденія... Долговременный сонъ ни на тѣлѣ не отзывается пользой, ни на душѣ“ <sup>5)</sup>). Относительно постели Климентъ говоритъ, чтобы она была не особенно легка, такъ какъ такая постель вредна для здоровья. „Сильная теплота пуховиковъ (на постели), говоритъ онъ,—и пищѣ не позволяетъ перевариваться; подъ вліяніемъ той ѳа, такъ сказать, стораегъ, и это на питаніи организма отражается вредно.

<sup>1)</sup> Ibid., кн. 2, гл. 2, стр. 134.

<sup>2)</sup> Твор., т. II, стр. 444.

<sup>3)</sup> Ibidem.

<sup>4)</sup> Педаг., кн. II, гл. I, стр. 119.

<sup>5)</sup> Ibid., кн. II, гл. 9, стр. 200.

Спалье-же на постеляхъ ровныхъ, представляющихъ изъ себя и для спящаго человѣка, такъ сказать, естественное поприще для упражненія своихъ силъ, содѣйствуетъ пищеваренію“ <sup>1)</sup>. Впрочемъ, онъ совѣтуетъ избѣгать въ данномъ случаѣ и другой крайности, примѣръ которой усматривался въ циникахъ, почивавшихъ изъ какого-то пустаго тщеславія на землѣ, на звѣриныхъ кожахъ. Подобное онъ допускаетъ въ случаѣ какой нибудь необходимости <sup>2)</sup>.

Относительно одежды дѣтей церковные педагоги также совѣтуютъ наблюдать умѣренность и простоту, имѣя въ виду только двѣ цѣли: прикрыть ею наготу тѣла и защитить его отъ холода. „Касательно одежды, говоритъ св. Василій,—все надобно заготовлять себѣ, не превышая нужды, ибо для имѣющаго умъ какая разность надѣтъ-ли на себя зрѣлищный нарядъ, или носить одежду простолюдина, если только она достаточно защищаетъ отъ холода и зноя... Посему утверждаю, что быть и называться щеголемъ—должны мы почитать столько же срамнымъ, какъ и жить непотребно“ <sup>3)</sup> Подобнымъ же образомъ разсуждаетъ и св. Кириллъ Іерусалимскій <sup>4)</sup>.

Но свв. отцы и учителя, возставая противъ щегольства и роскоши въ одеждѣ, не одобряютъ въ ней и небрежности, и допускаютъ въ ней украшенія въ предѣлахъ скромной умѣренности и благоприличія <sup>5)</sup>. „Чистота и простота въ одеждѣ, говоритъ Климентъ Александрійскій, суть свойства мудрой умѣренности; чистота вѣдь есть состояніе, представляемое жизнію чистой и ничѣмъ постыднымъ не запятанной, а простота есть состояніе, отказывающееся отъ всего излишняго“ <sup>6)</sup>. Поэтому свв. отцы совѣтуютъ одѣвать дѣтей просто, но и прилично, не допуская ни щегольства, ни неряшества, такъ какъ „въ одномъ просвѣчиваетъ роскошь, а подъ другимъ кроется тщеславіе“ <sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibid., стр. 196—197.

<sup>2)</sup> Ibidem.

<sup>3)</sup> Бесѣд. къ юношамъ, т. IV, стр. 359, и ч. V, вопр. 22.

<sup>4)</sup> Огласительн. слово 4. То же говорить и бл. Іеронимъ въ письмѣ къ Летѣ, Тв. т. II, стр. 444 и 439.

<sup>5)</sup> Св. Василій, Простран. вопр. 22, ч. V, стр. 152—153; Бл. Августинъ. (См. Душен. Чтен. 1867 г., Мартъ, стр. 194—195); Св. Амвросій—о должно-стяхъ, кн. I, гл. 19.

<sup>6)</sup> Педаг. III кн., гл. II, стр. 296. <sup>7)</sup> Бл. Іеронимъ. О жизни клириковъ.

Не совѣтуютъ церковные педагоги употреблять и искусственнаго подкрашиванія дѣтскихъ лицъ, и искусственнаго убранства ихъ волосъ. „Не прокалывай, предостерегаю тебя, ея (Павлы) ушей, пишетъ бл. Иеронимъ Летѣ, бѣлилами и румянами не разрисовывай лица, не подцѣвчивай волосъ въ красный цвѣтъ“ <sup>1)</sup>. Св. Златоустъ въ своихъ поученіяхъ строго обличаетъ какъ юношей и дѣвицъ за искусственное украшеніе своего тѣла и убранство волосъ, такъ и родителей, дозволявшихъ это своимъ дѣтямъ. „Не столько думаю, говоритъ онъ, военачальникъ гордится побѣдами, сколько распутный юноша нарядностью сапоговъ своихъ, длинными одеждами, прическою волосъ, хотя всѣмъ тѣмъ обязанъ искусству другихъ. Ежели у отцовъ есть умъ, и они еще въ силѣ, то могутъ ихъ и поневолѣ обратить къ должной благопристойности. Итакъ, продолжаетъ св. Златоустъ, не говори: и то неважно, и другое не бѣда. Эго-то все и погубило. Ибо надлежало-бы ихъ и въ этомъ поучить, и въ самыхъ, повидимому, малостяхъ содѣлать степенными, великодушными, пренебрегающими нарядами. Такимъ образомъ они успѣютъ и въ важнѣйшемъ. Все-же сіе говоримъ не для однихъ юношей, но и для дѣвицъ, ибо и онѣ подлежатъ тѣмъ-же упрекамъ, а между тѣмъ дѣвицъ особенно нужна скромность. Итакъ вы, матери, больше всего смотрите за дочерьми, прежде всего учите ихъ быть скромными и не слишкомъ заботиться о нарядахъ“ <sup>2)</sup>. Св. Василій Великій въ своей бесѣдѣ къ юношамъ говоритъ: „растворять воздухъ различными испареніями, доставляющими удовольствіе обонянію, намазывать себя благовонными мазями, стыжусь и запрещать вамъ“ <sup>3)</sup>. Особенно сильно возстаетъ противъ туалета Климентъ Александрійскій, находя излишество въ немъ вреднымъ въ нравственномъ и физическомъ отношеніи; онъ посвящаетъ этому вопросу нѣсколько главъ въ своемъ „Педагогѣ“ <sup>4)</sup>. „Заботливость о туалетѣ, говоритъ онъ здѣсь, легко приводитъ до распущенности права.... Не внѣшній образъ человѣка, а душа его

<sup>1)</sup> Письмо къ Летѣ, Твор. т. II, стр. 439.

<sup>2)</sup> Злат. Бесѣды на Ев. Мат., 49, ч. II, стр. 340—341; Бес. 9 на посл. I-е къ Тим., стр. 128.

<sup>3)</sup> Твор., ч. IV, стр. 361.

<sup>4)</sup> Педагог., кн. III, гл. I—III и II.

должна быть украшена убранствомъ добросовѣстности. О плоти же можно сказать, что она должна быть украшаема благопристойностію воздержанія“ <sup>1)</sup>

Для укрѣпленія тѣлеснаго организма дѣтей церковные педагоги совѣтуютъ приучить ихъ къ труду и дѣятельности. „Наилучшій и здоровью способствующій всего полнѣе образъ жизни есть тотъ, говоритъ Климентъ Александрійскій, которымъ поддерживается дѣятельность тѣла, и онъ порождаетъ собою красоту истинную и прочную“ <sup>2)</sup>. Они совѣтуютъ для этого позволять дѣтямъ гимнастическія упражненія, игры, прогулки, приучать къ физическимъ занятіямъ и ремесламъ. „Вмѣсто бань для юношей, пишетъ Климентъ, гораздо полезнѣе гимнастическія игры; они укрѣпляютъ здоровье молодыхъ людей, пробуждаютъ въ нихъ соревнованіе и честолюбіе, направленныя на развитіе не только тѣлеснаго здоровья, но и душевнаго. И если занятіямъ симъ отдаются безъ отклоненія отъ дѣлъ болѣе важныхъ, то это прекрасно и небезполезно. И женщины не должны уклоняться отъ тѣлесныхъ упражненій; пусть только не въ борьбѣ и бѣганьи въ запуски онѣ упражняются, а волну прядутъ и ткутъ и кухаркѣ помогаютъ, если нужно“ <sup>3)</sup>... Для развитія физическихъ силъ Климентъ совѣтуетъ юношамъ заниматься разными играми, напр., въ мячъ „особенно, прибавляетъ онъ, на открытомъ воздухѣ“ <sup>4)</sup>; взаимною борьбою: „такое приличное упражненіе силъ, предпринимаемое въ интересахъ необходимаго и столь полезнаго для здоровья, прекрасно и мужчинъ совершенно достойно“ <sup>5)</sup>. Для многихъ, говоритъ онъ, служить тѣлеснымъ упражненіемъ чтеніе вслухъ“ <sup>6)</sup>. Совѣтуетъ позволять дѣтямъ игры и бл. Иеронимъ въ своемъ письмѣ къ Гавденцію о воспитаніи маленькой Пакатулы <sup>7)</sup>. При этомъ, впрочемъ, церковные педагоги совѣтуютъ избѣгать физическаго переутомленія, какъ вреднаго для здоровья. „И все же во всемъ,—пишетъ Климентъ, должно мѣру наблюдать и цѣль. Ибо подобно тому, какъ въ порядкѣ вещей, чтобы ѣдѣ работа пред-

<sup>1)</sup> Ibid., гл. I, стр. 243; гл. II, стр. 245.

<sup>2)</sup> Ibid., кн. 3, гл. II, стр. 306.

<sup>3)</sup> Ibid., гл. 10, стр. 292.

<sup>4)</sup> Ibid., стр. 293.

<sup>5)</sup> Ibidem.

<sup>6)</sup> Ibid., III кн., гл. 10, стр. 293.

<sup>7)</sup> Твор., т. 3, стр. 86.



шествовала, такъ очень дурно, отяготительно и нездорово, если черезъ мѣру кто напрягается. Не слѣдуетъ потому совершенно бездѣятельнымъ оставаться, но не слѣдуетъ и исключительно работникомъ быть<sup>1)</sup>.

Кромѣ физическихъ упражненій и разныхъ игръ, церковные педагоги совѣтуютъ дѣтямъ дѣлать прогулки на свѣжемъ воздухѣ. „Другіе (юноши) пусть довольствуются, говорить Климентъ, путешествіями по странѣ и прогулками по городу“<sup>2)</sup>. О бл. Августинѣ извѣстно, что онъ, занимаясь воспитаніемъ юношей, позволялъ имъ въ утреннее время, послѣ обычныхъ занятій, совершить прогулки въ близнемъ лугу, принимая и самъ участіе въ этихъ прогулкахъ<sup>3)</sup>.

Кромѣ этихъ, чисто, такъ сказать, педагогическихъ упражненій, церковные педагоги совѣтуютъ приучать дѣтей къ физическимъ работамъ, въ собственномъ смыслѣ. Юношей Климентъ Александрійскій совѣтуетъ приучать къ такого рода домашнимъ занятіямъ, какъ то: копать землю, носить воду, рубить дрова и т. п.<sup>4)</sup>, а дѣвицъ приучать къ разнымъ домашнимъ женскимъ занятіямъ: готовить кушанья, пряхъ и т. п.<sup>5)</sup>. Пусть она (Павла), пишетъ бл. Иеронимъ Летѣ, учится приготавливать ленъ, держать мычку, носить на поясѣ корзину, крутить веретено, вести пальцами нитку. Пусть учится раздѣлять ткань шелковичнаго червя, шерсть Серовъ<sup>6)</sup> и золото на гибкія нити<sup>7)</sup>. То же почти онъ пишетъ и къ Гавденцію о воспитаніи Пакатулы<sup>8)</sup>.

Юношей церковные педагоги совѣтуютъ приучать къ разнымъ искусствамъ и ремесламъ, сообразно ихъ способностямъ. „Забыли мы сказать, говоритъ св. Василій, что, поелику инымъ искусствамъ надобно обучаться тотчасъ съ самаго дѣтства, то, какъ скоро нѣкоторые изъ дѣтей окажутся способными къ обученію, не запрещаемъ имъ проводить дни съ наставниками въ искусствѣ“<sup>9)</sup>.

1) Педаг., кн. III, гл. 10, стр. 294. 2) Ibid., стр. 293.

3) См. о бл. Август. въ Хр. Чт. 1845 г., ч. IV.

4) Педаг., кн. III, гл. 10, стр. 243. 5) Ibidem.

6) Серн—одинъ изъ народовъ, населявшихъ Индію.

7) Твор., ч. II, стр. 444.

8) Твор., т. 3, стр. 86.

9) Простр. вопр. 15, ч. V, стр. 135—136.

Принимая мѣры къ сохраненію и укрѣпленію здоровья дѣтей, церковные педагоги, при разстройствѣ его, совѣтуютъ прибѣгать и къ врачевнымъ пособіямъ <sup>1)</sup>).

Заботясь о физическомъ развитіи дѣтей, церковные педагоги желаютъ, чтобы и самый внѣшній видъ ихъ: выраженіе лица, походка, разговоръ и проч., свидѣтельствовалъ объ ихъ скромности и благоразуміи. „Скромность и пріятность, говоритъ св. Амвросій, должны быть наблюдаемы не только въ дѣлахъ, но и въ словахъ, дабы ты въ сихъ послѣднихъ не превзошелъ мѣру и не высказалъ чего неприличнаго... Самый голосъ долженъ быть не слабый, но долженъ заключать въ себѣ нѣкоторый образецъ и правило мужества... Не одобряя излишней нѣжности и притворства въ голосѣ и тѣлодвиженіи, я не хвалю и грубости въ оныхъ: надлежитъ подражать природѣ“ <sup>2)</sup>. Въ качествѣ питомцевъ Божіихъ,—говоритъ Климентъ Александрійскій, мы состоимъ и усыновленными чадами Божіими. Оттого въ стояньи, въ движеньяхъ, въ походкѣ, въ костюмѣ, коротко—во всей жизни, слѣдуетъ намъ нѣчто такое наблюдать, что прилично человѣку лишь совершенно свободному (т. е. христіанину)“ <sup>3)</sup>).

Вообще нужно сказать, что Церковные педагоги совѣтуютъ въ физическомъ воспитаніи дѣтей измѣрять все „естественными потребностями, а не удовольствіями“, прося „содѣлать ихъ тѣло неодолимымъ для страстей“ <sup>4)</sup>).

### ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Педагогическія воззрѣнія свв. отцовъ и учителей Церкви имѣли громадное значеніе для своего времени. Въ нихъ тогдашніе христіане могли находить и находили цѣлую теоретическую систему христіанскаго воспитанія: здѣсь для нихъ уясненъ былъ основной принципъ воспитанія, опредѣленъ его характеръ, указаны его средства, рѣшены частные вопросы: объ отношеніи къ древне-классическому, научно-литературно-

<sup>1)</sup> Твор. Св. Василія, ч. V, стр. 202—203.

<sup>2)</sup> Св. Амвросій. Соч. о должностяхъ, кн. I, гл. 18, стр. 13.

<sup>3)</sup> Педагогъ, кн. III, гл. II, стр. 300.

<sup>4)</sup> Св. Василій. Бесѣда къ юношамъ, ч. IV, стр. 362 и 389.

му достоянію, объ изученіи вообще свѣтскихъ наукъ, о пользѣ ихъ для надлежащаго пониманія христіанскихъ истинъ, о способѣ ихъ изученія,—вообще о характерѣ умственно-эстетическаго образованія и т. д.

При распространенности еще тогда древне-языческихъ примовъ воспитанія, эти святоотеческія педагогическія указанія были весьма полезны для тогдашнихъ христіанъ, которые могли имѣть въ нихъ, такъ сказать, всѣ данныя для опредѣленія надлежащаго, христіанскаго воспитанія. При томъ жизненномъ, практическомъ вліяніи, какое имѣли тогда христіанскіе пастыри на своихъ пасомыхъ, педагогическія мнѣнія свв. отцовъ и учителей Церкви не оставались только мнѣніями, а всецѣло проводились въ жизнь, всецѣло примѣнялись на практикѣ. А въ своемъ примѣненіи эти святоотеческія воззрѣнія, какъ истинно-христіанскія и истинно-человѣческія давали блестящіе практическіе результаты, чѣмъ оказали великую услугу христіанскому обществу.

Чтобы судить о той пользѣ, какую оказали эти воззрѣнія на жизнь тогдашнихъ христіанъ, достатотно только вспомнить, хотя въ общемъ, ихъ религіозно-нравственное и умственное состояніе. Тѣ „сонмы не только исповѣдниковъ и мучениковъ, но и благовѣстниковъ и просвѣтителей язычества“, о которыхъ упоминаетъ, напр., историкъ Евсевій <sup>1)</sup> и др., какъ непосредственные плоды святоотеческой педагогики, ясно свидѣтельствуютъ о важности послѣдней.

Изъ жизнеописанія свв. угодниковъ и лучшихъ представителей христіанства первыхъ вѣковъ мы видимъ, что основаніе ихъ истинно-христіанской жизни было положено въ дѣтствѣ, при воспитаніи, которое велось именно по святоотеческой педагогической системѣ. Высокая степень нравственнаго совершенства первенствующихъ христіанъ, большинство которыхъ рѣшилось лучше принять смерть, нежели отступить отъ какой-либо добродѣтели <sup>2)</sup>, прямо таки зависѣла отъ характера указаннаго воспитанія. А тотъ сонмъ великихъ богослововъ и христіанскихъ мыслителей, которые своими нравственными

<sup>1)</sup> Evseb. Hist. Eccl., lib. 5, cap. 9.

<sup>2)</sup> Бл. Іеронимъ къ Павлу отшельнику, кн. I. Evseb. Hist. Eccles., cap. 12.

и умственными качествами удивляли и удивляютъ всѣхъ истинно просвѣщенныхъ людей, каковы: Климентъ Александрійскій, Оригенъ, св. Афанасій Великій, св. Василій Великій, св. Григорій Богословъ, св. Григорій Нисскій, св. Іоаннъ Златоустъ, св. Кириллъ Александрійскій, бл. Августинъ, бл. Іеронимъ и многіе другіе, имена которыхъ извѣстны всякому образованному христіанину, этотъ сонмъ, спрашиваемъ, не служитъ-ли, такъ сказать, живымъ доказательствомъ великой важности той системы воспитанія, по которой они воспитывались и которую они создавали?!...

Но значеніе этой системы было не только временное, нѣтъ, ея значеніе, какъ системы, въ основѣ своей истинно христіанской и общечеловѣческой, простиралось и простирается и на все послѣдующее время. Какъ вошедшая въ практику у христіанъ, она передавалась изъ поколѣнія въ поколѣніе и, хотя разнообразилась по обстоятельствамъ времени и мѣстнымъ обычаямъ, дополнялась, риспирялась и измѣнялась, но въ основѣ своей удерживалась у всѣхъ истинныхъ христіанъ и всегда, при надлежащемъ примѣненіи, приносила извѣстную пользу.

Историческая важность святоотеческой педагогики обуславливается именно религіозно-нравственнымъ принципомъ, положеннымъ въ ея основу. Усовершенствуемая въ частностяхъ, педагогическая система свв. отцовъ оставалась неизмѣнною въ своемъ основномъ принципѣ, важность котораго сознавали и сознаютъ и всѣ послѣдующіе знаменитые педагоги, какъ-то: Амосъ Коменскій <sup>1)</sup>, Песталотци <sup>2)</sup>, Дистервегъ <sup>3)</sup>, Спенсеръ <sup>4)</sup>, наши: К. Ушинскій <sup>5)</sup>, Н. Пироговъ <sup>6)</sup> и даже Л. Толстой <sup>7)</sup> и др.

<sup>1)</sup> См. его „Великую Дидактику“, русск. пер. Адольфа и Любомудрова. Москва. 1893 г.

<sup>2)</sup> „Исслѣдованія естественнаго хода развитія человѣческаго рода“. (См. содержаніе этого сочиненія въ „Исторіи Педагогикѣ“. К. Шмидта, т. 4, стр. 54 и далѣе.

<sup>3)</sup> См. „Избранныя педагогическія сочиненія Ад. Дистервега, т. I, русск. пер. С.-Пет. 1885 г.

<sup>4)</sup> „Воспитаніе умственное, нравственное и физическое“, см. русск. пер. Сысоевой (2 изд.). С.-Пет. 1883 г.

<sup>5)</sup> См. Собраніе его педагогическихъ сочиненій. С.-Пет. 1875 г.

<sup>6)</sup> См. 2 т. его сочиненій. С.-Пет. 1887 г.

<sup>7)</sup> См. напр., его статью: „Воспитаніе и образованіе“. (См. журналъ „Ясная Поляна“, Іюль, стр. 5—44).

Усовершенствовавъ въ частностяхъ педагогическую систему, основной принципъ ея, они все же оставляли нерушимымъ, признавая за нимъ великую пользу для достиженія цѣлей истиннаго воспитанія, оставляли тотъ принципъ, за который такъ ратовали церковные педагоги первыхъ вѣковъ христіанства и который они положили въ основу своей педагогической системы.

Особенно, кажется, было бы полезно вспомнить объ этой святоотеческой педагогикѣ въ наше время, когда односторонность воспитанія чувствуется очень замѣтно, когда образованіе ума поглощаетъ всѣ почти заботы нашихъ педагоговъ, между тѣмъ какъ на нравственное развитіе обращается очень мало вниманія, и это, въ большинствѣ случаевъ, къ сожалѣнію, считается даже нормальнымъ.

Каковы плоды такого воспитанія, извѣстно каждому, мало-мальски знающему современное состояніе нашего подросткающаго поколѣнія.

Та святоотеческая система воспитанія, которая требуетъ гармоническаго, духовно-тѣлеснаго развитія человѣческой личности, система, воспитывающая цѣлостныхъ людей, система, основной принципъ которой признаютъ всѣ лучшіе педагоги христіанской исторіи, принесла-бы неоспоримую пользу и современному дѣлу воспитанія.

Тамъ, гдѣ она примѣняется, польза несомнѣнна.

*Н. Миролюбовъ.*

# ПЛАЧЪ ПРОРОКА ІЕРЕМІИ.

(ИСАГОГИКО-ЭКЗЕГЕТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе \*).

## II.

Содержаніе книги Плача пророка Іереміи и ея планъ.

Содержаніемъ книги *Плача Іереміева* служатъ бѣдствія Іудеевъ отъ вавилонскаго нашествія, чувство народной скорби, возванное паденіемъ царства и разрушеніемъ Іерусалима. Передавая и разясняя это чувство, пророкъ рисуетъ передъ нами цѣлую картину ужаснаго состоянія покореннаго народа. Куда бы ни обратилъ свой взоръ писатель, всѣ стороны жизни общественной представляютъ собою предметъ для скорби и страданія. Населеніе отведено въ чужую землю (1, 3—5. 18), городъ разрушенъ и его святыня поругана врагами (1, 10; 2, 1. 2. 5—8; 4, 1. 11); стоявшій во главѣ народа царь находится въ плѣну (4, 19. 20); въ разоренномъ городѣ свирѣпствуютъ, развившіеся во время осады, голодъ и моровая язва (1, 11. 19; 2, 11. 19; 4, 3—10); въ довершеніе всѣхъ этихъ бѣдствій Израиль долженъ переносить еще насмѣшки и видѣть злорадство сосѣднихъ враждебныхъ народовъ (1, 2. 5. 7. 8. 21; 2, 15; 3, 46; 4, 21). Среди этихъ мрачныхъ картинъ разрушенія и позора тѣмъ ярче, съ другой стороны, блистаютъ истины милости и правосудія Божія, которыя и

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 22.

выводить пророкъ, чтобы представить въ нихъ народу истинное утѣшеніе въ его столь великомъ бѣдствіи.

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе *Плача Іереміа*. Оно раскрывается здѣсь въ пяти главахъ, изъ которыхъ каждая въ отдѣльности представляетъ собой какъ бы особую законченную пѣснь. Какимъ же образомъ распредѣляется довольно однообразный матеріалъ нашей книги по этимъ пѣснямъ и въ какомъ отношеніи онѣ стоятъ одна къ другой? Прежде чѣмъ отвѣтить на этотъ вопросъ, рассмотримъ предварительно, какъ онъ рѣшался ранѣе.

По мнѣнію однихъ ученыхъ, напр. Горрера, связь между отдѣльными пѣснями устанавливается чисто механически и распредѣленіе содержанія является исключительно *проемнымъ*. Содержаніе каждой пѣсни приурочивается къ определеннымъ моментамъ постигшаго народъ Божій бѣдствія. Согласно этому мнѣнію, въ первой главѣ говорится о плѣненіи царя Іехоніи, во второй—о взятіи Іерусалима, въ третьей—о собственныхъ страданіяхъ пророка, въ четвертой—о разрушеніи Іерусалима, въ пятой—о состояніи города Іерусалима и народа по разрушеніи города. Паро излагаетъ иначе ходъ мыслей *Плача*. Первую пѣснь онъ относитъ къ осадѣ Іерусалима, вторую—къ разрушенію города и храма, четвертую—къ нападенію халдеевъ на городъ. Наконецъ, Бертольдъ высказываетъ такой взглядъ: въ первой главѣ, по его мнѣнію, изображается господствующая въ Іерусалимѣ мертвая тишина, во второй—разрушеніе города и храма, въ четвертой—бѣдствія, которыя наступили въ городѣ послѣ разрушенія послѣдняго холдеями <sup>1)</sup>.

Что дѣйствительно въ основѣ всѣхъ пяти пѣсней лежатъ несомнѣнные историческіе факты,—съ этимъ, конечно, нельзя не согласиться <sup>2)</sup>. Но, съ другой стороны, несомнѣнно также и то, что нельзя каждую пѣснь приурочивать къ отдѣльнымъ моментамъ постигшаго Іудеевъ бѣдствія. Уже самое разногла-

<sup>1)</sup> См. Hävernick. Handbuch der historisch—kritischen Einleitung in das Alte Testament, 3 Th., s. 511.

<sup>2)</sup> Ср. а) I, 11. 19; 2, 11. 12. 19. 20. 24; 4, 3. 4. 5. 9. 10 съ 4 Цар. 25, 3. Іер. 37, 21. 38; Вар. 2, 3. б) 4, 19. 20 съ 4 Ц. 25, 5; в) I, 2. 5. 7. 8. 21; 2, 15; 3, 46; 4, 21 съ Іезек. 25, 3. 6. 8. 12. 15; 26, 2; 28, 24.

сіе истолкователей относительно содержанія *Плача Іереміева* и именно 1, 2 и 4 пѣсней весьма характерно въ данномъ случаѣ. Но неосновательность ихъ мнѣній обнаруживается еще яснѣе при разсмотрѣніи содержанія пѣсней. Въ этомъ случаѣ оказывается, что къ одной и той же главѣ находятся указанія на совершенно различные моменты событія, равно какъ и извѣстный моментъ въ одно и то же время изображается въ нѣсколькихъ пѣсняхъ.—Въ первой изъ нихъ, наприм., говорится о покореніи города (1 ст.), и о разрушеніи и поруганіи храма (ст. 10), и о страшномъ голодѣ (11. 19. ст.). Но о голодѣ и моровой язвѣ говорится и во второй (11. 12. 20), и въ четвертой (4. 5. 9. 10) пѣсняхъ. Ясно отсюда, что нельзя относить каждую пѣснь къ какому-нибудь одному опредѣленному моменту событія.

Неудовлетворительность разсмотрѣнной теоріи показываетъ, что основной принципъ распредѣленія содержанія въ пѣсняхъ *Плача Іереміева* должно искать не въ объективномъ предметѣ книги, а въ субъективномъ освѣщеніи, какое даетъ ему писатель. На почвѣ такого признанія возникло, повидимому, болѣе правдоподобное, по сравненію въ предъидущимъ, мнѣніе Эвальда.

По мнѣнію Эвальда *Плачъ Іереміевъ* построенъ на параллелизмѣ пѣсней. Такой параллелизмъ онъ находитъ именно между двумя первыми и двумя послѣдними пѣснями, при чемъ центральнымъ пунктомъ книги является, по его мнѣнію, третья пѣснь. Въ частности „1 и 2 пѣсни содержатъ самую тяжелую еще, какъ кажется, не разрѣшившуюся скорбь; въ третьей пѣсни поэтъ находитъ утѣшеніе предварительно, по крайней мѣрѣ, для себя, и показываетъ, насколько выигрываетъ среди этой пучины бѣдствій истинное присутствіе духа; здѣсь—поворотный пунктъ всѣхъ пѣсней; въ IV пѣсни, хотя плачъ съ силой возобновляется, но выступаетъ уже весь народъ, какъ о себѣ по собственному побужденію молящійся и надѣющійся; 17—22 ст. четвертой главы и пятая образуютъ, наконецъ, не что иное, какъ чистую, хотя и болѣзненную, однако же твердую молитву всего народа о спасеніи“<sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> См. у Thenius'a, l. c., s. 119.



Не трудно видѣть, что сущность мнѣнія Эвальда состоитъ въ слѣдующемъ: 1 и 2 пѣсни служатъ выраженіемъ *безотчетной* скорби народа; въ четвертой пѣсни она сопровождается у него сознаниемъ виновности и молитвой о спасеніи. Третью пѣснь нужно разсматривать, какъ естественный переходъ отъ первыхъ двухъ къ остальнымъ: разрѣшившись сначала въ молитву у писателя *Павла*, эта скорбь является въ такомъ видѣ *у всего народа*. Содержаніе и взаимоотношеніе пѣсней, насколько мы его понимаемъ, однако не оправдываетъ въ дѣйствительности этого взгляда. Особенное значеніе получаетъ у Эвальда именно въ виду защищаемаго имъ параллелизма мысль, что въ четвертой пѣсни весь народъ является молящимся по собственному побужденію. Эту пѣснь онъ представляетъ себѣ такъ сказать, антистрофой по отношенію къ первой и въ то же время продолженіемъ (опять таки въ смыслѣ параллелизма) той мысли, которой заканчивается центральная часть книги—третья пѣснь. На самомъ дѣлѣ ни того, ни другаго нѣтъ.—Какъ въ той, такъ и въ другой совѣтъ не видно указываемой Эвальдомъ противоположности содержанія, а слѣдовательно нельзя считать четвертую пѣснь антистрофой по отношенію къ первой. Не въ четвертой только пѣсни народъ сознаетъ свою виновность и справедливость божественнаго наказанія, но это сознание является присущимъ ему и въ первой (9. 18. 20); и не здѣсь только онъ чувствуетъ потребность въ молитвѣ, но въ равной степени и тамъ (20. 21), а также и во второй (17—20). Съ другой стороны, 4 пѣснь вовсе не составляетъ продолженія третьей въ томъ смыслѣ, что въ третьей высказывается писателемъ сначала его *личная молитва*, а въ четвертой является молящимся *уже самъ народъ*. Здѣсь нѣтъ ни одного выраженія, которое бы исходило изъ устъ народа; его мысли и чувства, какъ по преимуществу и въ другихъ мѣстахъ, представляетъ и толкуетъ самъ писатель отъ себя.

Итакъ мнѣніе Эвальда, при исполнѣннѣ вѣрной основной мысли, что разгадку плана нашей книги необходимо искать не въ предметѣ ея, а въ томъ освѣщеніи какъ даетъ ему писатель, оказывается недостаточнымъ въ частнѣйшемъ раскрытіи этой

мысли, именно въ томъ, что пѣсни *Плача Іереміева* по ихъ внутреннему смыслу онъ ставитъ въ форму параллелизма.

Неудовлетворительность приведенныхъ мнѣній относительно столь обычнаго и въ большинствѣ случаевъ столь простаго вопроса, какъ вопросъ о планѣ книги, можетъ дать поводъ думать, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ произведеніемъ, составныя части котораго находятся только въ чисто случайной связи, не имѣютъ внутренняго единства. Последнее и утверждаетъ Тениусъ, заявляя, что онъ „послѣ тщательнаго изслѣдованія выставляемыхъ въ доказательство внутренней связи пѣсней книги положеній, не могъ придти ни къ какому другому сужденію, что никогда не удастся доказать такую связь, потому что таковой на самомъ дѣлѣ нѣтъ, потому что каждая отдѣльная пѣснь образуетъ, очевидно, въ себѣ самой законченное и обособленное цѣлое“ <sup>1)</sup>. Таковъ выводъ Тениуса и, хотя въ своей книгѣ изслѣдователь не старается доказать его, однако строить на немъ, какъ увидимъ далѣе, весьма важныя заключенія. Это именно и обязываетъ насъ отнестись къ вопросу о логическомъ планѣ *Плача Іереміева* съ особеннымъ вниманіемъ.

Выводъ Тениуса одно изъ двухъ: или слишкомъ поспѣшенъ, или же объясняется предвзятыми мыслями этого ученаго. Нѣтъ основаній, по нашему мнѣнію, съ рѣшительностью отрицать возможность установленія логической связи между отдѣльными пѣснями книги и мы надѣемся выполнить послѣднее. Только считаемъ необходимымъ предварительно сдѣлать одно общее замѣчаніе. Дѣло въ томъ, что при изслѣдованіи логическаго хода мыслей писателя *Плача* необходимо постоянно имѣть въ виду особый характеръ его писанія: *Плачъ Іереміевъ* есть прежде всего пѣснь, въ которой вылилось глубоко взволнованное чувство пророка. Вполнѣ естественно поэтому, что по мѣстамъ строго логическій порядокъ въ расположеніи мыслей долженъ былъ уступать у него свое мѣсто простому порядку, подсказываемому чувствомъ. Этимъ-то именно и объясняется то обстоятельство, что иногда логическая связь въ нѣкоторыхъ мѣстахъ *Плача*

<sup>1)</sup> Thenius, l. c., s. 120.

дѣйствительно прерывается и затѣмъ является какъ бы случайно. Но такіе случаи представляютъ собою только исключенія и выражающееся въ нихъ нарушеніе логической послѣдовательности простирается лишь на нѣкоторыя частныя мѣста книги, вовсе не касаясь основнаго ея строя, который всюду обнаруживаетъ строгое внутреннее единство.

Послѣ этого общаго замѣчанія, приступимъ теперь къ выясненію плана книги. Какъ уже было сказано, книга состоитъ изъ пяти пѣсней; взаимоотношеніе этихъ послѣднихъ, по нашему мнѣнію, должно быть слѣдующее.

*Первая* пѣснь изображаетъ вообще печальное положеніе Іерусалима, утратившаго послѣ нападенія Халдеевъ весь свой прежній блескъ и теперь составляющаго предметъ насмѣшекъ для сосѣднихъ враговъ. Это—матеріальная, такъ сказать, сторона первой пѣсни. Въ логическомъ отношеніи или, точнѣе, въ отношеніи способа обработки даннаго матеріала послѣдняя распадается на двѣ равныя половины: первая отъ 1-го до 11 ст., вторая отъ 12 до 22, при чемъ началомъ раздѣленія служитъ лицо, созерцающее несчастный городъ и высказывающее полученныя при этомъ впечатлѣнія. Такимъ лицомъ въ первой половинѣ является посторонній зритель, какъ можно думать,—одинъ изъ благочестивыхъ представителей царства Іуды; во второй—самъ Іерусалимъ, олицетворенный пророкомъ. Согласно съ этимъ и въ изображеніи состоянія города и въ чувствахъ, имъ вызываемыхъ, мы находимъ въ той и другой половинѣ пѣсни различныя оттѣнки. Такъ, съ одной стороны, въ 1—11 ст. изображеніе несчастія города болѣе подробное, какое и должно быть болѣе естественно для посторонняго зрителя, чѣмъ для самаго страдальца *въ моментъ его страданій*; 12—22 стихи, напротивъ, представляютъ собой скорѣе одинъ непрерывный стонъ, вызываемый ощущеніемъ мучительной боли. Съ другой стороны, первая половина пѣсни проникнута тонкомъ сожалѣніемъ и скорби и мѣстами—обличеніемъ (8. 9.), во второй—всюду слышится глубокое сознаніе виновности и безпомощности положенія.

Во *второй* пѣсни заключается новая и усиленная жалоба пророка. Эта пѣснь является естественнымъ продолженіемъ пер-

вой. Точно также какъ и первую, ее можно раздѣлить на два главныхъ отдѣла: первый отъ 1 до 10 ст. и второй отъ 10 по 19, при чемъ и началомъ раздѣленія остается то же самое. Разница состоитъ только въ одномъ: тогда какъ въ первомъ отдѣлѣ лицо говорящаго тождественно съ таковымъ же и первой половины первой пѣсни, во второмъ отдѣлѣ здѣсь вмѣсто Іерусалима выступаетъ съ рѣчью самъ пророкъ.

Въ первой части второй пѣсни Іерусалимъ разсматривается съ новой точки зрѣнія. Если въ первой пѣсни страданія Израиля представлены въ свѣтѣ сначала сторонняго наблюденія, затѣмъ—личнаго сознанія олицетвореннаго Іерусалима, то здѣсь они выступаютъ предъ нами въ свѣтѣ божественнаго правосудія. Но тѣмъ грознѣе и величественнѣе представляется картина разрушенія, и тѣмъ сильнѣе звучить скорбь пророка въ этой пѣснѣ. Десятый и одиннадцатый стихи, изображая тяжелое положеніе жителей Іерусалима вслѣдствіе разразившагося надъ ними гнѣва Божія, представляютъ естественный переходъ ко второй части. Послѣдняя содержитъ обращеніе пророка къ Іерусалиму по поводу его несчастія, гдѣ имъ указывается безсиліе человѣческаго утѣшенія и необходимость воззванія къ Господу о помощи. Какъ бы въ отвѣтъ на это обращеніе пророка въ трехъ послѣднихъ стихахъ (20—22) пѣсни снова раздается голосъ Іерусалима, въ сильныхъ выраженіяхъ жалующагося на свою судьбу.

Двѣ первыя пѣсни служатъ только предварительными ступенями къ раскрытію тѣхъ страданій, которыя происходили въ сердцѣ Израиля. Третья пѣснь вводитъ насъ въ самую сущность происходящей въ немъ борьбы между отчаяніемъ и надеждою на божественную помощь. Особого вниманія въ данномъ случаѣ заслуживаетъ то обстоятельство, что пѣснь начинается жалобой пророка на свои личные тяжелыя страданія. Особенность эта прекрасно выясняется Эвальдомъ: „единичный человѣкъ, говоритъ онъ, можетъ по собственному опыту скорбѣть въ высшей степени глубоко, такъ что здѣсь въ третій разъ начинается отчаяніе, еще болѣе тяжелое; но онъ можетъ также и весьма легко по собственному глубочайшему памятованію (Besinnung) о вѣчномъ участіи Бога въ судьбѣ

людей придти къ правильному познанію своихъ грѣховъ и необходимости покаянія, а также вмѣстѣ съ этимъ и къ доверчивой молитвѣ. Кто же этотъ одинъ, который такъ скорбитъ, такъ мыслить и такъ умоляетъ? котораго „я“ не замѣтно, а въ своемъ мѣстѣ переходитъ совершенно въ „мы“? О, человекъ, это твой образъ? Каждый долженъ такъ говорить и думать, какъ онъ!“ Такимъ образомъ, на личность, отъ которой идетъ рѣчь въ этой пѣсни мы можемъ въ сущности смотрѣть какъ на представителя всего Израиля <sup>1)</sup>).

*Третью главу можно раздѣлить на три части. Первая часть обнимаетъ 1—20 ст., вторая—21 по 41 ст., третья 42—66 стихи.*

Страданія Израиля, составлявшія предметъ скорби въ предыдущей главѣ, въ первой части настоящей главы достигаютъ въ лицѣ пророка высшей степени своего напряженія. Невыносимыя страданія, переходящія прямо въ отчаяніе, колеблютъ, какъ-бы вѣру и самого пророка въ благость и справедливость Божію. Невольно обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что, хотя всѣ бѣдствія разсматриваются пророкомъ въ 1—17 ст., какъ ниспосланныя Богомъ испытанія, самое имя Божіе тѣмъ не менѣе не произносится ни разу. Только въ 18 ст. когда отчаяніе, повидимому, совершенно овладѣваетъ душою пророка „съ ужасающей энергіей вырывается у него, какъ послѣднее слово: Иегова“ (Негельсбахъ). Затѣмъ въ душѣ пророка начинается переворотъ: имъ снова начинаетъ овладѣвать свѣтлая надежда (19—21). Это какъ бы наступившій послѣ ночи сомнѣнія разсвѣтъ, готовый перейти скоро въ яркій день. Надежда на милосердіе Божіе крѣпнеть и бѣдствія уже теряютъ свой прежній острый характеръ и принимаются какъ доказательство божественной любви. Въ ней находятъ они свое объясненіе, свои границы и исцѣленіе. „Какъ пирамида Моплана при заходѣ солнца блеститъ въ своей вершинѣ какъ-бы надземнымъ свѣтомъ, тогда какъ подножіе горы погрузилось уже въ глубокую ночь, такъ ярко выступаетъ эта чудная средняя часть третьей пѣсни и всей книги изъ мрака сомнѣнія и

<sup>1)</sup> Ср. Hävernicks, I. c., 3. S. 510.

скорби“<sup>1)</sup>. Сравненіе это тѣмъ болѣе уместно въ данномъ случаѣ, что далѣе свѣтлое настроеніе пророка начинается опять омрачаться. Страданія и позоръ Израиля снова приковываютъ къ себѣ взоръ пророка и изъ устъ послѣдняго снова раздаются скорбные вопли. Но твердая вѣра въ возможность избавленія не покидаетъ его и побуждаетъ его обратиться къ Господу съ молитвою. Этою молитвою и заканчивается третья глава *Плача Іереміева*.

Такимъ образомъ третья глава служитъ, такъ сказать, высшимъ пунктомъ всей книги. Изображенія скорби и страданій народа въ первыхъ двухъ главахъ идутъ все усиливаясь и усиливаясь, пока, наконецъ, въ первой части третьей главы не достигаетъ высшей своей силы; здѣсь они разрѣшаются и въ вѣчной благодати Божіей находятъ себѣ примиреніе. Начиная съ этого пункта тонъ пророка переходитъ въ болѣе мягкій и это постепенное смягченіе его замѣчается и въ остальныхъ пѣсняхъ—четвертой и пятой.

Пѣснь *четвертая* начинается изображеніемъ безотраднaго положенія народа Израильскаго (1—10 ст.). Затѣмъ пророкъ указываетъ причину столь глубокаго паденія,—именно онъ видитъ въ этомъ вполне заслуженную кару суда Божія (11—16), восполняющуюся сознаніемъ народа, что наступилъ его конецъ (17—20). Въ заключеніе пророкъ указываетъ на то, что перемена уже совершилась: „дщерь Сіона“ можетъ радоваться; „наказаніе за беззаконіе“ ея „кончилось“ и „дочь Едома“ ждетъ справедливое возмездіе (21—22).

Въ *пятой* пѣсni пророкъ отъ имени народа оплакиваетъ его потери, нужды, рисуется его безутѣшное положеніе (1—18) и проситъ Всевышняго о скорѣйшемъ избавленіи и восстановленіи (19—22 ст.). Этимъ, и заканчивается книга *Плача Іереміева*.

Таково, по нашему мнѣнію, взаимоотношеніе отдѣльных пѣсней *Плача*. Въ общемъ всѣ онѣ представляютъ развитіе одного чувства, чувства скорби, каждая въ частности—какой либо опредѣленный его моментъ. Порядокъ пѣсней съ ясностью указываетъ, что ихъ писателю присущи столько же безспорная психологическая тонкость, сколько и несомнѣнная логическая послѣдовательность.

<sup>1)</sup> Nägelsbach, l. c., s. 8.

## III.

## Внѣшняя форма книги Плача пророка Іереміа.

Внѣшняя форма книги *Плача* вполне соответствуетъ прекрасному распредѣленію ея содержанія. За исключеніемъ пятой всѣ пѣсни книги написаны въ алфавитномъ порядкѣ и—соответственно числу буквъ еврейскаго алфавита—содержать по 22 стиха. Впрочемъ, при этихъ общихъ для всѣхъ свойствахъ нѣкоторыя изъ нихъ имѣютъ и свои особенности. Такъ, стихи первыхъ двухъ пѣсней состоятъ изъ трехъ строкъ, причемъ съ порядковой буквы алфавита начинается только первая изъ нихъ. При посредствѣ цезуры строки дѣлятся на два неравныхъ отдѣла. Какъ на отступленіе отъ этого порядка указываютъ на 1, 7 и 2, 9., принимая ихъ за четырехстрочные <sup>1)</sup>. Но съ этимъ едва ли можно согласиться; болѣе справедливою нужно признать ту мысль, что здѣсь строки лишь нѣсколько большей длины, такъ какъ въ подобныхъ произведеніяхъ опредѣленной мѣры для нихъ не устанавливается <sup>2)</sup>. Третья глава или пѣснь, точно также, какъ и первая двѣ, состоитъ изъ трехстрочныхъ стиховъ. Но она отличается только тою особенностію, что всѣ три строки стиха начинаются съ одной и той же буквы. Последнее обстоятельство и послужило для масаретовъ поводомъ къ дѣленію каждой строки на три самостоятельныхъ, чрезъ что третья пѣснь и является въ современной еврейской библии (и у LXX, и въ славянской и русской) съ 66 стихами. Пѣснь четвертая состоитъ уже изъ двухъ строчныхъ стиховъ, раздѣленныхъ, какъ и строки двухъ первыхъ, цезурой на два отдѣла. Что касается до пятой пѣсни, то она имѣетъ только одинаковое съ предыдущими количество стиховъ, но алфавитнаго порядка уже не заключаетъ.

Если теперь мы обратимъ вниманіе на отношеніе внѣшней формы и указанныхъ особенностей ея въ отдѣльныхъ пѣсняхъ къ самому содержанію послѣднихъ, то увидимъ полнѣйшую

<sup>1)</sup> *Keil*, Lehrbuch der historisch—kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten Testaments, Frankfurt a. M. 1859. § 124 Anm. 5. *Neuemann*, Ieremias von Anathoth., 2 B., s. 490.

<sup>2)</sup> *Nügelbach*, 1. c., s. 8.

армонію между ними и новое подтвержденіе органической вязи пѣсней.

Какъ уже было сказано выше, чувство глубокой скорби въ первыхъ двухъ пѣсняхъ усиливается постепенно, такъ что особенно замѣтнаго различія между ними нѣтъ. Соотвѣтственно этому и внѣшняя форма здѣсь является въ видѣ одинаковыхъ стиховъ, а именно стиховъ трехстрочныхъ, которые по сравненію съ двухстрочными въ отношеніи искусства признаются болѣе совершенными <sup>1)</sup>. Что касается, далѣе, до формы третьей пѣсни, то она гою ясностью, съ какой отражаетъ въ себѣ всѣ характеристическія особенности содержанія,—вызываетъ прямо удивленіе. Какъ извѣстно, содержаніе этой пѣсни является высшимъ пунктомъ всей книги; соотвѣтственно этому и внѣшняя ея форма представляетъ собою высшую степень стихотворнаго искусства. Особого вниманія въ данномъ отношеніи заслуживаютъ слѣдующія особенности этой пѣсни: 1) каждый стихъ—тріада образуетъ по смыслу заключенное въ себѣ цѣлое; 2) въ 25—39 ст. каждая строка стиха начинается одинаковымъ или однороднымъ словомъ; 3) между тѣмъ какъ въ 1—18 ст. имя Божіе названо только однажды, въ 19—42 оно встрѣчается весьма часто и при томъ такъ, что въ 31. 36. 37 ст. Adonaj—(Господь), смѣняется въ Eljoin—(Всевышній) въ 35 и 38 ст., наконецъ, въ 41 ст. Eil Bachomaim—(Богъ въ небесахъ). Въ четвертой главѣ чувство скорби пророка смягчается; сообразно съ этимъ и поэтическая форма въ ней уже не столь хороша, какъ въ предъидущей главѣ. Эта глава состоитъ уже не изъ трехстрочныхъ стиховъ, но только изъ двухстрочныхъ. Наконецъ, въ пятой пѣсни, гдѣ чувство боли переходитъ въ молитву, внѣшняя форма теряетъ и самое алфавитное построеніе оставляя за собой лишь свойственное всѣмъ пѣснямъ количество стиховъ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Ср. Hävernicks, l. c., s. 50.

<sup>2)</sup> Кейль объясняетъ отсутствіе алфавитнаго порядка въ пятой пѣсни иначе. По его мнѣнію, оно „просто основывается на томъ, что необходимая при слѣдованіи алфавитному порядку рефлексія (Refletion) должна была уступить свободному и естественному изліанію чувствъ“. Bibl. Comment., s. 548. Такого же мнѣнія держится Gerlach, l. c., s. 10. Но сослаться на рефлексію въ данномъ случаѣ едва ли



Итакъ, постепенное усиливаніе и затѣмъ ослабленіе тона, которыя отмѣчены нами въ содержаніи книги *Плача Іереміа*, ясно выступаютъ и во внѣшней формѣ и этотъ замѣчательный параллелизмъ еще разъ убѣждаетъ насъ въ правильности изложеннаго нами плана книги.

Сказанное нами о внѣшней формѣ *Плача Іереміа* ясно свидѣлствуетъ, насколько совершенное произведеніе съ внѣшней стороны представляетъ собою эта книга. Но, подобно другимъ, и эта книга не избѣжала превратнаго пониманія въ этомъ отношеніи. Главнымъ образомъ вопросъ въ данномъ случаѣ касается значенія алфавитнаго настроенія пѣсней, причѣмъ на этотъ вопросъ даются довольно разнообразныя отвѣты. Съ цѣлю наилучшаго выясненія вопроса мы считаемъ лишнимъ рассмотретьъ нѣкоторые изъ этихъ отвѣтовъ.

Де-Ветте объясняетъ алфавитное построеніе, какъ „ритмическій фокусъ, какъ произведеніе (Ausgeburt) позднѣйшаго выродившагося вкуса“. Когда исчезаетъ поэтический духъ, разсуждаетъ названный ученый, то хватаются за бездушный трупъ ритмическую форму и благодаря ей стараются восполнить недостатокъ. Отсюда, по его мнѣнію, всѣ алфавитныя пѣсни характеризуются общностью мысли, безсвязностью, холодностью и слабостью чувства и, отчасти, плохимъ языкомъ. Также въ

умѣстно. Прежде всего названные изслѣдователи преувеличиваютъ значеніе рефлексіи при написаніи алфавитныхъ пѣсней. На нашъ взглядъ въ данномъ случаѣ, какъ и вообще въ поэзіи, внѣшняя форма зависитъ исключительно отъ творчества пророка. Если извѣстное лицо не обладаетъ поэтическимъ даромъ, то ему, при всемъ усилии его разсудка, никогда не удастся создать порядочнаго поэтическаго произведенія. И, наоборотъ: у человѣка, обладающаго поэтическимъ талантомъ, рѣма является часто совсѣмъ непроизвольно и неожиданно. Само собою разумѣется, мы вовсе не хотимъ признать ненужность рефлексіи въ поэзіи, — нѣтъ, но поэзія, именно во внѣшней своей формѣ, вопреки предположеніямъ этихъ изслѣдователей, не нуждается въ особенномъ ея участіи. А затѣмъ, если причиной отсутствія алфавитнаго порядка была несомнѣстность необходимой для проведенія его рефлексіи съ молитвеннымъ чувствомъ, то становится не понятнымъ, почему же рефлексія не помѣшала писателю *Плача* въ первыхъ четырехъ пѣсняхъ облачать и алфавитную форму его чувство скорби, — тѣмъ болѣе, если принять во вниманіе, что это чувство и въ степени напряженія нисколько не уступаетъ (особенно въ началѣ 3 главы) молитвенному чувству, выразившемуся въ пятой. Различіе существенное между тѣмъ и другимъ, безъ сомнѣнія, въ данномъ случаѣ, не можетъ имѣть никакого значенія.

сущности смотреть онъ и на *Плачъ Іереміевъ*, хотя и приписываетъ ему нѣкоторое достоинство (einige Werth) <sup>1)</sup>.

Приведенное мнѣніе, однако, должно быть признано рѣшительно несостоятельнымъ.—Съ теоретической точки зрѣнія указанное мнѣніе будетъ по меньшей мѣрѣ непонятно, ибо какая связь можетъ быть между отсутствіемъ поэтическаго духа и алфавитной формой?! Ни въ томъ, ни въ этой рѣшительно нѣтъ основаній считать ихъ несомвѣстными. Точно также не право это мнѣніе и практически. Ранѣе сказанное нами относительно плана и внѣшней формы книги свидѣтельствуешь, что *Плачъ Іереміевъ* представляетъ собой рѣшительное отрицаніе тѣхъ признаковъ, какими характеризуетъ алфавитныя пѣсни Де-Ветте и что, по справедливости, ему должно быть приписано не нѣкоторое только, но полное достоинство. Если ради алфавитнаго построенія лишать подобныя произведенія достоинства, то, замѣчаетъ Генгстенбергъ: „съ такимъ же точно правомъ можно было бы отвергнуть и пѣсни P. Gerhardt'a „иди себѣ своимъ путемъ“ (befiel du deine Wege) и Nicolai „какъ прекрасно намъ свѣтитъ утренняя заря“ потому что въ стихосложеніи (Versanfängen) этихъ пѣтенъ проявляется искусственность настолько, насколько она въ столь прекрасныхъ и сильныхъ поэтическихъ произведеніяхъ проявляться не должна“ <sup>2)</sup>. Что же касается до принадлежности алфавитныхъ пѣсней къ „выродившемуся въ позднѣйшее время вкусу“, то и это сужденіе совершенно опровергается фактомъ существованія алфавитныхъ псалмовъ, относящихся еще ко временамъ Давида.

Противоположнымъ только что приведенному взгляду является взглядъ Зомера. Онъ прямо опредѣляетъ алфавитную форму, какъ высшую форму поэзіи <sup>3)</sup>.

Довольно своеобразный взглядъ на внѣшнюю форму *Плача Іереміева* высказываетъ Тениусъ. „Алфавитный порядокъ, говоритъ онъ, избралъ Іеремія... совершенно просто и естественно, въ пособіе для памяти заучивающимъ эти пѣсни наизусть,

<sup>1)</sup> У Hävernicks'a, I. c., s. 46. 47. Anm

<sup>2)</sup> Hengstenberg, Commentar über die Psalmen, B. II, s. 91.

<sup>3)</sup> Gerlach, I. c., s. 6.

такъ какъ онѣ предназначены для общаго пѣнія съ цѣлю успокоенія общаго чувства боли“. При этомъ Тениусъ дѣлаетъ ссылку на 2 Ц. 1, 18 ст. <sup>1)</sup>. Этотъ странный взглядъ Тениуса, намъ кажется, нельзя объяснить ничѣмъ инымъ, какъ только желаніемъ этого ученаго во что бы то ни стало доказать, что прор. Іеремія былъ писателемъ только двухъ пѣсней вопреки утвержденіямъ Кейля. Въ противномъ случаѣ станетъ совершенно не понятнымъ, какимъ образомъ Тениусъ допускаетъ ссылку на 2 Ц. 1, 18? Дѣло въ томъ, что въ указанномъ мѣстѣ, на которое онъ ссылается въ доказательство своей мысли о значеніи алфавитнаго порядка, какъ пособія для памяти, рѣшительно нѣтъ рѣчи ни о какомъ заучиваніи наизусть. Въ данномъ мѣстѣ только сказано, что Давидъ, оплакавши Саула и сына его Іонаана, „повелѣлъ научить сыновъ Іудиныхъ стрѣльбѣ изъ лука, евр. Kochess—(лукъ) и только.

Если приходится рѣшать вопросъ о значеніи именно алфавитнаго порядка пѣсней, то самымъ естественнымъ отвѣтомъ долженъ быть, по нашему мнѣнію, слѣдующій. Алфавитное построеніе не есть вообще искусственность „выродившагося вкуса“ и совершенно не имѣетъ въ виду восполнить недостатокъ содержанія поэтической мысли; она только упорядочиваетъ содержаніе посредствомъ отвлѣ данной формы, въ настоящемъ случаѣ—устанавливая для безпредѣльной скорби пророка извѣстную мѣру, а вмѣстѣ съ этимъ и сообщаетъ пѣснямъ характеръ округленной полноты. По мнѣнію Генгстенберга, алфавитный порядокъ есть вообще „средство дать поэтической рѣчи необходимый для нея связный характеръ“ <sup>2)</sup>; съ этимъ соглашаются и Герлахъ <sup>3)</sup>, и Кейль <sup>4)</sup>. Особенно же хорошо значеніе алфавитнаго порядка выясняетъ Римъ: „въ собственно лирической поэзіи, говоритъ онъ, естественно и внутренне имѣетъ право примѣненіе этой формы искусства въ томъ случаѣ, если одно основное, всю душу поэта наполняющее, сильное, глубокое и постоянное основное настроеніе выражается въ различныхъ

<sup>1)</sup> Thenius, l. c., s. 122.

<sup>2)</sup> Hävernicks, l. c., s. 48.

<sup>3)</sup> Gerlach, l. c., s. 7.

<sup>4)</sup> Biblich. Comment., s. 546.

аккордахъ; отсюда ея примѣненіе въ элегіи<sup>1)</sup>. Отсюда, добавимъ мы, и въ *Плачь Іереміевоу*.

Какъ ни строго держится писатель *Плача* алфавитнаго порядка, однако въ этомъ отношеніи мы встрѣчаемъ у него одно отступленіе, давшее поводъ къ различнымъ предположеніямъ. Именно, во 2, 3 и 4 главахъ стихъ, начинающійся съ буквы Ре, поставленъ имъ передъ стихомъ, начинающимся съ Ajin, тогда какъ въ первой главѣ удержанъ обычный порядокъ—стихъ Ajin стоитъ передъ стихомъ Ре. Извѣстны многія попытки объяснить это уклоненіе отъ алфавитнаго порядка. Разсмотримъ тѣ изъ объясненій, которыя предлагаются въ новѣйшее время.

Наиболѣе простымъ и въ то же время наименѣе вѣроятнымъ объясненіемъ указанной перестановки стиховъ является то, которое, предлагаетъ между прочимъ, Кенникотъ. Согласно этому объясненію, перестановка эта произошла вслѣдствіе простой описки, недосмотра. Въ доказательство справедливости этого предположенія его сторонники указываютъ кромѣ сирской версіи еще одинъ сборникъ, въ которомъ сохранился будто бы обычный порядокъ<sup>2)</sup>. Но противъ предположенія ихъ говорить уже то соображеніе, что въ высшей степени странно съ психологической точки зрѣнія приписывать переписчику недосмотръ во всѣхъ трехъ пѣсняхъ, именно въ однихъ и тѣхъ же буквахъ, тѣмъ болѣе, что уже въ одной третьей пѣсни такой недосмотръ долженъ былъ бы повториться трижды сряду. Въ виду этого полное значеніе получаетъ объясненіе Михаэлиса, что сирская версія и сборникъ, на который ссылались сторонники приведеннаго мнѣнія, просто исправлены въ тѣхъ мѣстахъ, о которыхъ сейчасъ идетъ рѣчь.

Другое объясненіе вышеприведеннаго уклоненія отъ алфавитнаго порядка предлагаетъ Тениусъ. Слѣдуя въ существѣ дѣла за Гроціемъ, Михаэлисомъ и Виденфельдомъ, Тениусъ пытается объяснить это уклоненіе чрезъ предположеніе колебанія самаго алфавитнаго порядка въ древнѣйшемъ еврейскомъ языкѣ. По его мнѣнію, во второй и четвертой пѣсняхъ мы имѣемъ первоначальный порядокъ, въ первой—позднѣйшій. Относительно же третьей пѣсни Тениусъ прибѣгаетъ къ гипотезѣ слѣдующаго рода. Іеремія, такъ разсуждаетъ Тениусъ,

<sup>1)</sup> У Keil'a, I. c., s. 556.

<sup>2)</sup> Gerlach, I. c., s. 8.

написалъ только двѣ пѣсни,—именно 2 и 4, при чемъ слѣдовалъ тому порядку буквъ, къ которому привыкъ въ дѣтствѣ. Одинъ подражатель Іереміи, написавшій первую пѣснь, жержался уже новаго порядка, который успѣлъ установиться къ его времени. Напротивъ, другой подражатель въ третьей пѣснѣ „считалъ себя обязаннымъ слѣдовать своему первообразу 2 и 4 пѣсней“ <sup>1)</sup>. Благодаря этому возникъ различный порядокъ стиховъ. Объясненіе Теніуса однако отличается не большею достоверностью, чѣмъ и предшествующее. Гипотеза его „падаетъ при томъ фактѣ, что никакихъ колебаній въ порядкѣ буквъ нигдѣ не находится никакого слѣда“ <sup>2)</sup>, какъ показываютъ изслѣдованія Зоммера.

Эвальдъ, далѣе, высказываетъ предположеніе, что въ первой главѣ въ обычномъ порядкѣ буквъ нужно видѣть дѣло „позднѣйшихъ рукъ“, но и съ этимъ предположеніемъ нельзя согласиться, такъ какъ вводить позднѣйшую поправку значило бы отказывать во внутренней связи предполагаемому первоначальному порядку стиховъ. Стихъ 16 въ этой главѣ тѣсно связанъ именно съ пятнадцатымъ стихомъ, тогда какъ въ 18 ст. начинается уже новая мысль. Помѣщая же стихъ Ре передъ стихомъ Ајіп мы связали бы въ такомъ случаѣ 16 ст. съ 18.

Наиболѣе вѣроятнымъ, на нашъ взглядъ, должно признать объясненіе предлагаемое Кейлемъ. Выхода изъ того факта, что отступленія отъ алфавитнаго порядка встрѣчаются не въ одномъ только *Плачѣ*, но и въ другихъ подобныхъ произведеніяхъ ветхозавѣтной письменности, равно какъ и изъ того, что не всегда послѣдовательно проводится въ нихъ дѣленіе на опредѣленное число стиховъ, этотъ ученый полагаетъ, что основаніемъ для большинства подобныхъ уклоненій отъ правила служить та свобода, „съ какою пользовались еврейскіе поэты такого рода формами“ <sup>3)</sup>. Всего вѣроятнѣе этимъ именно обстоятельствомъ объясняются отступленія отъ алфавитнаго порядка и въ *Плачѣ Іереміевомъ*.

Б—ов.

(Окончаніе будетъ).

<sup>1)</sup> Thenius, l. c., s. 122.

<sup>2)</sup> Gerlach, l. c., s. 9 Hävernicks'a, l. c., s. 513.

<sup>3)</sup> Bibl. Comment., s. 547.

# ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА<sup>и</sup> РАЗУМЪ въ 1901 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1901 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое издание журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

**Цѣна за годовое издание внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.**

*Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.*

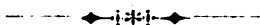
**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинаріи, при свѣтлой лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій линіи, контора В. Гляровскаго, Столѣнниковъ переулокъ, д. Корзвинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1898 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 85 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1900 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія,



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1900.

№ 24.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.  
1900.



Πίστει νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣваемъ.*

Евр. XI

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Декабря 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ*.

---

## С Л О В О

на день рожденія Ея Императорскаго Величества, Благочестивѣйшей Государыни Императрицы МАРИИ ѲЕОДОРОВНЫ.

По чувству вѣрноподданнической любви и преданности собрались мы, благочестивые слушатели, въ сей святой храмъ, чтобы, по завѣту святой церкви, вознести ко Господу Богу усердныя молитвы о здравіи и благоденствіи Ея Императорскаго Величества, Матери нынѣ благополучно Царствующаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА, Благочестивѣйшей Государыни Императрицы МАРИИ ѲЕОДОРОВНЫ въ день Ея рожденія, а вмѣстѣ и о здравіи и благоденствіи всего Царствующаго Дома. Что же это за чувство, собравшее насъ для общей молитвы въ сей день? И почему Святая Церковь заповѣдуетъ намъ возносить молитвы наши ко Господу о благоденствіи членовъ Царствующаго Дома въ нарочитые дни особыхъ событій ихъ жизни, какъ напр. дни рожденія, тезоименитства, вѣнчанія на царство?

Чувство это, какъ сказано выше, есть чувство вѣрноподданнической любви, то чувство, которое заставляетъ каждого вѣрноподданнаго желать Государю и Членамъ Его Дома всего наилучшаго, принимать живѣйшее участіе во всѣхъ событіяхъ ихъ жизни и употреблять съ своей стороны всевозможное стараніе для устроенія счастья и благоденствія ихъ, которое требуетъ отъ всякаго вѣрноподданнаго усерднаго и неукоснительнаго исполненія воли своего Верховнаго Правителя, посвященной на служеніе благоденствію народному, которое побуждаетъ всякаго вѣрноподданнаго, по требованію нужды, положить животъ свой за Царя. По существу своему чувство вѣр-

ноподданнической любви есть точно то же чувство, которое и таеетъ добрый сынъ къ своимъ родителямъ; поэтому-то Святыя Церкви, укрѣпляющая въ насъ свою заповѣдію естественное чувство любви къ родителямъ, одинаково заповѣдуетъ намъ и чувство любви и преданности къ Царю и членамъ Его семейства. Очевидно, человѣкъ, въ которомъ воспитано это чувство, не можетъ относиться безучастно къ такимъ событіямъ семейной радости Царствующаго Дома, каково настоящее торжество дня рожденія Благочестивѣйшей Государыни Императрицы **МАРІИ ѲЕОДОРОВНЫ**.

Если вникнуть въ источникъ этого чувства вѣрноподданничества, то оно окажется не безкорыстнымъ. Основнымъ источникомъ чувства вѣрноподданничества служить стремленіе каждаго изъ насъ къ своему собственному благоденствію и сознаніе, что это благоденствіе возможно только при условіи строгаго гражданскаго порядка, достижимаго только при существованіи твердой Верховной Власти. Значить, чувство вѣрноподданничества въ существѣ своемъ есть только чувство благодарности подданныхъ къ своему Верховному Правителю за даруемыя Имъ блага гражданскаго порядка. Такимъ образомъ въ этотъ домъ молитвы собрало насъ въ настоящій день сознаніе великаго значенія и высокихъ заслугъ для общественнаго благоденствія Особы Ея Императорскаго Величества, Благочестивѣйшей Государыни Императрицы **МАРІИ ѲЕОДОРОВНЫ**.

Какое же значеніе въ государственной жизни и какія дѣянія Ея Величества призываютъ насъ къ молитвѣ о Ея здравіи и долгоденствіи? Чѣмъ вызывается въ насъ это чувство любви и преданности къ Особѣ Благочестивѣйшей Государыни Матери нынѣ благополучно царствующаго Государя Императора **НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА**.

Всякій изъ насъ, благочестивые слушатели, твердо убѣжденъ, что гражданское благоустройство и, какъ слѣдствіе его, благосостояніе каждаго изъ членовъ общества въ отдѣльности зависятъ отъ прочности Верховной Власти. Прочность же Верховной Власти обусловливается, между прочимъ, ея преемственностію и продолженіемъ царскаго рода, служащимъ вы-

раженіемъ благоволенія Божія къ Царствующему Дому и управляемому Имъ народу. Слово Божіе учитъ насъ, что добродѣдіе служитъ доказательствомъ благоволенія Божія къ чедовѣку благочестивому. Богодухновенный Псалмодѣвецъ такими чертами описываетъ благосостояніе Богобоязненнаго чедовѣка: *жена твоя, яко лоза плодovitа въ странахъ дому твоею; сыновѣ твои, яко новосаженія масличная, окрестъ трапѣзы твоея... Благословитъ тя Господь отъ Сіона и узриши благая Іерусалима вся дни живота твоего. И узриши сыны сыновъ твоихъ* (Пс. СХХVII, 3—7). Если изображенное Псалмодѣвцемъ добродѣдіе составляетъ благополучіе каждаго отдѣльнаго благочестиваго семейства, то насколько важнѣе продолженіе рода царскаго, отъ котораго зависитъ благосостояніе цѣлыхъ милліоновъ людей! И не излилось ли изобильно это благословеніе Божіе на Благочестивѣйшую Государыню нашу МАРІЮ ѲЕОДОРОВНУ, сердце которой несомнѣнно преисполнено радостію и благодарностію къ Господу при видѣ одного изъ августѣйшихъ сыновей своихъ, Благочестивѣйшаго ГОСУДАРЯ НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА благополучно царствующимъ ИМПЕРАТОРОМЪ, а другаго—МИХАИЛА АЛЕКСАНДРОВИЧА Его благовѣрнымъ наслѣдникомъ? Посему мы должны въ чувствѣ безпредѣльной благодарности возносить свои молитвы ко Господу Богу постоянно, а въ особенности во дни нарочитые о здравіи и долгоденствіи Благочестивѣйшей Государыни нашей МАРІИ ѲЕОДОРОВНЫ, которая нѣкогда, по слову Псалмодѣвца, *оставила люди своя и домъ отца своего* (Пс. XXXIV, II), наше отечество признала своимъ отечествомъ, нашъ народъ—своимъ народомъ; приняла нашу вѣру и усвоила наши обычаи и сдѣлалась матерью русскаго народа.

Но, можетъ быть, принятіе нашею Благочестивѣйшею Государынею Императрицею МАРІЕЮ ѲЕОДОРОВНОЮ русскаго вѣнца Царскаго обуславливалось исключительно Ея стремленіемъ къ личному счастью? Можетъ быть, вся дѣятельность Ея въ нашемъ отечествѣ направлена къ устроенію только своего личнаго благополучія? Но кому не извѣстны великіе труды, подъемлемые Ея ВЕЛИЧЕСТВОМЪ на пользу русскаго народа? Говорить о нихъ много потому нѣтъ нужды;

достаточно только кратко охарактеризовать ихъ. Дѣятельность Благочестивѣйшей Государыни Императрицы МАРІИ ѲЕОДОРОВНЫ на пользу народнаго благосостоянія выражается главнымъ образомъ въ двухъ видахъ: въ попеченіи Ея о призрѣніи бѣдныхъ и въ заботахъ Ея о женскомъ образованіи.

Благочестивѣйшая Государыня Императрица МАРІЯ ѲЕОДОРОВНА избрала для себя родъ дѣятельности, повидимому, очень скромный, не поражающій блескомъ славы, но вполне соответствующій потребности сострадательнаго и нѣжнаго женскаго сердца, сопровождаемый мирными благословеніями и слезами любви и признательности. Она сдѣлала главнымъ предметомъ своего царственнаго служенія русскому народу благотворительность. Эта добродѣтель издревле составляла непременную принадлежность и украшеніе русскихъ Князей и Царей, щедро рукою раздававшихъ милостыню бѣднымъ. Съ развитіемъ жизни, когда обязанности Государей Русскихъ непомѣрно осложнилось и потребность благотворенія постепенно возрастала, Благочестивѣйшія Царицы Русскія стали постепенно принимать на себя заботу о призрѣніи бѣдныхъ, которая въ настоящее время сдѣлалась преимущественнымъ предметомъ дѣятельности Благочестивѣйшей Государыни нашей МАРІИ ѲЕОДОРОВНЫ. Посему къ ней вполне приложимо изреченіе премудраго Соломона, который, представляя образъ мудрой жены, говоритъ, что ея дѣятельность должна заключаться въ дѣлахъ благотворенія: *руцѣ свои отверзаетъ убоицу, длань же простре нищѣ* (Прит. Солом. XXXI, 20). Чтобы облегчить положеніе бѣдныхъ и помочь въ ихъ нуждахъ Благочестивѣйшая Государыня избираетъ болѣе приложимыя къ настоящей жизни формы благотворенія, именно благотворительность общественную. Она принимаетъ подъ свое Верховное покровительство пріюты для бѣдныхъ и благотворительныя учрежденія, умножаетъ ихъ число и улучшаетъ ихъ состояніе. Употребляя на дѣла благотворенія не мало своихъ собственныхъ средствъ, Благочестивѣйшая Государыня призываетъ къ участію въ этомъ святомъ дѣлѣ и русское общество, которое, послушное зову своей Царицы—матери и подъ Ея мудрымъ руководствомъ, охотно несетъ свои жертвы въ пользу

бѣдныхъ и убогихъ, облегчая тѣмъ положеніе множества несчастныхъ, престарѣлыхъ и неспособныхъ къ труду бѣдняковъ. Особою глубокой благодарности съ нашей стороны заслуживаетъ забота ЕЯ ВЕЛИЧЕСТВА объ устроеніи участи людей, обиженныхъ природою, каковыми являются слѣпые. Эти несчастные, неспособные ни къ какой общественной дѣятельности, будучи призрѣваемы въ устрояемыхъ для нихъ по начертаніямъ любвеобильной Государыни Императрицы МАРИИ ѲЕОДОРОВНЫ, пріютахъ, не только не составляютъ уже тяжелаго бремени для своихъ семействъ и общества, но дѣлаются даже полезными, научаясь нѣкоторымъ доступнымъ для нихъ ремесламъ. И эти тысячи несчастныхъ, получая облегченіе своей участи и успокоеніе въ благотворительныхъ учрежденіяхъ, находящихся въ завѣдываніи и подъ покровительствомъ ЕЯ ВЕЛИЧЕСТВА, благословляютъ, конечно, Ея имя.

Другимъ предметомъ дѣятельности ЕЯ ВЕЛИЧЕСТВА, Государыни Императрицы МАРИИ ѲЕОДОРОВНЫ на пользу народнаго благоденствія служить женское образованіе. Если благотворительная дѣятельность ЕЯ ВЕЛИЧЕСТВА по призрѣнію бѣдныхъ касается, можетъ быть, не всѣхъ слоевъ общества, то заботы Ея о женскомъ образованіи простираются на всѣ сословія. Сколько женскихъ учебныхъ заведеній всѣхъ степеней, имѣютъ счастье носить Августѣйшее имя ЕЯ ВЕЛИЧЕСТВА! Сколько учебныхъ заведеній пользуются значительными матеріальными средствами, щедрою рукою расточаемыми Государынею для поддержанія этихъ разсадниковъ просвѣщенія! Но гораздо важнѣе этихъ матеріальныхъ жертвъ тѣ старанія и труды, которыя ЕЯ ВЕЛИЧЕСТВО употребляетъ на улучшеніе и развитіе женскаго образованія въ Россіи, какъ въ тѣхъ учебныхъ заведеніяхъ, которыя носятъ Ея Августѣйшее имя и пользуются Ея державнымъ покровительствомъ и руководствомъ, такъ и вообще во всѣхъ женскихъ учебныхъ заведеніяхъ. Кому изъ насъ, благочестивые слушатели, не понятна польза женскаго образованія? И кто изъ насъ не знаетъ, сколь великое значеніе имѣетъ образованная женщина какъ въ семейной жизни, такъ и въ обществѣ? Поэтому вполне понятны тѣ глубоко благодарныя чувства родителей, имѣю-

щихъ возможность и счастье давать образованіе своимъ дочерямъ въ учебныхъ заведеніяхъ, пользующихся Верховнымъ покровительствомъ ЕЯ ВЕЛИЧЕСТВА; вполне понятны и тѣ чувства сердечной признательности къ Особѣ ЕЯ ВЕЛИЧЕСТВА, которыя питаютъ и постоянно проявляютъ воспитавшіяся въ сихъ учебныхъ заведеніяхъ.

Изъ этого краткаго обзорѣнія дѣятельности Государыни Императрицы МАРИИ ѲЕОДОРОВНЫ на пользу народнаго благоденствія намъ открывается, что дѣятельность эта во 1-хъ весьма обширна и многосложна, такъ какъ она простирается на всю Россію и касается различныхъ сторонъ общественной жизни; во 2-хъ дѣятельность эта вполне безкорыстна, потому что она вызывается исключительно потребностію любвеобильнаго сердца нашей Благочестивѣйшей Государыни и Ея заботливостію о счастьи своего народа и ничего не даетъ Ей, кромѣ труда и заботъ. Посему чувство благодарности должно побуждать насъ, благочестивые слушатели, къ содѣйствію всѣми зависящими отъ насъ средствами Ея благимъ начинаніямъ въ дѣлѣ устроенія народнаго благоденствія. Это будетъ самымъ лучшимъ доказательствомъ съ нашей стороны искренно вѣрноподаданническихъ чувствъ къ Особѣ ЕЯ ВЕЛИЧЕСТВА. Будемъ вмѣстѣ съ тѣмъ непрестанно молиться Господу Богу о продолженіи жизни и здоровья ЕЯ ВЕЛИЧЕСТВА, Благочестивѣйшей Государыни Императрицы МАРИИ ѲЕОДОРОВНЫ и всего Царствующаго Дома, такъ какъ на ихъ благоденствіи и долгоденствіи зиждется наше собственное благополучіе. Будемъ молить и Пресвятую Дѣву Богородицу, чтобы Она своимъ предстательствомъ и заступленіемъ предъ Престоломъ Божиимъ всегда сохраняла Ее отъ всякихъ бѣдъ и напастей.

*Ректоръ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ Знаменскій.*

## Классическія гипотезы древне-греческихъ мыслителей о происхожденіи и распространеніи религіи.

(Окончаніе \*)

Неосновательнымъ оказывается и *другой видъ* „политико-государственной“ гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, по которому предполагается, что религія обязана своимъ происхожденіемъ и распространеніемъ среди всего человѣчества выдумкѣ, обману и своекорыстнымъ измышленіямъ жрецовъ <sup>1)</sup>). Поводомъ къ такому предположенію послужили тѣ злоупотребленія въ видѣ обмана и выдумокъ, которыя съ корыстными цѣлями были допускаемы языческими жрецами. Но гдѣ не возможны злоупотребленія? Гдѣ дѣйствуютъ страсти, тамъ всегда будутъ и злоупотребленія. Охотно допускаемъ возможность вымысловъ, обмана и другого рода злоупотребленій въ области религіи не только языческой, но и христіанской. Дурные люди вездѣ найдутся! И можно ли не возмущаться, когда намъ показываютъ, напр., какъ это было

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г. № 23.

<sup>1)</sup> Изъ западно-европейскихъ мыслителей это предположеніе о происхожденіи религіи высказалъ и энергично защищалъ въ числѣ другихъ англійскій лексикъ *Боллингброкъ*. Онъ прямо утверждалъ, что религія есть дѣло *обмана* (craft) жрецовъ. Призваніе жрецовъ, утверждалъ онъ, требовало того, чтобы поддерживать вѣру въ старыя выдумки и изобрѣтать столько новыхъ, сколько ихъ нужно было для дальнѣйшаго распространенія этого обмана.—Подробнѣе у *Лехлера*, стр. 402 и слѣд. Здѣсь же излагается и ученіе *Герберта*, *Шарля Бюнта* и др., тоже-ственное съ ученіемъ *Боллингброка*. Стр. 45, 117—122 и слѣд. По убѣжденію *Бюнта*, „языческая религія вмѣстѣ съ ея жертвами есть не что иное, какъ измышленіе самолюбивыхъ, плутоватыхъ жрецовъ, съ которыми совместно дѣйствовало и гражданское правительство, чтобы приучить къ этой религіи народъ“.



въ нѣкоторыхъ католическихъ монастыряхъ,—часть бороды Ноя или перо архангела Гавріила? Но отъ существованія злоупотребленій въ области религіозныхъ вѣрованій нельзя еще заключать къ тому, что и самая религія обязана злоупотребленіямъ своимъ происхожденіемъ. Скорѣе,—должно дѣлать совершенно противоположное заключеніе, ибо всякое злоупотребленіе ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что уже гораздо раньше его существовало то, чѣмъ злоупотребляютъ и что преступно эксплуатируютъ. Если бы у людей не было отъ природы внутренней религіозной потребности, настойчиво ищущей для себя удовлетворенія, то не были бы мыслимы никакія злоупотребленія на этой почвѣ. Кромѣ того, злоупотребленія въ области религіи если и бываютъ, то они всегда носятъ на себѣ характеръ случайный и временный, такъ какъ они могутъ касаться только внѣшней, объективной стороны, но никакъ не внутренней или субъективной.

Если мы обратимся къ исторіи, то мы увидимъ, что она прямо свидѣтельствуетъ *противъ* разсматриваемаго предположенія о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Несомнѣнно, что у первобытныхъ народовъ религія существовала раньше жрецовъ. „Вліятельнѣйшая каста жрецовъ—браманы, закабалившіе индійцевъ въ безпримѣрное религіозное рабство, говоритъ *Шанцъ*, всегда ссылались уже на Веды, каноническія книги, на религію“. Изъ Библіи мы также знаемъ, что у евреевъ, до Моисея, жрецовъ и священниковъ не было. Древніе патріархи сами приносятъ жертвы Іеговѣ. У еврейскаго народа жреческое сословіе является уже тогда, когда этотъ народъ былъ освобожденъ отъ ига египетскаго, получилъ законы, сталъ народомъ самостоятельнымъ, съ извѣстнымъ устройствомъ своей общественной жизни. То же самое нужно сказать и обо всѣхъ другихъ древнихъ народахъ. Первоначально обязанности жреца повсюду исполняетъ отецъ семейства или старшій въ родѣ; онъ возноситъ молитвы, онъ же совершаетъ и жертвоприношенія. Только съ развитіемъ общественной жизни народовъ, съ установленіемъ опредѣленнаго религіознаго культа, какъ общественнаго богослуженія, у древнихъ народовъ начинаютъ появляться жрецы. Многіе путе-

шественники рассказываютъ, что еще и въ настоящее время у многихъ африканскихъ и австралійскихъ дикарей нѣтъ жрецовъ, хотя дикари эти имѣютъ уже опредѣленные религіозныя представленія и вѣрованія, такъ или иначе выражаютъ свое религіозное настроеніе и хранятъ многія религіозныя преданія, достойныя того, чтобы быть предметомъ серьезнаго изученія. Ясно, что религія гораздо древнѣе жрецовъ. А если такъ, то и на основаніи свидѣтельства исторіи нужно сдѣлать заключеніе совершенно противоположное тому, какое дѣлаютъ защитники разбираемой гипотезы: не жрецы выдумали религію какъ потребность человѣческаго духа, а религія создала институтъ жрецовъ. Жрецы, поэты и художники могли создать только языческую міеологію, могли усложнить религіозный культъ, ввести въ обычай различныя религіозныя церемоніи, учредить оракуловъ—и только. Но міеологія и религія—далеко не одно и то же.

Далѣе,—разсматриваемая гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ оказывается несостоятельною и сама въ себѣ. По мнѣнію ея защитниковъ, поводомъ къ измышленію религіи для жрецовъ служило ихъ эгоистическое стремленіе къ пользѣ, выгдѣ, удобствамъ жизни. Корыстолюбіе, властолюбіе и честолюбіе жрецовъ—вотъ что будто бы создало религію и распространило ее среди всѣхъ народовъ, обитающихъ на земномъ шарѣ. Но такому предположенію противорѣчатъ тѣ основныя требованія, которыя предъявляетъ *каждая* религія къ своимъ жрецамъ и служителямъ. *Каждая* религія требуетъ личныхъ жертвъ и жертвъ тяжелыхъ отъ своихъ жрецовъ; она требуетъ отъ нихъ подвиговъ покаянія, лишеній, воздержанія, постовъ, самоограниченія. Отъ жреца религія требуетъ всегда большихъ жертвъ, чѣмъ отъ простаго мірянина. И тотъ жрецъ признается болѣе достойнымъ своего служенія и сана, который во имя своей религіи несетъ болѣе тяжкія лишенія и жертвы. Вспомнимъ только о религіозныхъ самоистязаніяхъ индійскихъ факировъ или о тяжелыхъ и дивныхъ подвигахъ христіанскихъ аскетовъ и отшельниковъ! Ясно, что слишкомъ легкомысленно думать, будто бы отдѣльныя лица, по своекорыстнымъ побужденіямъ, могли измышлять то, что прежде всего отъ нихъ самихъ

требуетъ ограниченія и лишеній, чуждыхъ всякаго своекорыстнаго характера. Прекрасное разсужденіе по этому поводу мы встрѣчаемъ у *В. Д. Куоряцева*. „Не значитъ ли былъ крайне одностороннимъ и несправедливымъ къ достоинству человѣка, производя такое многозначительное и всеобщее явленіе въ человѣчествѣ, какъ религія, изъ такого мелкаго и мутнаго источника, какъ эгоизмъ въкоторыхъ отдѣльныхъ лицъ или сословій, напр., жрецовъ? Исторія религій у всѣхъ народовъ ясно показываетъ намъ, что жрецы не были только эксплуататорами въ свою пользу религіозныхъ убѣжденій народа и что въ области этихъ убѣжденій было много такого, что не представляло ни малѣйшаго практическаго интереса для жрецовъ и никакъ не могло быть употреблено ими въ свою пользу. Не вездѣ жрецеское сословіе представляется намъ богатымъ, сильнымъ, вліятельнымъ, пользующимся въ своихъ эгоистическихъ интересахъ мнимыми благами, доставляемыми религіею. Напротивъ, мы находимъ, что жрецы добровольно принимаютъ на себя многія ограниченія и лишенія, предписываемыя религіею,—лишенія, которыя не были обязательны для другихъ людей; что благами жизни они наслаждаются и почитаютъ себя наслаждаться въ правѣ меньше, чѣмъ все жрецы; обѣты воздержанія, посты, продолжительныя молитвы, самоистязанія, аскетическая жизнь, исполненіе многочисленныхъ и тяжкихъ часто обрядовыхъ постановленій,—все это почитается преимущественною обязанностію жрецескаго сословія во всѣхъ почти религіяхъ; у всѣхъ народовъ господствуетъ убѣжденіе, что люди, думающіе стоять ближе прочихъ къ Божеству, должны быть нравственно совершеннѣе, чѣмъ прочие люди, и быть первыми и болѣе строгими исполнителями тѣхъ нравственныхъ и религіозныхъ предписаній, которыя они обращаютъ къ другимъ. При такомъ положеніи дѣла, можно ли говорить, будто жрецы установили и поддерживали религію только для своекорыстныхъ цѣлей? Жрецы, конечно, могли быть обманутыми и самообольщенными въ своемъ служеніи религіи, но никакъ не намеренными обманщиками, и уже по тому одному, что они сами вкушали бы болѣе горькіе, чѣмъ сладкіе плоды своего обмана, въ видѣ различнаго рода лишеній, ограничивающихъ чувственность“.

Кромѣ того, что было сказано *Секстомъ Эмпирикомъ* противъ перваго вида „политико-государственной“ гипотезы, то имѣетъ значеніе и по отношенію ко второму, т. е., къ предположенію, что религія была измыслена жрецами. Это предположеніе также, собственно говоря, даже и не касается вопроса о *происхожденіи* религіи. Какимъ образомъ явились религіозныя представленія и идеи у самихъ жрецовъ?—этотъ вопросъ разбираемая гипотеза оставляетъ совершенно неразрѣшеннымъ. А между тѣмъ нельзя не согласиться съ положеніемъ, которое было высказано Декартомъ, что представленіе о Богѣ есть такого рода идея, которая не можетъ быть отнесена къ обыкновеннымъ произведеніямъ человѣческаго разсудка, такъ какъ обычная область представленій и понятій, заимствуемыхъ изъ окружающаго насъ міра, ограниченныхъ, измѣнчивыхъ и несовершенныхъ явленій, не представляетъ элементовъ, необходимыхъ для составленія или воспроизведенія идеи Божества.

Въ обоихъ видахъ „политико-государственной“ гипотезы можно усматривать развѣ только рѣчь о *распространеніи* религіи среди людей, но никакъ не о *происхожденіи* ея. Тѣмъ не менѣе и распространеніе идеи Божества, какъ основной религіозной идеи, среди человѣческаго рода по разбираемой гипотезѣ представляется совершенно немислимымъ и необъяснимымъ психологически. И *Шеллингъ* (во второмъ чтеніи своей „Философіи міеологіи“) справедливо назвалъ чрезвычайно страннымъ то предположеніе, по которому „тотъ обманъ или вѣртіе—тотъ рядъ обмановъ, въ которомъ каждый послѣдующій невѣроятіе предшествующаго, повторялся бы у второго, третьяго, четвертаго народа“. И въ самомъ дѣлѣ, возможно ли допустить, не издѣваясь надъ человѣческимъ разумомъ, чтобы пустой вымыслъ, созданный фантазіею одного или нѣсколькихъ властолюбцевъ, честолюбцевъ или корыстолюбцевъ, былъ потомъ навязанъ *всему* человѣчеству и сталъ всеобщимъ достояніемъ всѣхъ древнихъ и новыхъ, культурныхъ и некультурныхъ народовъ, отразился на всѣхъ сторонахъ духовной жизни человѣчества—въ нравственныхъ дѣйствіяхъ, произведеніяхъ искусства, пѣсняхъ, преданіяхъ, народныхъ міровоз-

зрѣніяхъ, въ жизни частной, семейной и общественной,—былъ тѣмъ сокровищемъ, котораго покоренные народы, лишившіеся своей политической самостоятельности, своей династїи, своихъ законовъ, своей страны, ни за что не хотятъ обыкновенно уступить своимъ побѣдителямъ. „Мы видимъ,—скажемъ словами *В. Д. Кудрявцева* <sup>1)</sup>, съ какимъ трудомъ распространяются въ массахъ самыя вѣрныя и полезныя свѣдѣнія; естественно и предположить, чтобы ту силу всеобщаго убѣжденія, которой часто не имѣетъ истина, могло получить ни на чемъ не основанное заблужденіе?... Человѣкъ бываетъ иногда легковѣренъ и падокъ на выдумки, но только тогда, когда эти выдумки льстятъ его наклонностямъ, оправдываютъ его порочныя стремленія. Но не легко человѣкъ чувственный повѣрить такому вымыслу, который будетъ лежать тяжелымъ гнетомъ на всѣхъ его дѣйствіяхъ. будетъ ограничивать его чувственныя влеченія запретомъ и угрозою наказанія не только въ жизни, но и послѣ смерти. Люди простые, руководящіеся въ жизни одною внѣшностію и чувственностію (какими представляетъ ихъ рассматриваемая гипотеза въ эпоху происхожденія религіи), если бы стали бояться какого-то невидимаго существа больше чѣмъ внѣшнихъ наказаній. Если и теперь въ большей части случаевъ бываетъ такъ, что страхъ общественнаго мнѣнія и правосудія болѣе обязываетъ къ нравственности, чѣмъ мысль о невидимомъ Законодателѣ и загробномъ судѣ, то это еще болѣе должно бы имѣть мѣста въ ту воображаемую эпоху, когда о высшихъ требованіяхъ нравственности, по совершенному еще отсутствію религіозныхъ понятій, не могло быть и рѣчи. Невозможно представить, чтобы въ ту эпоху господства чувственныхъ представленій и эгоистическихъ стремленій удалось кому нибудь посредствомъ хитрой выдумки склонить народъ къ признанію истины бытія Божества и къ исполненію обязанностей, налагаемыхъ религіею“.

Впрочемъ, справедливость требуетъ сказать, что иногда въ народныхъ массахъ были распространяемы и нынѣ распространяются и вымыслы изъ области религіи, каковы напр.

<sup>1)</sup> Стр. 99.

религіозныя миѣны и легенды, равно какъ и факты, указанныя выше изъ жизни католическихъ монаховъ. Но возможность распространенія ихъ легко объясняется существованіемъ уже напередъ потребности человѣческаго духа—вѣрить въ сверхъестественное и таинственное. Миѣны суть образы тѣхъ идей, которыя смутно сознаются духомъ человѣка, какъ предикаты идеи безконечнаго, какъ ея воплощенія. Миѣны—не первичныя, а производныя явленія,—и они только замѣняютъ собою истинныя выраженія религіозныхъ идей. Но чтобы религіозныя миѣны могли быть распространяемы между людьми, для этого нужно, чтобы у людей уже напередъ была *опора*, которая сдѣлала бы ихъ доступными для воспріятія или—точнѣе—чтобы у людей была религіозная потребность духа.

Вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя не имѣть въ виду еще и того обстоятельства, что содержаніе религіи не исчерпывается одними религіозными представленіями или идеями; оно включаетъ въ себя еще цѣлый рядъ чувствованій, называемыхъ религіозными, и религіозное настроеніе, въ основѣ котораго лежитъ свойственное только человѣческому духу влеченіе къ Высочайшему Существо—Богу. Но чувства и влеченіе нельзя *выдумать* и вложить, такъ сказать, въ душу всего человѣчества; чувства и глубочайшіе изгибы человѣческаго сердца не измышляются и не навязываются отвлѣ механически, ихъ можно только затуплять или развивать, но создавать ихъ заново невозможно. Вообще нужно сказать, что какъ врожденное человѣческому духу стремленіе къ истинѣ и усвоеніе знаній отвлѣ есть истинная причина появленія и существованія ученыхъ людей и какъ присущее человѣку влеченіе къ прекрасному и соотвѣтствующее ему воздѣйствіе отвлѣ произвело художниковъ и поэтовъ, такъ и прирожденное человѣческому духу влеченіе къ Богу, о чемъ ясно свидѣтельствуетъ уже одинъ фактъ всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ, обусловливало появленіе и существованіе какъ жрецовъ, такъ и религіознаго культа, а не наоборотъ. Поэтому какъ неразумно было бы утверждать, что ученые вложили въ природу человѣческаго духа влеченіе къ истинѣ или что художники и поэты *измыслили* стремленіе людей къ прекрасному, такъ неразумно думать,

будто бы жрецы по тѣмъ или другимъ побужденіямъ создалъ влеченіе человѣческаго духа къ Высочайшему Существу, т. е., чувство религіозное.

Послѣ сказаннаго ясно, что противъ „политико-государственной“ гипотезы о происхожденіи религіи рѣзче всего говоритъ фактъ всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ. Смыслъ этого факта ясенъ. Если нѣтъ и не было народа, который бы не имѣлъ религіи, то для каждого должно быть очевиднымъ, что религія есть не случайное явленіе въ духовной жизни человѣчества, какъ предполагается разсматриваемою гипотезою, а необходимое проявленіе и обнаруженіе того, что заключается въ самой духовной природѣ человека. „Политико-государственная“ гипотеза, признавая религію явленіемъ случайнымъ, т. е., такимъ, которое можетъ быть и не быть, очевидно, становится въ непримиримое противорѣчіе съ этимъ фактомъ и такимъ образомъ сама для себя приготовляетъ могилу. Но религія есть фактъ не только всеобщій, но и *изначальный*, ибо исторія не знаетъ народа, который не имѣлъ бы религіи съ самаго начала своего существованія. Если же мы будемъ имѣть въ виду этотъ фактъ, то мы прямо должны прійти къ заключенію, что „политико-государственная“ гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ лишена всякой твердой, научной, исторической почвы и есть лишь произведеніе одной праздно-фантастической атеистически настроенныхъ мыслителей, ибо оказывается, что религія несравненно древнѣе и самой исторіи. Всѣ народы представляются уже имѣющими религію прежде, чѣмъ выступаютъ они на арену исторіи. Поэтому на основаніи несомнѣнныхъ историческихъ свидѣтельствъ нельзя установить ни времени, ни источника, ни способа происхожденія религіи. Спросите защитниковъ разсматриваемой гипотезы, когда именно и какіе именно жрецы или законодатели выдумали религію, — и вы не получите отъ нихъ никакого отвѣта; вамъ они не укажутъ въ области исторіи ни малѣйшаго слѣда, ни самаго незначительнаго памятника, ни даже смутнаго народнаго преданія о томъ, что религія есть дѣло хитрыхъ законодателей или корыстолюбивыхъ жрецовъ. Ясно, что въ лицѣ защитни-

ковъ „политико-государственной“ гипотезы мы имѣемъ дѣло не съ учеными изслѣдователями, а съ пустыми фантазерами, старающимися успокоить свою мятущуюся отъ безбожія совѣсть пустыми вымыслами собственной фантазіи.

Третьимъ видомъ „политико-государственной“ гипотезы, какъ мы сказали выше, можно назвать еще одно предположеніе; высказанное нѣкоторыми древне-греческими софистами,—а именно, что религія обязана будто бы своимъ происхожденіемъ вымыслу философовъ или древнихъ мудрецовъ. Поводомъ къ такому предположенію послужило то обстоятельство, что каждый философъ такъ или иначе училъ о Божествѣ и посвящалъ этому вопросу въ своей системѣ особый отдѣлъ—*πρότῃ φιλοσοφία* или *φιλοσοφία θεολογική* <sup>1)</sup>. Тѣмъ не менѣе и это предположеніе совершенно неосновательно и все, что сказано нами выше противъ „политико-государственной“ гипотезы вообще, относится и къ нему. Правда, что между мыслителями, заслуживающими имя философовъ, легкомысленныхъ атенстовъ исторія не знаетъ. Правда и то, что въ своихъ философскихъ системахъ даже языческіе философы, начиная съ Аристотеля, всегда отводили видное мѣсто ученію о Богѣ и Его свойствахъ. Но это не значитъ, что философы выдумывали религію; а это значитъ только то, что въ своихъ сужденіяхъ и мысленіи они строго слѣдовали врсжденному человѣческому духу логическому закону достаточнаго основанія и не могли мыслить дѣйствія безъ причины, творенія безъ Творца, закона безъ Законодателя, міра безъ Бога, идея Котораго такъ же прирождена имъ, какъ и всѣмъ вообще людямъ. Исторія знаетъ время появленія философскихъ мыслителей и категорически утверждаетъ, что религія несравненно древнѣе не только жрецовъ и законодателей, но и философовъ. Правда, что древне-греческіе философы въ большинствѣ случаевъ излагали такое ученіе о Богѣ, кото-

<sup>1)</sup> Это предположеніе съ особенною настойчивостію защищаетъ англійскій вольнодумецъ XVIII вѣка *Боллинброкъ*, который увѣруетъ, что религія обязана своимъ происхожденіемъ „суетности философовъ столько же, какъ и обману жрецовъ“. Вслѣдствіе этого онъ называетъ философію прямо врагомъ челоѣчества, причинившимъ ему очень много вреда. Онъ убѣжденъ, что у людей было бы гораздо больше истинной мудрости, если бы у нихъ было поменьше философіи. Такъ самъ философъ цѣнитъ философію! Срв. у Лехлера, стр. 402.



рое не было согласно съ народными религіозными вѣрованіями и представленіями; а міеологіи они прямо отвергали какъ неистинныя и даже безнравственныя (Пифагоръ, Платонъ, Платархъ, Сенека); но это не значить того, что философы создавали нѣчто новое, не существующее; это не значить, что они измышляли религію; а это значить только то, что, неудовлетворенные искаженнымъ представленіемъ о Богѣ въ своей языческой религіи, признавая религіозное ученіе язычников ложнымъ, они хотѣли возстановить истину или даже только приблизиться къ ней, насколько это возможно для ограниченаго человѣческаго разума. Впрочемъ, что касается философскихъ мыслителей позднѣйшаго и въ особенности нашего времени, то о нихъ нужно сказать, что они скорѣе разрушаютъ религію, чѣмъ создаютъ ее.

Итакъ, послѣ сказаннаго ясно, что „политико-государственная“ гипотеза о происхожденіи религіи совершенно неосновательна и можно только удивляться тому, что она еще и въ наше время находитъ для себя защитниковъ—хотя, впрочемъ, только среди лицъ легкомысленныхъ и крайне враждебно относящихся къ истинной и богооткровенной религіи. Невѣрье, впрочемъ, всегда таково: явную ложь оно охотно противопоставляетъ истинѣ. Изъ евангельской исторіи мы знаемъ, что *неутрующіе* іудеи охотнѣе думали объяснять чудеса Іисуса Христа силою Веельзевула, чѣмъ всемогуществомъ Божиимъ. Поэтому и въ наше время, защищая самыя легкомысленныя гипотезы, атеизмъ остается только вѣрнымъ самому себѣ. Легкомысліе—его свойство.

Не подлежитъ сомнѣнію, что „политико-государственная“ гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ имѣла своихъ противниковъ уже въ древнемъ греко-римскомъ мірѣ. Какъ мы видѣли, ее признавали неудовлетворительной *Секстъ Эмпирикъ* и *Цицеронъ*. Съ нею не соглашался и греческій философъ киринейской школы *Эвгемеръ*, предложившій вмѣсто нея свою собственную гипотезу, названную по его имени *эвгемеризмомъ*. Свое ученіе о сущности и происхожденіи религіи Эвгемеръ изложилъ въ формѣ романа или разсказа путешественника. По его мнѣнію, всѣ греческіе боги суть

что иное, какъ знаменитые и заслуженные мужи отдаленнаго стараго времени—цари, военачальники и философы, которымъ сограждане, послѣ ихъ смерти, стали воздавать божескія почитанія; художники-скульпторы и ваятели дѣлали ихъ статуи для поклоненія народа; поэты воспѣвали ихъ въ своихъ гимнахъ, какъ боговъ. Такимъ-то образомъ—думалъ Эвгемеръ—по истеченіи долгаго времени, когда уже совершенно была забыта земная жизнь этихъ благодѣтельныхъ для народа людей, ихъ стали признавать дѣйствительными богами. Но Юпитеръ заставилъ будто-бы боготворить себя еще даже при своей жизни. Вотъ какъ говорить объ этомъ *Лактанцій*: „Что касается Юпитера, то изъ священной исторіи *Эвгемера* видно, что онъ, вступивъ на престолъ, дошелъ до такой наглости и гордости, что самъ себѣ повсюду воздвигалъ храмы и жертвенники. Путешествуя, онъ умѣлъ такъ искусно вкрадываться въ расположеніе посѣщаемыхъ имъ царей и правителей и старался такъ привязывать ихъ къ себѣ изъявленіемъ притворной дружбы подъ видомъ священныхъ обязанностей гостепріимства, что при разставаніи бралъ съ нихъ обѣщаніе строить ему храмы, какъ-бы вѣчные памятники заключеннаго имъ съ ними союза. Отсюда произошли имена храмовъ Атабиріанскаго, Лабрандскаго, Лапрійскаго, Моліонскаго, Казійскаго и многихъ другихъ, подъ именемъ которыхъ Юпитеръ обоготворяется въ разныхъ мѣстахъ и которые названы именами тѣхъ легковѣрныхъ и услужливыхъ государей, которые, думая увѣковѣчить свое имя роскошными зданіями, работали болѣе для славы Критскаго царя (т. е., Юпитера), нежели для собственной своей. Замѣтно было въ этихъ царяхъ даже нѣкоторое къ нему благоговѣніе, бывшее причиною того, что они охотно подвергали себя его владычеству и повелѣвали подданнымъ своимъ ежегодно отправлять празднества въ честь его. Такимъ образомъ богослуженіе Юпитеру распространилось по всей землѣ, и примѣръ одного бога, который, такъ сказать, самъ себя освятилъ, послужилъ образцомъ множеству послѣдовавшихъ затѣмъ другихъ боговъ, такъ что, наконецъ, вся вселенная наполнилась божествами“.

Довольно согласно съ *Лактанціемъ* кратко излагаетъ уче-

ніе Евгемера о происхожденіи религіи и древне-греческій скептикъ *Секстъ Эмпирикъ*. „Ученіе атеиста Эвгемера, говоритъ онъ <sup>1)</sup>, состоитъ въ слѣдующемъ: Когда человѣческая жизнь еще не была управляема законами, то мужи, превосходящіе остальныхъ умомъ и силами, чтобы придать большее значеніе своимъ повелѣніямъ и создать себѣ болѣе удивленія и почестей, приписали себѣ высшую и божескую власть, и послѣ этого многими были почитаемы за боговъ“.

Ученіе Эвгемера о происхожденіи религіи, насколько мы знаемъ, пользовалось популярностію въ греко-римскомъ мірѣ и имѣло своихъ защитниковъ. По словамъ Цицерона <sup>2)</sup>, и послѣдователь Зенона, *Персей* изъ Циттіума, также утверждаетъ, что „богами были признаны люди, которые изобрѣли что-либо полезное для жизни“. Излагая этотъ взглядъ на происхожденіе религіи, какъ его защищали и другіе ученики Зенона—*Клеантъ* и *Хризиппъ*, подробности въ другомъ мѣстѣ указанного сочиненія <sup>3)</sup>, Цицеронъ говоритъ: „Общественная жизнь и сношеніе людей повели къ тому, что мужи, отличившіеся какъ благодѣтели людей, общественнымъ мнѣніемъ или хитростію были помѣщаемы на небо. Отсюда происходитъ Геркулесъ отсюда—Касторъ и Поллюксъ; отсюда—Эскулапъ; отсюда—Либерь... То же самое нужно сказать и относительно Ромула, котораго считаютъ за одно лицо съ Квириномъ. Такъ какъ души этихъ мужей пребываютъ и пользуются вѣчностью, то они справедливо считаются богами, ибо они—наилучшіе и вѣчные“.

Многіе древніе историки пользовались ученіемъ Эвгемера, чтобы чѣмъ либо наполнить пустоту доисторическаго времени, вслѣдствіе чего были объявлены историческими событіями, напр., троянская война, походъ аргонавтовъ, странствованія Одиссея; богъ вѣтровъ Эолъ былъ превращенъ въ стараго моряка, искуснаго въ предсказаніяхъ погоды, Атласъ—въ астронома, Скилла—въ морского разбойника.

Изъ древне-христіанскихъ писателей ученіемъ Эвгемера пользовался извѣстный апологетъ *Лактанцій*, но приклялъ

<sup>1)</sup> Math. IX, 17.

<sup>2)</sup> De natura deorum, 1, 15.

<sup>3)</sup> II. 24.

его къ разрѣшенію вопроса не о происхожденіи религіи вообще, а только о происхожденіи *языческихъ* религій! Такъ, въ своемъ разсужденіи *De ira Dei* (XI) на вопросъ: „откуда произошло ложное мнѣніе, объявившее людей тѣмъ предположеніемъ, будто существуютъ многіе боги?“ Лактанцій отвѣчаетъ такимъ образомъ: „Тѣ, которые почитаются теперь какъ боги, прежде были люди. Прежде они были могущественными царями. Памяти ихъ возданы почести уже послѣ ихъ смерти, и имя ихъ удостоено богопочтенія въ благодарность или за оказанныя ими своимъ народамъ выгоды, или за изобрѣтенныя ими для общаго блага искусства. Не только мужчины, но и женщины удостоились сихъ почестей, какъ о томъ свидѣлствуютъ древнѣйшіе писатели Греціи, именуемые *теологами*, и самые римляне, явившіеся уже послѣ нихъ и имъ подражавшіе. Главнѣйшіе изъ сихъ писателей суть *Эвгемеръ* и *Эмвій*, которые описали ихъ рожденіе, супружество, потомство, царствованіе, жизнь и смерть, и которые упоминали также и о воздвигнутыхъ въ честь ихъ статуяхъ“.

Удивительно, что даже французскій аббатъ *Банье* высоко цѣнилъ легкомысленную гипотезу Эвгемера о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ и на основаніи ея думалъ доказывать, что „не смотря на всѣ фантастическія прикрасы, которыми снабжены языческія басни, не трудно увидѣть, что онѣ содержатъ часть исторіи древнѣйшаго времени“. А. *Boccий* пошелъ еще дальше Банье и въ своемъ сочиненіи „*De theologia gentili et physiologia christiana sive de origine et progressu idolatriae*“ хотѣлъ всѣхъ библейскихъ историческихъ лицъ превратить въ боговъ греческой міеологіи: Сатурна онъ отождествлялъ съ Адамомъ или Ноемъ, Януса или Прометей—также съ Ноемъ, Плутона—съ Іафетомъ или Хамомъ, Нептуна—тоже съ Іафетомъ, Тувалкаина—съ Вулканомъ, Тифона—съ Огомъ, царемъ Вавилонскимъ, и т. д. Вообще онъ увѣрялъ своихъ читателей, что всѣ языческіе боги народною фантазіею созданы изъ историческихъ лицъ Библии. Французскій епископъ *Huet* въ своемъ сочиненіи „*Demonstratio Evangelica*“ пришелъ даже къ тому заключенію, что почти все языческое ученіе о богахъ было заимствовано у Моисея, а самъ Моисей послужилъ будто бы

основаніемъ для древне-греческихъ мифовъ объ Аполлонѣ, Вулканѣ и т. д. <sup>1)</sup>). По поводу такого увлеченія *эвгемеризмомъ* со стороны католическихъ аббатовъ и епископовъ извѣстный знатокъ классической мифологіи, нѣмецкій философъ Шеллингъ совершенно справедливо замѣтилъ, что, имѣя не исключается и противоположная возможность, т. е., что, слѣдую тому же самому методу, враждебные богооткровенному ученію мыслители могутъ поставить вопросъ и такимъ образомъ: не произошли ли напротивъ рассказы о библейскихъ лицахъ изъ мифологическихъ сказаній о богахъ?

Ученіе Эвгемера о сущности и происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ О. *Пфлейдереръ* вполне основательно назвалъ „легкомысленнѣйшимъ и нелѣпнѣйшимъ“ (*seichteste und abgeschmackteste*). И дѣйствительно можно только удивляться тому, что христіанскіе богословы такъ долго не замѣчали всей ея лжи и научной несостоятельности, когда это усматривали уже древніе благоразумные языческіе мыслители. „Не заключается ли странной нелѣпости въ томъ,—спрашивалъ, напр., Цицеронъ <sup>2)</sup>),—чтобы оказывать божескія почести грязнымъ и отвратительнымъ вещамъ или поставлять въ числѣ боговъ людей, которые были уничтожены смертію и все почитаніе которыхъ могло бы состоять развѣ только въ траурѣ? Вотъ эта то „страшная нелѣпость“ и дѣлаетъ для здраваго разума невозможнымъ принятіе Эвгемеровой гипотезы.

Собственно говоря, ученія Эвгемера и нельзя причислять къ попыткамъ разрѣшенія вопроса о *происхожденіи религіи*. Если глубже вникнуть въ смыслъ разсматриваемой гипотезы, то нельзя не увидѣть, что Эвгемеръ говоритъ лишь о томъ, какъ произошли языческіе мифы и при томъ—мифы даже не о богахъ, а о герояхъ и полубогахъ. Въ *этомъ* отношеніи съ его предположеніемъ *въ сущности*, нельзя не согласиться. Такъ объясняетъ развитіе чувственныхъ языческихъ представленій о богахъ и Божественное Откровеніе. Вотъ что мы читаемъ въ книгѣ Премудрости Соломоновой (гл. 14, ст. 15—20): „Отца

<sup>1)</sup> Срв. О. Пфлейдерера, Bd. II, стр. 7 и слѣд.; у Хрисанова „Религія древняго міра“, т. 1., Спб. 1873. Стр. 33.

<sup>2)</sup> De nat. deor. I, 15.

герзающійся горькою скорбію о рано умершемъ сынѣ, сдѣлавъ изображеніе его, какъ уже мертвѣго человѣка, затѣмъ сталъ почитать его, какъ бога, и передалъ подвластнымъ тайны и жертвоприношенія. Потомъ утвердившійся временемъ этотъ нечестивый обычай соблюдается былъ какъ законъ, и по повелѣніямъ властителей изваяніе почитаемо было какъ божество. Кого въ лицо люди не могли почитать по отдаленности жительства, того отдаленное лицо они изображали: дѣлали видимый образъ почитаемаго царя, дабы эгимъ усердіемъ польстить отсутствующему, какъ бы присутствующему. Къ усиленію же почитанія и отъ не знающихъ поощряло тщаніе художника, ибо онъ, желая, можетъ быть, угодить властителю, постарался искусствомъ сдѣлать подобіе покрасивѣе; а народъ, увлеченный красотою отдѣлки, незадолго предъ тѣмъ почитаемаго, какъ человѣка, призналъ теперь божествомъ“.

Такъ, по ученію слова Божія, произошло грубое идолопоклонство языческаго міра и его миѣическія представленія о различныхъ богахъ. Но какъ здѣсь, такъ и у Эвгемера рѣчь идетъ, повторяемъ, только о происхожденіи языческаго идолопоклонства, а не о происхожденіи религіи въ собственномъ смыслѣ, какъ внутренняго влеченія къ Высочайшему Существу—Богу, не о происхожденіи религіозной идеи въ духѣ человѣка, а только объ ея воплощеніи во внѣшнихъ чувственныхъ образахъ. Въ самомъ цѣлѣ, если своимъ умершимъ благодѣтелямъ—царямъ, героямъ или отдаленнымъ предкамъ и родственникамъ—люди оказывали *божескія почести*, а поэты воспѣвали ихъ, какъ боговъ, то ясно, что еще до появленія этихъ благодѣтелей люди имѣли уже представленіе или идею о *божескихъ* почестяхъ и о *богахъ*; откуда же взялись у нихъ эти представленія?—Вотъ—вопросъ, на который прежде всего должна отвѣтить та гипотеза, которая имѣетъ своею цѣлію разъяснить источникъ, изъ котораго произошла религія, ставшая достояніемъ всего рода человѣческаго! Но Эвгемеръ, какъ мы видѣли, даже и не касается этого вопроса. На этотъ коренной недостатокъ эвгемеризма указывали уже древніе, до-христіанскіе мыслители. Такъ, у *Секста Эмпирика* мы читаемъ слѣдующее <sup>1)</sup>: „Тѣ, которые говорятъ,

<sup>1)</sup> Math. IX, §§ 34—38.

что первые повелители людей и правители государственныхъ дѣлъ, присвоили себѣ высшую власть и почесть, чтобы тѣмъ сильнѣе подчинить себѣ народъ, и что они вскорѣ послѣ своей смерти были почитаемы за боговъ, собственно говоря, не принимаютъ даже вопроса. Ибо какъ же тѣ, которыми они были причислены къ богамъ, получили понятіе о богахъ, которые они перенесли на тѣхъ мужей? Такимъ образомъ пройдена молчаніемъ то, что, собственно, и нуждалось въ доказательствѣ. Утвержденіе это невѣроятно также и съ другихъ сторонъ. Ибо что вводится повелителями, то—особенно, если оно погрѣшность—продолжается только до тѣхъ поръ, пока они властвуютъ; послѣ ихъ смерти оно снова уничтожается. Я могъ бы привести многихъ, которые во время своей жизни были боготворимы, а послѣ своей смерти—презираемы: особенно когда они не заставили почитать себя подъ божескимъ именемъ, какъ Геркулесъ, сынъ Юпитера и Алкмены. Ибо вначалѣ онъ назывался *Амеемъ*. Потомъ онъ усвоилъ себѣ имя Геркулеса, который тогда былъ почитаемъ за бога. Отсюда молва говоритъ, что нѣкогда въ Фивахъ найдена была посвященная Геркулесу статуя съ такою надписью: *Амеемъ, сынъ Амфитрона, поставляетъ Геркулесу памятникъ благодарности*. Тѣ, которые такимъ образомъ пролѣзли въ число боговъ, отчасти достигали своей цѣли. Тѣ же, которые сами объявляли себя богами, потомъ были презираемы<sup>1)</sup>.

Послѣ сказаннаго выше, трудно прямо объяснить себѣ, какимъ образомъ гипотеза Эвгемера, научную несостоятельность которой ясно усматривали уже древніе, нашла для себя защитниковъ даже въ лицѣ современныхъ намъ западно-европейскихъ мыслителей, называемыхъ *эволюционистами*—*Спенсера, Тейлора* и др., которые, какъ извѣстно, въ основу религіи полагаютъ предкопочитаніе и предкопочитаніемъ стараются объяснить происхожденіе религіи въ родѣ человеческого<sup>1)</sup>...

<sup>1)</sup> Къ числу такихъ ученыхъ принадлежатъ также и *Вильгельмъ Бендеръ*. Въ своемъ сочиненіи „*Das Wesen der Religion*“ (Bonn, 1888, 4-te Auflage, стр. 173) онъ говоритъ: „Предки и герои, съ нечеловѣческой силой проложившіе на землѣ

Послѣ того какъ уже въ древне-греческомъ мірѣ была обнаружена полная научная несостоятельность „политико-государственной“ гипотезы о происхожденіи религіи путемъ простаго *вымысла* со стороны корыстолюбивыхъ жрецовъ и властолюбивыхъ законодателей, нѣкоторые древніе мыслители и западно-европейскіе писатели XVIII столѣтія предложили вмѣсто нея новую гипотезу, не нашедшую, впрочемъ, особеннаго распространенія и потому мало извѣстную, Мы говоримъ о *гипотезѣ договора или соглашенія*. Защитниками этой гипотезы должны быть названы въ древне-языческомъ мірѣ—*Секстъ Эмпирикъ* и вообще скептики, а въ христіанскомъ мірѣ—*Гоббесъ*, англійскіе деисты XVII и XVIII вѣковъ и въ особенности извѣстный французскій писатель *Руссо* (въ его „*Contrat social*“ 1762). Эти мыслители объясняли договорами и соглашениями всѣхъ религіозно-нравственныя понятія людей. Въ „политико-государственной“ гипотезѣ ихъ смущало не то, что происхожденіе религіи объясняется вымысломъ законодателей, жрецовъ и философовъ, а то, какимъ образомъ этотъ вымыслъ отдѣльныхъ лицъ могъ стать общимъ достояніемъ всѣхъ народовъ или—точнѣе—всего рода человѣческаго. Этотъ недостатокъ указанной гипотезы они старались восполнить тѣмъ, что происхожденіе религіи объясняли уже не частнымъ вымысломъ отдѣльныхъ лицъ, а договоромъ или соглашеніемъ законодателей и жрецовъ съ ихъ народами или даже цѣлыхъ народовъ между собою. Такъ, по опредѣленію Гоббеса, „сущность религіи состоитъ въ страхѣ предъ наказаніями со стороны невидимыхъ боговъ, которые хотя и вымышлены, но были приняты и утверждены всенародно“. Защитники „гипотезы договора или соглашенія“ особенно любили ссылаться на практику

путъ порядку и гигантскою рукою охватившіе небо, чтобы явиться его благодѣлїя человѣческому роду, учредители и правители государствъ, великіе законодатели и побѣдоносные цари становятся преимущественнѣйшимъ предметомъ религіознаго почитанія. Развивающаяся культура отражается въ культѣ человѣка какъ преимущественнѣйшаго носителя божеской мудрости и силы. Черты благороднаго настроенія, гуманности и нравственности, которыя служатъ предметомъ удивленія у благодѣтелей народовъ, переносятся ими на небожителей. Боги гуманизируются, а великіе люди обоготворяются“. Вотъ въ какой формѣ является древній эвгемеризмъ въ наше время!..



римскаго сената, торжественно причислявшаго къ богамъ cadaго изъ римскихъ императоровъ.

Что сказать объ этой „гипотезѣ“?

Не трудно видѣть каждому, что эта гипотеза не только не разъясняетъ, а еще болѣе запутываетъ дѣло. Заключая въ себѣ всѣ недостатки „политико-государственной“ гипотезы, она вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживаетъ еще и новыя. Если первая исходитъ отъ обмана частнаго, тайнаго, единичнаго, который народныя толпы принимали будто бы за дѣйствительность; то послѣдняя представляетъ религію уже дѣломъ обмана явнаго, открытаго, всенароднаго. Но кто можетъ допустить, не издѣваясь надъ достоинствомъ здраваго человѣческаго разума, чтобы всѣ народы, по сдѣланному напередъ соглашенію, явную ложь и пустой вымыслъ стали признавать истинною и дѣйствительностію? Кромѣ того,—есть еще и въ настоящее время многія племена дикарей, обитающія, напр., на уединенныхъ австралійскихъ островахъ и островкахъ, изолированныя отъ всякаго вліянія культурныхъ и некультурныхъ народовъ; они не могли вступать ни въ какіе договоры и соглашенія съ другими народами; какъ же у нихъ явились опредѣленные религіозныя вѣрованія и представленія? Наконецъ, всякіе договоры и соглашенія имѣютъ только временный характеръ; между тѣмъ религія слишкомъ глубоко укоренена въ духѣ и сердцѣ человѣка, чтобы ее можно было создать путемъ официальныхъ договоровъ.

Практика римскаго сената, причислявшаго cadaго изъ римскихъ императоровъ къ богамъ,—плохая опора для разсматриваемой гипотезы. Императорскій культъ, какъ понимаютъ его и сами римскіе историки, былъ не началомъ, а концомъ греко-римской языческой религіи; онъ ясно свидѣтельствуетъ лишь объ окончательномъ упадкѣ религіи въ ту мрачную эпоху: кто могъ назвать богомъ безумнаго и развратнаго Нерона, тотъ уже не нуждался въ своей религіи. Кромѣ того, въ этомъ случаѣ нужно сказать то же, что было замѣчено и выше. Если сенатъ предписывалъ воздавать императорамъ божескія почести; то ясно, что идея о Божествѣ не была новостью для римскаго народа. Откуда же она?

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ*.

---

## Особенныя причины невѣрія Саддукеевъ въ Исуса Христа, какъ Мессію.

Время происхожденія среди іудейскаго народа саддукейской секты нельзя указать съ точностью за неимѣніемъ историческихъ данныхъ. По свидѣтельству Іосифа Флавія, она явилась, какъ и фарисейская секта въ весьма давнее время <sup>1)</sup>, но когда именно, этого онъ не указываетъ,—что, впрочемъ, и понятно. Какъ и всякая другая секта, саддукейство не могло образоваться вдругъ, въ одинъ какой либо годъ, но должно было развиваться постепенно, въ теченіе значительнаго періода времени и испытывать подъ вліяніемъ различныхъ историческихъ условій жизни іудейскаго народа тѣ или другія видоизмѣненія. Съ болѣе или менѣе опредѣленными, характерными особенностями саддукейство дѣлается извѣстнымъ со второй половины третьяго вѣка до Р. Хр. Исторію образованія и развитія этой секты мы и прослѣдимъ здѣсь, съ указаніемъ ея характерныхъ особенностей и причинъ враждебнаго ея отношенія къ Господу нашему Исусу Христу.

Не смотря на то, что евреи, сначала въ лицѣ Авраама, а затѣмъ при пророкѣ Моисеѣ, предназначены были Богомъ составить изъ себя народъ святой, царство священниковъ и призваны были служить единому Богу <sup>2)</sup>, они, какъ извѣстно, не всегда пребывали вѣрными истинному Богу и предавались нерѣдко грубому идолопоклонству. Не смотря на многочисленныя предостереженія и угрозы отъ имени Божія Моисея и другихъ

---

<sup>1)</sup> Іосифъ Флавій. Древн. іуд. XVIII, 1. 2.

<sup>2)</sup> Быт. XVII 7—8; Исх. XIX, 5—6.

пророковъ они усвоили себѣ языческіе нравы и обычаи. Еще царь и пророкъ Давидъ говорилъ, что въ его время встрѣчались среди Евреевъ безумцы, отвергавшіе бытіе Божіе и вѣдшіе крайне порочный образъ жизни <sup>1)</sup>. Дополненные пророки постоянно обличаютъ еврейскій народъ въ склонности къ идолопоклонству и къ тѣсному сближенію съ языческими народами. Пророкъ Іезекииль называетъ евреевъ за ихъ языческій образъ жизни потомками хеттеевъ и аммореевъ <sup>2)</sup>. За идолопоклонство, безнравственность и за тяготѣніе къ язычеству евреи неоднократно наказываемы были Богомъ различными бѣдствіями и особенно рабствомъ тѣхъ изъ языческихъ народовъ, коими евреи увлекались. Такъ, въ восьмомъ вѣкѣ, до Р. Хр., десятикопѣнное израильское царство было разрушено ассириянами, а іудейское въ шестомъ вѣкѣ подверглось страшному опустошенію отъ вавилонянъ, при чемъ столица іудейскаго царства—Іерусалимъ была разрушена, большая часть іудейскаго народа отведена была въ плѣнъ за рѣку Ефратъ. Семидесятилѣтній вавилонскій плѣнъ образумилъ евреевъ; послѣ плѣна они больше не приносятъ языческихъ жертвъ, за исключеніемъ нѣкоторыхъ измѣнниковъ религіи и отечества въ періодъ сирійскаго владычества надъ Іудеей <sup>3)</sup>. Но съ другой стороны въ плѣну іудеи привыкли къ Вавилоніи, обзавелись домами, хозяйствомъ, нѣкоторые изъ нихъ отъ торговли разбогатѣли. Поэтому, не смотря на указъ Кира объ освобожденіи евреевъ изъ плѣна, большинство ихъ навсегда осталось добровольно въ Вавилоніи; только сорокъ двѣ тысячи съ небольшимъ свободныхъ іудсеевъ и до семи тысячъ ихъ рабовъ рѣшились оставить Вавилонію и идти въ опустошенную родину подъ предводительствомъ Заровавеля <sup>4)</sup>. Эти выходцы были или бѣдняки, ничего не терявшіе съ оставленіемъ вавилонской страны, или великіе патріоты, предпочитавшіе любовь къ родинѣ ихъ предковъ всевозможнымъ жизненнымъ удобствамъ въ языческой странѣ <sup>5)</sup>. Тѣ и другіе шли на родину съ свѣ-

<sup>1)</sup> Второз. IV, 15—19; VI, 10—14; Псал. XIII, срав. Рим. III, 10—19.

<sup>2)</sup> XVI, 3, 45.

<sup>3)</sup> Псал. 136, 125, 128; Іудеевъ, VIII, 18—20; 1 Мак. гл. 1—4; 2 Мак. гл. 1—4.

<sup>4)</sup> 1 Езд. 2, 64—69; Даниїла, 13, 4. <sup>5)</sup> Псал. 122, 123, 128.

ыми надеждами на счастливую въ ней жизнь <sup>1)</sup>), но эти надежды въ скоромъ времени разсѣялись какъ дымъ. Столица народа Божія, Іерусалимъ, лежала въ развалинахъ вмѣстѣ съ находившимся въ немъ храмомъ Силомоновымъ; другіе іудейскіе города были также или разрушены, или заняты врагами іудейскаго народа. Большая часть іудейскаго народа, возвратившагося въ Палестину, не могла имѣть долгое время ни жилищъ, ни въ достаточномъ количествѣ скота для земледѣлія, ни орудій для обработки полей и виноградниковъ, ни свободнаго времени для занятій сельскимъ хозяйствомъ. Враги іудеевъ—самаряне, аммонитяне, азотяне и друг., недовольные возвращеніемъ іудеевъ на родину, которой доселѣ владѣли они, всѣми мѣрами препятствовали іудеямъ устроить Іерусалимъ и въ немъ храмъ Божій <sup>2)</sup>); при Неемѣ іудеи должны были соиздать стѣны города Іерусалима съ оружіемъ въ рукахъ. Подъ вліяніемъ такихъ тяжелыхъ условій, среди іудеевъ постепенно исчезало единодушіе въ борьбѣ съ окружающими ихъ врагами; каждый іудей сталъ думать почти исключительно только о своемъ личномъ благополучіи; богатые стали смотрѣть на самыя бѣдствія своего отечества какъ на лучшее средство личной наживы и угнетенія своихъ соотечественниковъ. Постоянная работа надъ восстановленіемъ изъ развалинъ Іерусалима лишала бѣдняковъ возможности обрабатывать свои поля и виноградники и довела ихъ (бѣдняковъ) до крайней нищеты: изъ за куска хлѣба они нерѣдко вынуждались отдавать въ рабство своихъ женъ и дѣтей богатымъ сравнительно іудеямъ <sup>3)</sup>). Въ чувствѣ отчаянія на перемѣну къ лучшему въ своей жизни многіе изъ іудеевъ того времени доходили, по словамъ пророка Малахіи, до открытаго богохульства и предпочтенія жизни нечестивцевъ людямъ благочестивымъ. „Тщетно служеніе Богу, говорили нѣкоторые изъ іудеевъ,—и что пользы, что мы соблюдаемъ наставленія Его и ходимъ въ печальной одеждѣ предъ лицомъ Господа Саваооа? И нынѣ мы считаемъ надменныхъ счастливыми: лучше устраиваютъ себя дѣлающіе беззаконіе, и хотя искушаютъ Бога, но остаются цѣлы <sup>4)</sup>). Вотъ къ какому пе-

<sup>1)</sup> Псал. 125.

<sup>2)</sup> Неем. IV гл.

<sup>3)</sup> Неем. V гл.

<sup>4)</sup> Малах. III, 14—15; сравн. Аггея I, 2.

чальному выводу приходили нѣкоторые изъ послѣдствѣнныхъ іудеевъ, вернувшихся на родину! Тѣмъ не менѣе, пока жиѣ среди іудейскаго народа такіе богопросвѣщенные мужи, какъ Ездра, Неемія, Аггей, Захарія и Малахія, народъ іудейскій оставался вѣрнымъ Іеговѣ и своей національности, боролъ всѣми мѣрами противъ вторженія язычества въ истинную религію, въ нравы и обычаи іудеевъ; богопросвѣщенные мужи исправляли всѣ уклоненія іудеевъ отъ истинной религіи<sup>1)</sup>. Но со смертію этихъ мужей пророческій даръ среди іудейскаго народа, лѣтъ за 420 до Рождества Христова, прекратился, а вмѣстѣ съ тѣмъ не стало и лицъ, могшихъ съ презнимъ авторитетомъ сдерживать іудейскій народъ въ страстѣ Божіемъ, въ вѣрности Іеговѣ. Между тѣмъ, чѣмъ дальше шло время, тѣмъ тяжелѣе становилось политическое положеніе народа Божія; тѣмъ чаще и чаще онъ по необходимости сталъ соприкасаться съ языческими народами, какъ въ самой Палестинѣ, такъ, и особенно часто, внѣ ея. Персидское владычество надъ іудеями смѣнилось сначала владычествомъ надъ ними Александра Македонскаго, а затѣмъ его полководцевъ, подѣлившихъ между собою его монархію, и наконецъ желѣзнымъ владычествомъ римлянъ. Палестина за этотъ періодъ времени сдѣлалась постояннымъ театромъ борьбы между селевкидами сирійскими и птоломеями египетскими, опустошавшими и разорявшими ее, осквернявшими своимъ присутствіемъ іерусалимскій храмъ и не разъ похищавшими его сокровища<sup>2)</sup>. Палестина въ это время уподоблялась, по словамъ І. Флавія, кораблю, со всѣхъ сторонъ обуреваемому<sup>3)</sup>. Палестинскіе іудеи должны были платить тяжелыя подати язычникамъ. Такъ, на примѣръ, они платили сирійцамъ и лично ихъ царю третью часть отъ полевыхъ плодовъ, половину плодовъ изъ своихъ садовъ, подушную подать; кромѣ того, озерная соль, добываемая іудеями, обложена была сирійцами высокой пошлиной<sup>4)</sup>. Такія подати платили іудеи деньгами египетскимъ царямъ, когда находились въ зависимости отъ нихъ. Такъ, въ цар-

1) 1 Ездр. IX и X гл. и Неем. 13 гл.

2) 2 Мак. III гл., IV, 32; V, 14—21.

3) Древн. іуд. вѣ. XII, 3. 3.

4) Ib. вѣ. XIII, 2, 5.

ствование Птолемея III-го Еввергета (246—221 г. до Рождества Христова) іудейскій первосвященникъ Онія доставлялъ царю подати съ іудеевъ, жившихъ въ Александріи и ея окрестностяхъ, 20 талантовъ серебра или на наши деньги 51,600 руб. <sup>1)</sup>). Помимо указанныхъ податей, цари Сирійскіе и Египетскіе нерѣдко грабили богатыхъ іудеевъ, цѣлыми десятками тысячъ продавали іудеевъ въ рабство, а нерѣдко и совсѣмъ убивали ихъ, какъ это не разъ дѣлалъ, напр. Сирійскій царь Антіохъ Епифанъ <sup>2)</sup>, покушались на уничтоженіе въ Іудѣ религіи истиннаго Бога и на замѣну ея греческой религіей <sup>3)</sup>. Іудеи разсѣянія, находившіеся во множествѣ и въ Азіи, и въ Африкѣ и въ Европѣ, своею обособленностію въ образѣ жизни и въ религіи нерѣдко возбуждали противъ себя ненависть тѣхъ языческихъ народовъ, среди которыхъ они жили <sup>4)</sup>. Не только царю, въ государствѣ коего іудеи жили, но и его вельможамъ ничего не стояло злоумышлять противъ всѣхъ іудеевъ той или другой области <sup>5)</sup>. Если иногда іудеи вслѣдствіе разныхъ своихъ услугъ языческимъ царямъ царямъ и пользовались благоденствіемъ въ языческихъ странахъ, но оно было непрочно; цари по одному только своему капризу во всякое время могли лишить іудеевъ, какъ имущества, гражданскихъ правъ, такъ и свободы въ исполненіи ихъ религіозныхъ обрядовъ. Для сохраненія своей національности и религіи, іудеямъ разсѣянія приходились раболопствовать предъ языческими царями и ихъ вельможами <sup>6)</sup>.

Живя въ языческихъ странахъ, іудеи разсѣянія лишены

<sup>1)</sup> Ib. XII. 5, 3—4. *Примѣч.* Талантъ серебряный равнялся 2580 руб. Арх. Геронимъ. Библ. археологія, т. I. Сиб. 1883 г., стр. 290.

<sup>2)</sup> Иосифъ Флавій. іуд. XIII, 2, 2; XIV, 10, 2; XV 3, 1.

<sup>3)</sup> Ib. XIII, 5, 4; 1 Макк. 1, 41—61; 2 Макк. IV, 7—15.

<sup>4)</sup> Древ. іуд. XII, 1, 1. *Примѣч.* Птоломей Филадельфъ (284—246 г.) освободилъ изъ рабства въ Александріи 120,000 іудеевъ (ib. 2, 1). По свидѣтельству Ирода Агриппы вѣтъ народа въ цѣломъ свѣтѣ, гдѣ не было бы іудеевъ. (Флавій. О войнѣ іуд. кн. 2, 16, 4; срав. Дѣян. св. Апост. II, 9—11; Иос. Флавій. Древ. іуд. XV, 2, 2; 3, 1).

<sup>5)</sup> Есѣрь, III, 8,—15. I. Флавій. Древ. іуд. XVIII, 9, 8; XIX, 5, 2; 3 Макк. III, 2—4.

<sup>6)</sup> Есѣрь III гл.; 3 Макк. 1, 1—18; срав. I. Флавій, противъ Аппіона, кн. II, 6.

были возможности часто посѣщать іерусалимскій храмъ, укрѣпляться здѣсь духовно въ своей привязанности къ богослуженію, совершаемому тамъ, въ вѣрности завѣту своихъ предковъ съ Іеговою и вообще въ поддержаніи своихъ связей съ палестинскимъ іудействомъ. Вдали отъ родины своихъ предковъ іудеи разсѣянія старались поддерживать въ себѣ религиозное настроеніе чтеніемъ закона Божія въ своихъ синагогахъ; но это средство не всегда могло достигать желанной цѣли въ виду споровъ и разногласій, нерѣдко происходившихъ между общинами и ихъ учителями, принадлежавшими къ разнымъ синагогамъ <sup>1)</sup>). Оторванные отъ родной страны, живя между язычниками, обладавшими иногда высокой культурой, іудеи разсѣянія нерѣдко увлекались ей, постепенно забывали свой языкъ, измѣняли отечественнымъ нравамъ и обычаямъ. Въ 271 году до Р. Хр. для александрійскихъ іудеевъ, забывшихъ свой родной языкъ, уже понадобился переводъ священныя книгъ, извѣстный подъ именемъ перевода LXX толковниковъ, распространившійся затѣмъ между всеми іудеями разсѣяніи, жившими среди народовъ, говорившихъ греческимъ языкомъ. Точно также и книги религиозно-нравственнаго содержанія писались александрійскими іудеями не на аврейскомъ, а на греческомъ языкѣ <sup>2)</sup>). Изъ 3-й книги Маккавейской видно, что среди александрійскихъ іудеевъ при царѣ Птоломѣѣ Филометорѣ (181—146 г. до Р. Хр.), вслѣдствіе постоянного общенія ихъ съ язычниками въ торговлѣ, въ гражданскихъ служебныхъ отношеніяхъ и т. под., немало было отступниковъ отъ Божественной религіи и измѣнниковъ противъ іудейской національности <sup>3)</sup>). При томъ же царѣ мы видимъ весьма важное нарушеніе закона Моисеева, выразившееся въ устройствѣ александрійскими іудеями отдѣльнаго храма въ одной изъ областей Египта, вопреки яснымъ и точнымъ предписаніямъ закона Моисеева и сознанию противозаконности постройки александрійскими іудеями <sup>4)</sup>). Нѣ-

<sup>1)</sup> I. Флавій. Древн. іуд. кн. XIII, 3 1. Послѣховъ Д. проф. Книга премудрости Соломона. Кіевъ. 1878 г., стр. 254—259.

<sup>2)</sup> Проф. Послѣховъ Д. ib. стр. 231—232.

<sup>3)</sup> 3 Мак. 1, 3; II, 23; VII, 8—13.

<sup>4)</sup> Второз. XII, 1—14; Лев. XVII, 1—5; Іоан. IV, 20—22; I. Флавій—Древн. іуд., кн. XV, 7, 8.

то Онія изъ первосвященническаго рода, человѣкъ честолюбивый, потерявъ надежду занять когда либо первосвященническое мѣсто въ Іерусалимѣ, ушелъ въ Александрію и здѣсь, заручившись расположеніемъ къ себѣ Египетскаго царя Птоломея Филоментора и его жены Клеопатры, испрашиваетъ у нихъ позволеніе устроить въ Иліопольской области, на мѣстѣ разрушившагося капища богини Діаны, храмъ въ честь истиннаго Бога, на подобіе Іерусалимскаго храма, только меньшихъ размѣровъ. Получивъ на это разрѣшеніе, Онія строитъ храмъ и самъ дѣлается первосвященникомъ въ немъ, собираетъ нѣсколько священниковъ и левитовъ и начинаетъ отправлять въ немъ богослуженіе на пособіе богослуженія, совершавшагося въ Іерусалимскомъ храмѣ <sup>1)</sup>. Немудрено послѣ этого, что раньше, чѣмъ гдѣ либо, между александрійскими іудеями явились измѣнники противъ іудейской религіи и національности въ значительномъ количествѣ <sup>2)</sup>. Поэтому и происхожденіе саддукейства, какъ секты, находящейся въ полномъ противорѣчій съ духомъ и направленіемъ богооткровенной религіи, естественнѣе всего искать нужно между александрійскими іудеями. Здѣсь именно прежде всего они могли познакомиться съ матеріалистически-пантеистическими взглядами стоическо-эпикурейской философіи на міръ, человѣка и бразъ его жизни на землѣ. Что дѣйствительно взгляды стоическо-эпикурейской философіи были усвоены іудеями въ Александрію, это видно изъ книги Премудрости Соломона, написанной, по изслѣдованію ученыхъ, во второй половинѣ третьяго вѣка до Р. Хр. въ Александріи <sup>3)</sup>. Вотъ что писатель этой книги говоритъ о современныхъ ему александрійскихъ вольодумцахъ: „Случайно мы рождены и послѣ будемъ какъ не бывшіе... Тѣло обратится въ прахъ, и духъ разсѣется какъ идкій воздухъ, и имя наше забудется со временемъ, и никто не вспомнитъ о дѣлахъ нашихъ... Нѣтъ намъ возврата отъ смерти... Будемъ же наслаждаться настоящими благами, и гѣшитъ пользоваться міромъ, какъ юностію; преисполнимся

<sup>1)</sup> Иос. Флавій. Древ. іуд. XIII, 3, 1—3; XX, 10.

<sup>2)</sup> 3 Мак. VII, 8—13.

<sup>3)</sup> Послѣховъ Д. Кн. Премудрости Соломона, стр. 231—241, 483—490.



дорогимъ виномъ и благовоніями, и да не пройдетъ мимо насъ весенній цвѣтъ жизни, увѣнчаемся цвѣтами розъ прежде, чѣмъ мы увяли; никто изъ насъ не лишаѣ себя участія въ нашемъ наслажденіи; вездѣ оставимъ слѣды веселія, ибо это наша доля и нашъ жребій“ <sup>1)</sup>). Насмѣшки александрійскихъ язычниковъ надъ несбывшимися іудейскими вѣрованіями и ожиданіями о господствѣ іудеевъ надъ цѣлымъ міромъ окончательно могли поколебать многихъ изъ александрійскихъ іудеевъ въ вѣрности ихъ религіи со всѣми ея ожиданіями и побудить ихъ къ усвоенію взглядовъ стоическо-эпикурейской философіи на жизнь.

Предположеніе объ образованіи саддукейства въ Палестинѣ зиждется на темномъ преданіи, противорѣчащемъ взглядамъ саддукейства. Говорятъ, что основателемъ саддукейства былъ раввинъ Садокъ, ученикъ Антигона Сокхо, жившаго въ 3-хъ вѣкахъ до Р. Хр. (291—260 г.) <sup>2)</sup>). Послѣднему приписывается слѣдующее ученіе, которое онъ развивалъ предъ своими учениками: „не будьте рабами, которые служатъ господину изъ за того, чтобы получить плату,—говоритъ Сокхо,—но будьте такими рабами, которые служатъ ему не имѣя въ виду платы“. Садокъ, ученикъ Сокхо, будто бы измѣнилъ это ученіе такъ: „не слѣдуетъ ожидать воздаянія, и долгъ іудейства требуетъ исполнѣ точнаго послушанія закону“ <sup>3)</sup>). Этотъ Садокъ будто бы и далъ самое наименованіе саддукейской сектѣ. Если бы и дѣйствительно Сокхо и Садокъ учили такъ, какъ имъ приписываютъ, то изъ ихъ ученія, по нашему мнѣнію, вовсе нельзя было сдѣлать тѣхъ стоическихъ и матеріалистически—эпикурейскихъ выводовъ, которыхъ держались саддукеи, отвергавшіе загробную жизнь, воскресеніе мертвыхъ, награды и наказанія по смерти, бытіе ангельскаго міра и рекомендовавшихъ своимъ послѣдователямъ полнѣйшую нравственную распущенность въ жизни, на подобіе той, о которой говоритъ съ упрекомъ нечестивцамъ писатель книги Премудрости Соломоновой. Не говоря уже о томъ, что ученіе Сокхо и Садока

<sup>1)</sup> II, 2—9.

<sup>2)</sup> Пр. Матѣевскій. Евангельская исторія о Богѣ Словѣ. СПб. 1890 г., стр. 141.

<sup>3)</sup> К. Кейля. Руководство къ Библейской археологіи, Кіевъ, ч. 2 1874 г., стр. 217.

противорѣчить основному взгляду ветхозавѣтнаго ученія, гдѣ мотивомъ для дѣятельности почти всегда выставляются награды, и при томъ земныя, напр., „аще хотите и послушаете Мене, говорятъ Богъ іудеямъ,—благая земли снѣсте; аще не хотите, ниже послушаете Мене, мечъ вы поаятъ“ <sup>1)</sup>, самый способъ выраженія ихъ мыслей имѣетъ сходство съ стоитическимъ взглядомъ на мотивы нравственной дѣятельности <sup>2)</sup>. Затѣмъ Садокъ требуетъ отъ своихъ послѣдователей послушанія закону Божіей. Но какая цѣль, какой смыслъ исполнять это требованіе, когда по саддукейскому ученію за это не будетъ никакой награды и никакого наказанія за гробомъ, такъ какъ жизнь наша ограничивается только земнымъ существованіемъ? И такъ, между ученіемъ Сокхо и Садока съ одной стороны и саддукеями—съ другой—не только нѣтъ ничего общаго, но и находится прямое противорѣчіе. Общее между ними остается только одно названіе—садокъ—саддукеи, но одного этого едва ли достаточно для объясненія наименованія саддукейской секты. Есть другое объясненіе названія саддукейской секты и, по нашему мнѣнію, имѣющее для себя болѣе прочное основаніе, чѣмъ вышеуказанное мнѣніе, именно: саддукеи считали себя потомками первосвященника Садока, современника еврейскихъ царей Давида и Соломона <sup>3)</sup>. Какъ извѣстно, не только во время общественнаго служенія Иисуса Христа, но и значительно ранѣе этого времени должность іудейскаго первосвященника занималась людьми, принадлежащими къ саддукейской сектѣ, ненавидимой іудеями. Для поддержанія за собою права на занятіе первосвященнической должности, для саддукеевъ, понятно, было весьма важно опираться на законное право, а таковымъ для нихъ и могло служить ихъ дѣйствительное или мнимое происхожденіе отъ первосвященника Садока, одного изъ потомковъ Аароновыхъ <sup>4)</sup>. Іудейскій историкъ Іосифъ Флавій, прекрасно знакомый съ

<sup>1)</sup> Исаія I, 19—20.

<sup>2)</sup> Примѣч. „Вы ошибаетесь, когда спрашиваете, говорятъ одинъ изъ стоиковъ, ради чего я ищу добродѣтели? Ради нея самой; ибо нѣтъ ничего лучше ея; она есть своя собственная награда“. Вѣра и Раз. за 1900 г. № 7, стр. 418.

<sup>3)</sup> Хвольсонъ Д. О нѣкоторыхъ средневѣковыхъ обвиненіяхъ противъ евреевъ. СПб. 1880 г., стр. 21, ср. Св. Елифанія противъ ересей I, 1, 14.

<sup>4)</sup> 1 Паралип. XXIV, 1—3. Числ. XVII гл.

еврейской исторіей, о существованіи саддукейской секты въ Палестинѣ въ первый разъ упоминаетъ только при повѣствованіи о первосвященникѣ Іонаванѣ (161—143 г. до Рождества Христова), но при этомъ какъ здѣсь, такъ и въ другихъ мѣстахъ, когда ему приходится говорить о саддукеяхъ, онъ нигдѣ не приписываетъ имъ тѣхъ взглядовъ, какіе приписываются раввинамъ Сокхо и Садоку. Напротивъ, его описаніе саддукейской секты всюду одинаково и въ общемъ совершенно сходно съ изображеніемъ саддукейскаго міросозерцанія книги Премудрости Соломоновой и новозавѣтныхъ священныхъ книгъ <sup>1)</sup>. Отсюда само собою слѣдуетъ то заключеніе, что саддукейство въ томъ видѣ, въ какомъ оно приписывается раввинамъ Сокхо и Садоку, Іосифу Флавію не было извѣстно: иначе его молчаніе о такомъ существенномъ не только видоизмѣненіи, но и радикальномъ преобразованіи саддукейства было бы необъяснимо въ теченіе такого сравнительно короткаго промежутка времени, какъ вторая половина третьяго вѣка до Рождества Христова, когда по преданію жили Сокхо и Садокъ, и первая половина втораго вѣка,—время жизни первосвященника Іонавана.

Кромѣ того, міросозерцаніе саддукеевъ, какъ мы увидимъ, по своему характеру, чуждо іудейской почвы, и наоборотъ во многомъ сродно съ греческой философіей, съ которой Александрійскіе іудеи несомнѣнно, какъ мы отчасти уже видѣли, были знакомы. Такъ, изъ аллегорическаго объясненія Пятокнижія Моисеева, написаннаго Аристовуломъ, посвятившимъ свой трудъ Птоломею VI Филометору, видно знакомство Аристовула какъ съ философіей Платона, такъ и съ Аристотелемъ <sup>2)</sup>. Между тѣмъ въ Палестинѣ у книжниковъ іудейскихъ до втораго вѣка до Рождества Христова преобладаетъ исключительно ученость чисто іудейская, имѣющая своимъ основаніемъ св. Писаніе. До чего враждебно относились въ это время па-

<sup>1)</sup> І. Флавій. Древ. іуд. кн. XIII 5, 6, 9, 10. кн. XVIII, 1, 4. Его же—О войнѣ іуд. кн. II, 14. Матѣ. XXII, 23—32; Мрк. XII, 18—27. Лук. XX, 27—38; Дѣян. Св. Апост. VI, 1—2, V, 17, XXIII, 7—8.

<sup>2)</sup> Поспѣховъ Д. Книга премудр. Соломона, стр. 273—275. Верховскій А. Библейскій Словарь. Спб. 1871 г., т. 1, стр. 129.

палестинскіе іудеи къ греческому философскому образованію, видно изъ того, что они со страхомъ смотрѣли на своихъ единовѣрцевъ, употреблявшихъ библію на греческомъ, а не на еврейскомъ языкѣ, и день, въ который переводъ былъ совершенъ, считали днемъ несчастія. Въ этотъ день, по ихъ убѣжденію, распространилась на три дня тьма по всей землѣ. Нѣкоторыми раввинами запрещалось даже изученіе греческаго языка <sup>1)</sup>. Если среди палестинскихъ іудеевъ и являлись люди, колеблющіеся въ признаніи Божественнаго Промысла, управляющаго міромъ, какъ видѣли мы изъ книги пр. Малахія, то это сравнительно были немногіе, единицы, да и самые саддукеи, среди іудеевъ были, по свидѣтельству І. Флавія, немногочисленны. Мы видимъ, что даже около половины втораго вѣка до Рождества Христова сирійскіе цари, рѣшившіеся посягнуть на религію истиннаго Бога въ Іудеѣ и замѣнить ее своимъ язычествомъ, встрѣтили здѣсь сильнѣйшій отпоръ <sup>2)</sup>. Привязанность палестинскихъ іудеевъ къ своей религіи, правамъ и обычаямъ даже въ царствованіе въ Іудеѣ Ирода была, по свидѣтельству І. Флавія, настолько сильна, что они готовы были скорѣе умереть, нежели измѣнить своей религіи и образу жизни, и самъ Иродъ, введшій въ Іерусалимъ, въ угоду римлянамъ, цирки, амфитеатры, гладіаторскіе бои, едва не заплатилъ жизнію вслѣдствіе заговора противъ него десяти іудеевъ, рѣшившихся скорѣе умереть отъ руки Ирода, чѣмъ допустить въ Іерусалимъ устройство зданій, съ портретами кесаря и языческими зрѣлищами <sup>3)</sup>. Палестинскіе іудеи весьма враждебно смотрѣли даже на случайный приходъ язычниковъ въ Палестину, считая его оскверненіемъ ея. Поэтому Іоаннъ Гирканъ (135—104 г. до Р. Хр.) добился отъ римлянъ запрещенія ихъ войскамъ проходить чрезъ Палестину. Іудейскіе раввины запрещали браки іудеевъ съ язычниками и даже торговые сношенія съ ними <sup>4)</sup>. Во второй по-

<sup>1)</sup> Труды Кіев. Дух. Акад. 1865 г., августъ, стр. 401 въ примѣчаніи.

<sup>2)</sup> 1 Мак. гл. 8—15.

<sup>3)</sup> І. Флавій. Древ. іуд. кн. XV, 7—8, глава VIII, 1—4.

<sup>4)</sup> Проф. Рыбинскаго—религіозное вліяніе іудеевъ на языческій міръ. Труд. Кіев. дух. Акад. за 1898 г., Декабрь стр. 476.

ловинѣ 3-го вѣка до Р. Хр. Іудея высылала изъ своей среды для борьбы съ вольнодумствомъ александрійскихъ іудеевъ такого борца, каковымъ былъ писатель книги Премудрости Соломоновой. Саддукейство, такимъ образомъ, могло быть перенесено въ Палестину вѣроятнѣе всего изъ Александріи, вслѣдствіе частыхъ сношеній александрійскихъ іудеевъ съ палестинскими во второмъ вѣкѣ, когда оно могло найти для себя во время владычества въ Іудеѣ сирійцевъ удобную почву среди нѣкоторыхъ отщепенцовъ отъ вѣры изъ іудеевъ.

Саддукейская секта въ Палестинѣ, по свидѣтельству І. Флавія, была немногочисленна, но богата; ее ненавидѣли не только фарисеи, но и весь остальной народъ за дружескія отношенія саддукеевъ къ иноземцамъ, поработителямъ іудейскаго народа <sup>1)</sup>, вслѣдствіе чего саддукеи и назывались иногда эллинами <sup>2)</sup>. Принадлежа, такъ сказать, къ аристократической партіи, саддукеи отличались жестокостію <sup>3)</sup>. Въ преслѣдованіи личныхъ цѣлей они не щадили другъ друга и проявляли жестокость свою не только къ людямъ враждебной имъ партіи, но и къ своимъ <sup>4)</sup>. Они не пренебрегали никакими средствами для своей наживы, особенно при полученіи высшихъ должностей въ Іудеѣ—гражданскихъ и церковныхъ. Для занятія ихъ они нерѣдко прибѣгали къ подкупу языческихъ царей. Коимъ подвластна была Іудея, и ихъ вельможъ, интриговали предъ ними, клеветали другъ на друга <sup>5)</sup>. На самое богослуженіе, совершаемое ими въ іерусалимскомъ храмѣ, они смотрѣли какъ на средство наживы. Такъ, во время земной жизни Іисуса Христа первосвященники Анна и Каіафа позволяли торговлю жертвенными животными во дворѣ іерусалимскаго храма, получая, разумѣется, съ торговцевъ громадныя деньги за право торговли здѣсь, отчего храмъ іерусалимскій обратился, по выраженію Спасителя, въ вертепъ разбойниковъ <sup>6)</sup>. Дозволеніе

<sup>1)</sup> І. Флавій. Древ. іуд. XVIII, 1, 4. XIII, 10, 5—6.

<sup>2)</sup> Іб. кн. XIII, гл. XI, 3; срав. 2 Маккав. IV, 7—13.

<sup>3)</sup> І. Флавій. Древн. іуд. кн. XIII, гл. X, 6.

<sup>4)</sup> Іб. кн. XIII, гл. 10, 5—6; его же о войнѣ іуд. II, 14; Древ. Іудейс. кн. XX, гл. IX, 1—2.

<sup>5)</sup> Іб. кн. XIV, гл. X, 2, 6.

<sup>6)</sup> Мате. XXI, 13. Іоан. II, 13—16.

торговли въ въ храмѣ обнаруживаетъ крайній упадокъ религіозно-нравственнаго чувства у саддукеевъ <sup>1)</sup>). Таковыми они были и задолго до Р. Хр. Въ періодъ сирійскаго владычества въ Іудеѣ нѣкто Іисусъ, переименовавшій себя въ угоду сирійцамъ въ Іасона (176—173 до Р. Хр.), братъ первосвященника Оніи III, низложилъ послѣдняго, купилъ у Антіоха Епифана первосвященническое достоинство за 590 талантовъ серебра, переименовалъ іерусалимлянъ, въ угоду царю, въ антioxійцевъ, обѣщавъ ему ввести въ Іудеѣ азычество и измѣнить въ ней нравы и обычаи, замѣнивъ ихъ сирійскими. Въ теченіе своего трехлѣтняго первосвященничества Іасонъ и употреблялъ дѣйствительно всѣ мѣры къ приведенію въ исполненіе своего обѣщанія. Благодаря его вліянію, „священники, говоритъ писатель второй книги Маккавейской, перестали быть ревностными къ служенію жертвеннику и, презирая храмъ и нерадя о жертвахъ, спѣшили принимать участіе въ противныхъ закону играхъ палестры по призыву бросаемаго диска. Ни во что ставили они отечественный почетъ; только еллинскія почести признавали наилучшими... Когда праздновались въ Тирѣ пятилѣтнія игры, и царь присутствовалъ тамъ, тогда нечестивый Іасонъ послалъ туда зрителями Антіохіянъ изъ Іерусалима, чтобы доставить 300 драхмъ серебра на жертву Геркулесу... Нарушая законныя учрежденія, онъ вводилъ противныя закону обычаи. Намѣренно подъ самую крѣпостію (въ Іерусалимѣ) построилъ онъ училище для тѣлеснаго упражненія юношей и, привлеки лучшихъ изъ юношей, подвигалъ ихъ подъ срамную покрывку“. Таковъ же былъ и преемникъ Іасона, братъ его Менелай <sup>2)</sup>). Вопреки требуемой закономъ Моисеевымъ отъ первосвященника нравственной чистоты, первосвященники изъ среды саддукеевъ вели вообще крайне соблазнительный образъ жизни. Такъ, первосвященникъ

<sup>1)</sup> *Примѣч.* Современные Іисусу Христу первосвященники Анна и Каиаа, по свидѣтельству раввинской литературы, отличались жадностію къ деньгамъ. Они возвысили цѣну каждаго жертвеннаго голубя до 1 золотого динарія (около 5 руб. золотомъ), лишили левитовъ посредствомъ казуистическаго толкованія закона десятины полевныхъ сѣмянъ (проф. Хвольсонъ. О нѣк. средневѣк. обвин. противъ евреевъ, стр. 40—41).

<sup>2)</sup> 2 Маккав. IV, 7—29; срав. I. Флавія Древн. іуд. кн. XII, 5, 1.

Іанней или иначе—Александръ (103—76 г.), сынъ Іоанна Гиркана I, въ присутствіи народа пировалъ съ своими наложницами <sup>1)</sup>. Тотъ же Іанней отличался крайней жестокостію къ своимъ врагамъ изъ среды іудеевъ, умертвивъ изъ нихъ въ теченіе своего двадцатисемилѣтняго управленія Іудеей до пятидесяти тысячъ <sup>2)</sup>. Для сохраненія власти въ своихъ рукахъ, саддукеи, прикрываясь своей мнимой любовью къ отечеству, губили невинныхъ <sup>3)</sup> и всячески, когда это было возможно, преслѣдовали враждебную себѣ фарисейскую партію, постоянно стремившуюся къ ослабленію власти въ Іудеѣ саддукеевъ. Такъ, во время управленія Іудеей Іоанна Гиркана I (135—104 г. до Рождества Христова), бывшаго вначалѣ послѣдователемъ фарисейской секты, саддукеи успѣли склонить его на свою сторону, побуждая его къ уничтоженію всѣхъ фарисейскихъ установленій и къ наказанію тѣхъ, кто будетъ исполнять ихъ. Чѣмъ онъ вооружилъ противъ себя народъ <sup>4)</sup>. Какъ видѣ саддукеевъ, въ нашемъ Евангеліи упоминаются еще *иродіане*, которые, кромѣ признанія саддукеями, вопреки фарисеямъ, законности римской власти въ Іудеѣ, настаивали на законности подчиненія іудеевъ поставленному отъ римлянъ царю Ироду и его династіи, чѣмъ, разумѣется, снискивали расположеніе къ себѣ не только римлянъ, но и царя Ирода и его потомковъ <sup>5)</sup>. Какъ духовныя, такъ и свѣтскія лица изъ среды саддукеевъ были членами синедріона, хотя, конечно, далеко не всѣ; предсѣдателемъ синедріона, вершившаго какъ гражданскія, такъ и церковныя дѣла дотолѣ, пока эта власть не была ограничена римлянами, былъ первосвященникъ изъ среды саддукеевъ, вслѣдствіе чего саддукейская партія естественно нерѣдко должна была имѣть перевѣсъ надъ партіей фарисейской <sup>6)</sup>.

Съ опустошеніемъ Іудеи и разрушеніемъ въ 70 году до Р. Хр. Іерусалима римлянами при Веспасіанѣ и Титѣ, саддукей-

<sup>1)</sup> І. Флавій. Древ. іуд. кн. XIII, 14, 2.

<sup>2)</sup> Іб. кн. XIII, 13, 5.

<sup>3)</sup> Іоан. XI, 47—50.

<sup>4)</sup> І. Флавій. Древ. іуд., кн. XIII, 10, 6.

<sup>5)</sup> Матѣ. XVI, 1—6, Мр. VIII, 11—15; III, 6; Хвольсонъ. Средневѣковыя обвиненія противъ Евреевъ, стр. 39.

<sup>6)</sup> Дѣян. св. Ап. XXIII, 6; Хвольсонъ. Іб. стр. 36—37.

во, какъ секта, само собою постепенно уничтожилось, какъ тѣзненный наростъ, не имѣвшій корней въ жизни іудейскаго рода, поддерживаемый единственно благоволеніемъ къ саддукеямъ иноземныхъ властителей въ іудейской землѣ, какъ-то: рійцевъ, египтянъ и римлянъ <sup>1)</sup>).

Міровоззрѣніе саддукеевъ не представляло изъ себя какой-либо оригинальной философской системы. Оно заключало въ себѣ смѣсь нѣкоторыхъ іудейскихъ религіозныхъ вѣрованій, взглядовъ съ міровоззрѣніемъ стоически-эпикурейской философіи, и особенно послѣдней. Это было не философское наравленіе, а практическое, принаровленное къ жизненнымъ обстоятельствамъ послѣдователей саддукейской секты, отличающихся не только индифферентизмомъ, но и атеизмомъ и только надужно выставлявшихъ себя предъ народомъ исполнителями воли Моисеева безъ фарисейскихъ толкованій его. Взглядъ саддукеевъ на божество и окружающій насъ міръ былъ не іудейскій, а языческій и въ частности—стоически-эпикурейскій, не допускавшій бытія личнаго Бога, Творца и Промыслителя о мірѣ, бытія ангельскаго міра, безсмертія души и вообще загробной жизни, вопреки ясному ученію объ этомъ предетъ ветхозавѣтныхъ священныхъ книгъ и книгъ неканоническихъ, а также вопреки взглядамъ и убѣжденіямъ всего иудейскаго народа <sup>2)</sup>). Происхожденіе человѣка саддукеи, во-

<sup>1)</sup> Хвольсонъ Д. О нѣкоторыхъ средне-вѣковыхъ обвиненіяхъ противъ Ездеевъ, стр. 46.

<sup>2)</sup> *Примѣчаніе 1.* Атомы, говорили эпикурейцы, вслѣдствіе своей тяжести, отъ себя двигались внизъ; они произвели движеніе дрожательное ἀποαλμός, продуктъ котораго есть міръ (Новицкій Ор. Постепенное развитіе древнихъ философскихъ вѣрій. Кіевъ. 1860 г., ч. III, стр. 242). Эпикуръ подъ вліяніемъ ученія Демокрита въ отдѣлѣ физики училъ о бoгахъ, что они находятся въ пустыхъ пространствахъ, существующихъ міровъ, не заботятся о мірѣ и не имѣютъ возможности вліять на него. (Очеркъ исторіи философіи Ренке, переводъ Ласскаго, подъ редакціей Коубовскаго. СПб. 1898 г., стр. 74).

*Примѣчаніе 2.* „Тому, кто признаетъ, что послѣ этой жизни нѣтъ ничего, — говорятъ Св. Златоустъ, необходимо признать, что нѣтъ и Бога... Если есть богъ, то онъ праведенъ; если же онъ праведенъ, то воздастъ каждому то, что онъ заслуживаетъ по достоинству; если же послѣ этой жизни нѣтъ ничего, то гдѣ каждый получаетъ сообразно съ своими заслугами? (Творенія св. Іоанна Златоуста, изд. СПб. дух. Академіи 1896 г., т. II, кн. 2, стр. 816).

*Примѣчаніе 3.* Божество, по ученію стоиковъ, есть не что иное, какъ міровая



преки ученію священныхъ ветхозавѣтныхъ книгъ, приписыва не Богу, а случаю <sup>1)</sup>, произведенію вѣчно движущейся матеріи. Поэтому они не допускали безсмертія души. „Саддукеи, говоритъ Іосифъ Флавій, утверждаютъ, что души человѣческія гибнутъ вмѣстѣ съ тѣломъ <sup>2)</sup>. Когда она (жизнь) угаснетъ, тѣло обратится въ прахъ, и духъ разсѣется, какъ жидкій духъ <sup>3)</sup>. Евангелистъ Лука замѣчаетъ, что „саддукеи говорятъ, что нѣтъ воскресенія, ни ангела, ни духа“ <sup>4)</sup>. Во взглядъ на Промыслъ Божій въ мірѣ они сходились съ стоиками и эпикурейцами не только въ мысляхъ, но даже въ самой терминологіи, подобно имъ, не допускали Промысла Божіахъ о людяхъ. „Саддукеи, говоритъ І. Флавій, совсѣмъ не допускали суда, почитая ее всецѣло вымысломъ и не хотѣли признавать рока въ различныхъ обстоятельствахъ жизни, но все приписывали человѣческому произволу и говорили, что сами люди бываютъ виновниками своего счастья и привлекаютъ на себя бѣдныя собственнымъ неразуміемъ“ <sup>5)</sup>.

Не смотря на то, что міросозерцаніе саддукеевъ было диаметрально противоположно священнымъ книгамъ Ветхаго Завета объ основныхъ истинахъ богооткровенной религіи, саддукеи по свидѣтельству Іосифа Флавія, признавали для себя необходимымъ соблюденіе законовъ, изложенныхъ въ священномъ законѣ, произведенію вѣчно движущейся матеріи въ различныхъ ея сочетаніяхъ. Саддукеи, по ученію эпикурейцевъ, постоянно подчиняются предопредѣленію (ἡ ἀνάγκη—εἰς ἀνάγκην), всеобщему закону—у стоиковъ (Ib. у Новицкаго, стр. 183—184) и не вмѣшивается въ человѣческія дѣйствія (Ib., стр. 246—247), по ученію эпикурейцевъ. „Богъ, по ученію стоиковъ, есть первоначало и причина всего, что существуетъ; всякое явленіе есть его явленіе и дѣйствіе и совершается необходимо и въ то же время цѣлесообразно вездѣ и всегда... Богъ и міръ одно и то же“ (у Ремке, стр. 81). Стоики учили, что, „самъ человѣкъ—купецъ собственного счастья и что дѣйствія его опредѣляются имъ самимъ“ (Ib.).

<sup>1)</sup> Кн. Премудрости Соломона, II, 2.

<sup>2)</sup> Древн. Іуд. XVIII, 1, 4.

<sup>3)</sup> Кн. Прем. Сол. II, 3. *Примѣчаніе.* Здѣсь нельзя не обратить вниманія на то, что самое сравненіе души человѣка съ легкимъ паромъ, воздухомъ, записано у эпикурейцевъ (См. у Новицкаго, ч. III, стр. 245).

<sup>4)</sup> Дѣян. св. Апост. XXIII, 8; срав. Матѣ. XXII, 24.

<sup>5)</sup> І. Флавій Древ. Іуд. XIII, 5, 9, срав. Его же о войнѣ Іуд. II, 14. *Примѣчаніе.* Стоики и эпикурейцы, не допуская промисла Божія о каждой отдѣльности, народную вѣру въ добрыхъ и злыхъ духовъ, а равно и вѣру въ безсмертіе души считали вымысломъ (у Новицкаго, стр. 195, 245—248).

ствахъ, исполняли различные обряды при занятіи церковныхъ должностей и отрицали только необходимость исполненія называемыхъ преданій старцевъ, измышленныхъ фарисеями <sup>1)</sup>. У саддукеевъ были, подобно фарисеямъ, и свои книжки, изучавшіе писаніе съ саддукейской точки зрѣнія <sup>2)</sup>.

Что касается признанія саддукеями числа книгъ св. Писанія Ветхаго Завета, то мнѣнія объ этомъ ученыхъ богослововъ сильно расходятся. Одни, какъ напримѣръ Оригенъ, извѣдшіе Гейки, думаютъ, что саддукеи признавали каноническое достоинство только Пятикнижія Моисеева <sup>3)</sup>. Другіе, какъ напримѣръ покойный митрополитъ Филаретъ, Кейль и др., утверждаютъ, что саддукеи признавали всѣ каноническія книги <sup>4)</sup>. Первое мнѣніе основывается на томъ, что въ вопросе, предложенномъ саддукеями Иисусу Христу относительно воскресенія мертвыхъ, они ссылаются на книгу Второзаконія (гл. XXV), а Иисусъ Христосъ, въ опроверженіе ложности ихъ взгляда на этотъ предметъ, ссылается на книгу Исходъ Матѳ. XXII, 23—32). Не соглашаясь съ этимъ мнѣніемъ, митрополитъ Филаретъ обращаетъ вниманіе на выраженіе *осифа Флавія* о числѣ книгъ, признаваемыхъ саддукеями: *ἅπαν τὴν γραφὴν*—все писаніе. Второе мнѣніе имѣетъ за себя болѣе твердыя основанія, чѣмъ первое; но и оно можетъ быть принято съ большими ограниченіями. Саддукеи, по нашему мнѣнію, признавали Божественное достоинство ветхозавѣтныхъ св. книгъ лицемѣрно, притворно. Если бы они признавали каноническое достоинство Пятикнижія Моисеева, то они не должны были бы отвергать бытія ангельскаго міра, промысла Божія не только о каждомъ человѣкѣ, но и о каждой твари, такъ какъ ученіе объ этихъ предметахъ излагается

<sup>1)</sup> Древн. іуд. кн. III, 10, 6.

<sup>2)</sup> Ib., кн. XVIII, 4.

<sup>3)</sup> Оригенъ говоритъ: „не одинъ какой либо пророкъ предвозвѣстиялъ то, что достоверно извѣстно объ Иисусѣ, но даже сами самаряне и саддукеи, которые принимаютъ только книги Моисеевы, говорятъ, что въ нихъ возвѣщается о Христѣ. Оригенъ. *Contr. Celsum* 1, 49; сравн. Hieron, *ad Math*, XXII, 31; Гейки. Жизнь Иисуса Христа. Москва. 1894 г., стр. 244—245; Гильтебрантъ. Справочный и объяс. Словарь къ Новому Завету. Спб. 1884, г., т. V, стр. 1825—26.

<sup>4)</sup> М. Филаретъ. Начертаніе цер. библ. ист. М. 1887 г. стр. 346; Кейль. Рук. къ библейской археологіи, ч. 2, стр. 218.

ясно во многихъ мѣстахъ Моисеева Пятокнижія <sup>1)</sup>). Если они признавали каноническое достоинство остальныхъ священныхъ книгъ, то не измышляли бы тѣхъ басней о воскресеніи мертвыхъ и о загробной жизни, какія они высказывали Иисусу Христу въ опроверженіе ученія Св. Писанія о загробной жизни (Мате. XXII, 24—32). Замѣчательно, что истина о воскресеніи мертвыхъ, составлявшая одинъ изъ важнѣйшихъ пунктовъ іудейской вѣры и имѣвшая твердое основаніе въ священныхъ ветхозавѣтныхъ книгахъ <sup>2)</sup>, не только не допускалась саддукеями, но и всѣ содержавшіе ее подвергались преслѣдованію. Такъ, послѣ воскресенія Иисусомъ Христомъ Лазаря, первосвященникъ изъ среды саддукеевъ, Каиафа, предлагая синедриону убить не только Иисуса Христа, но и Лазаря, живаго свидѣтеля предъ народомъ истины воскресенія мертвыхъ <sup>3)</sup>. И апостолы во время распространенія проповѣди Христовой, по вознесеніи Его на небо, подвергались преслѣдованію больше всего отъ саддукеевъ за ученіе о воскресеніи мертвыхъ, за воскресеніе изъ мертвыхъ Иисуса Христа и за совершаемыя именемъ Его чудеса <sup>4)</sup>. Они въ союзѣ фарисеями дали деньги воинамъ, бывшимъ при гробѣ Христа за то, чтобы они говорили, что Христосъ изъ гроба бѣ, будто бы украденъ <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Быт. III, 24; XXVIII, 12; XIX, 1; XXII, 11—12, 15; Исх. XXII, 20—21, 2; Лѳ. 19—31; Второз. XXII, 1—7, гл. XXVIII, XXXII.

<sup>2)</sup> Еккл. XII, 7. Псал. XV, 10—11; Псал. 1, 6; Іез. XXVII, 1—14. Дав. I, 2, 13; Іоан. XI, 24; Дѣян. XXIV, 15.

<sup>3)</sup> Іоан. XI, 49—53, XII, 9—10.

<sup>4)</sup> Дѣян. V, 16—18, 33; XXIII, 1—9; IV, 6—18.

*Примѣчаніе.* Авторъ статьи въ журналѣ „Восходъ“ подъ заглавіемъ „Фарисеи и саддукеи“ г. Каценельсонъ, считая саддукеевъ либералами въ іудействѣ, склонными къ эллинизму, находитъ ихъ всетаки людьми, стоящими на стражѣ завета Моисеева и только отвергавшими фарисейскія толкованія. Саддукеи, по его словамъ, учили, что „божественный законъ неизмѣнимъ и человѣческій умъ не можетъ ничего къ нему прибавить и ничего отъ него убавить. Тора есть государственная конституція Іудей, и всякое нарушеніе ея предписаній должно быть наказано, какъ преступленіе противъ государства. Если нѣкоторые законы кажутся въ противорѣчіи съ жизнью, то это лишь благодаря тѣмъ наслоеніямъ, которыя они получили въ религіозной практикѣ народа; а потому необходимо очистить законъ отъ всѣхъ этихъ наслоеній и отъ всѣхъ „оградъ“, воздвигнутыхъ вокругъ него мужами великой синагоги и хасидеями“ (Восходъ 1897 г., декабрь, стр. 167). Къ сожалѣнію, авторъ указанной статьи говоритъ голословно, не подтверждая своихъ мыслей фактами.

<sup>5)</sup> Мате. 28, 11—15.

такъ, саддукеи отрицали не только фарисейскія толкованья какъ говорить І. Флавій <sup>1)</sup>, но и богодухновенность всѣхъ ценныхъ книгъ, хотя это и не высказывали открыто передъ родомъ изъ опасенія быть лишенными имъ тѣхъ выгодныхъ матеріальномъ отношеніи мѣстъ, какія они занимали въ юдейской іерархіи, а также изъ опасенія лишенія власти и имущества, соединенныхъ съ этими мѣстами. Для удержанія за собою своего высокаго положенія, саддукеи должны были провозгласить своей воли подчиняться фарисейскимъ взглядамъ при исполненіи своихъ государственныхъ и церковныхъ обязанностей <sup>2)</sup> Когда нужно было, саддукеи представлялись людьми глубоко религиозными. Такъ, напр., во время суда надъ Іисусомъ Христомъ саддукей-первосвященникъ, слыша изъ устъ Іисуса признаніе Себя Сыномъ Божиимъ, торжественно разрыдался на себѣ одежды въ знакъ того, что онъ будто бы не могъ спокойно слышать такого богохульства, какъ исповѣданіе Іисусомъ Христомъ Сыномъ Божиимъ <sup>3)</sup>.

имѣли ли саддукеи какое либо представленіе о лицѣ Мессіи, что отъ него ожидали, на это у Іосифа Флавія нѣтъ никакихъ указаній. Но изъ всего сказаннаго о саддукеяхъ, какъ реалистахъ—эпикурейцахъ, видно, что ихъ взгляды не соответствовали были съ образомъ Мессіи, начертаннымъ въ ветхотестamentныхъ священныхъ книгахъ, и потому заранее можно было думать, что они къ явившемуся Мессіи отнесутся враждебно. ограничивая человѣческую жизнь только землею и не вѣря въ загробную жизнь и судъ Божій по смерти, саддукеи, подобно эпикурейцамъ, неизбѣжно должны были придти къ самому грубому эвдемонизму въ жизни, какъ это и было на

І. Флавій говоритъ, что вопреки фарисеямъ, саддукеи отвергаютъ „правила, данныя на преданіяхъ, не находившіяся въ Моисеевыхъ законахъ, и говорятъ, что только должно почитать, что находится въ Писаніи. Все же прочее, изъ преданнаго отцами, никто соблюдать не обязанъ“ (Древ. іуд. XIII, 10, 6) „Фарисеи пріобрѣтаютъ въ народѣ, говоритъ І. Флавій, большое уваженіе, касающееся богопочтенія, моленій и жертвъ, совершается по истолкованію и далѣе говоря о саддукеяхъ, прибавляетъ: „по ихнему, можно сказать, не дѣлается. Когда же они достигаютъ власти, противъ воли и по необходимости уступаютъ тому, что говоритъ фарисей, поелику иначе они были бы невыносимы для народа“ (Древн. іуд. XVIII, 4).

Матѣ. XXVI, 62—66.

самомъ дѣлѣ. „Будемъ наслаждаться настоящими благами, спѣшить пользоваться міромъ, какъ юностію,—говорятъ не стивцы книги Премудрости Соломоновой,—преисполнимся гимъ виномъ и благовопіями, и да не пройдетъ мимо насъ весенній цвѣтъ жизни; увѣнчаемся цвѣтами розъ прежде, нежели онѣ увяли; никто изъ насъ не лишае себя участія въ нашемъ наслажденіи; вездѣ оставимъ слѣды веселья, ибо наша доля и нашъ жребій. Будемъ притѣснять бѣнныя и праведника, не пощадимъ вдовы и не постыдимся и блѣдныхъ сѣдинъ старца. Сила наша да будетъ за нами, правда, ибо безсиліе оказывается бесполезнымъ. Устроимъ праведнику, ибо онъ въ тягость намъ и противится дѣлу нашему, укоряетъ насъ въ грѣхахъ противъ закона и возсудитъ насъ за грѣхи нашего воспитанія; объявляетъ себя вѣдующимъ познаніе о Богѣ и называетъ себя сыномъ Господа, онъ предъ нами обличеніе помысловъ нашихъ. Онъ считаетъ насъ мерзостью и удаляется отъ путей нашихъ, какъ отъ нечистоты, убажваетъ кончину праведныхъ и тщеславно объявляетъ отцемъ своимъ Бога“ <sup>1)</sup>. Такими, какъ мы видѣли, были и были дѣйствительно саддукеи въ своей жизни. Жестоко не только къ чужимъ, но и къ своимъ людямъ, ложь, гордость и лукавство составляли характерную черту ихъ жизни и дѣятельности. Для нихъ не было ничего священнаго и средства для своей наживы они считали дозволенными. Несмотря въ бытіе личнаго Бога и въ Его Промыслъ, саддукеи, естественно, должны были смотрѣть на іудейское богослуженіе всѣми его многочисленными обрядами какъ на пустую формальность и лишь лицемѣрно предъ простымъ народомъ притворяться людьми благочестивыми, раздѣляющими наравнѣ со всѣми остальными іудеями взглядъ на божественное происхожденіе еврейскаго богослуженія, такъ какъ иначе народъ, по повелѣнію Флавія, не допустилъ бы ихъ до совершенія богослуженія <sup>2)</sup>. Занятіе церковныхъ должностей въ іудейской іерархіи предоставляло въ ихъ руки власть надъ народомъ и грѣшныя средства для ихъ личнаго обогащенія. Іудейскій про-

<sup>1)</sup> Премудр. Солом. II, 6—16.

<sup>2)</sup> Древн. іуд. XVIII, 1, 4.

родъ, подъ вліяніемъ фарисеевъ, ненавидѣлъ саддукеевъ, отрѣлъ на нихъ какъ на враговъ своего отечества, называлъ ихъ, подобно Іоанну Крестителю, змѣиной породой и приучалъ круто расправлялся съ ними <sup>1)</sup>; но саддукеи, имѣя въ оныхъ рукахъ власть не только въ чисто религіозныхъ дѣлахъ, но и во многихъ гражданскихъ, тѣсно связанныхъ съ лигіей, не только не заботились о пріобрѣтеніи себѣ народнаго расположенія, но и презирали въ свою очередь народъ, волею притворнымъ съ его стороны почетомъ, и претѣдовали тѣхъ, кто такъ или иначе ослаблялъ ихъ власть надъ народомъ, какъ это видно изъ притчи Іисуса Христа о оныхъ виноградаряхъ <sup>2)</sup>).

Изъ представленнаго очерка развитія саддукейства, взглядовъ саддукеевъ на религіозно-нравственную жизнь нельзя не видѣть полной противоположности между ученіемъ и религіозно-нравственною дѣятельностію нашего Спасителя и саддукеевъ. Какъ не можетъ быть общенія между свѣтомъ и тьмою, добромъ и зломъ, такъ не было ничего общаго между божественнымъ ученіемъ и святѣйшею жизнію и дѣятельностію Іисуса Христа—съ одной стороны и саддукеями—съ другой. Іисусъ Христосъ училъ о бытіи личнаго Бога, Творца и Промыслителя не только въ отношеніи къ цѣлому міру, но и къ каждой отдѣльной твари (Лук. XII, 29—30; Матѣея VI, 25—31), училъ, что Богъ, по воскресеніи мертвыхъ, будетъ судить всѣхъ людей чрезъ Своего единороднаго Сына и что въ этомъ судѣ примутъ участіе ангелы и статые люди (Іоан. V, 25—29; Матѣ. XXV, 31—46; XIX, 27); Сынъ Божій проповѣдовалъ, что Господь будетъ судить людей не только за дурныя дѣла, но и за худыя помыслы, что Богъ даруетъ праведникамъ вѣчное блаженство, а грѣшниковъ осудитъ на вѣчныя мученія вмѣстѣ съ діаволомъ и ангелами его. Въ виду этого Іисусъ Христъ училъ людей искать прежде всего царствія Божія и правды его, не собирать себѣ сокровищъ на землѣ, а собирать духовныя блага для неба (Матѣ. V, 20—34). Между

<sup>1)</sup> Матѣ. III, 7 I, Флавій. Древн. іуд. XIII, 13, 5; Фарраръ. Жизнь І. Христа, пер. Матѣевскаго, ч. 2, стр. 204.

<sup>2)</sup> Матѣ. XXI, 33—39; Мрк. XII, 1—9.

тѣмъ, саддукеи не признавали ни личнаго бытія Божіа, ни бытія ангельскаго міра, ни промышленія Божія о каждой отдѣльной твари, ни наградъ, ни наказаній за гробомъ, не считали даже человѣка созданіемъ Божиимъ, приписывая происхожденіе его случайности; они не признавали въ немъ души обладающей безсмертіемъ, сравнивая душу, по ихъ мнѣнію, матеріальную, съ паромъ, который при разрушеніи нашего организма разсѣется, какъ жидкій воздухъ. Не признавая божественнаго достоинства ветхозавѣтныхъ книгъ и обрядовъ саддукеи не могли, естественно, признавать и Мессію такимъ какимъ Онъ изображенъ въ священныхъ книгахъ, и потому Онъ явился на землю, они видѣли въ Немъ только мечтателя, возбуждающаго противъ нихъ народъ Своимъ ученіемъ и чудесами. Многочисленными чудесами и—въ частности—изгнаніемъ бѣсовъ, воскрешеніемъ мертвыхъ, и особенно Лазаря. Иисусъ Христосъ фактически въ основѣ подрывалъ саддукейскій взглядъ на Промыслъ Божій о людяхъ, на духовный міръ и на загробную жизнь. Насколько непріятно было саддукеямъ совершеніе Иисусомъ Христомъ чудесъ и особенно воскрешеніе мертвыхъ, можно судить по тому факту, что вслѣдъ за воскрешеніемъ Имъ изъ мертвыхъ Лазаря представитель саддукеевъ въ то время, первосвященникъ Каиафа, созываетъ экстренно синедріонъ и предлагаетъ ему рѣшительную мѣру: убить Иисуса Христа, причемъ члены синедріона больше всего опасаются того, что народъ оставитъ ихъ и пойдетъ за Христомъ (Іоан. XI, 47—53); стало быть они опасаются за свою власть надъ іудейскимъ народомъ, не отрицая въ то же время дѣйствительности совершенныхъ Иисусомъ Христомъ чудесъ, хотя и приписывали ихъ иногда силѣ Ваалъ—Зевула, князя бѣсовскаго, съ цѣлію отвлечь народъ отъ Христа, какъ дѣлали это по крайней мѣрѣ фарисеи (Матѣ. XII, 22—24; Іоан. X, 20). Вскорѣ послѣ воскрешенія Лазаря, Христосъ вторично изгоняетъ торгующихъ изъ храма и укоряетъ первосвященниковъ и книжниковъ, въ присутствіи народа, за допущеніе торговли въ храмъ Божіемъ и за превращеніе его чрезъ это въ вертепъ разбойниковъ (Матѣ. XXI, 12—13). Этими изгнаніемъ Иисусъ Христосъ мало того, что лишилъ саддукеевъ и

арисеевъ громадныхъ доходовъ, которые они получали за дозволеніе торговли въ храмѣ, но и въ сильной степени подымалъ ихъ авторитетъ въ глазахъ народа, такъ какъ для сѣкаго теперь ясно было, что только нечестивцы и безбожники, по корыстнымъ разсчетамъ, могли дозволить торговлю въ Храмѣ Божіемъ. Теперь для простаго народа ясно было, то его руководители въ религіозно-нравственныхъ дѣлахъ мотрять на храмъ и богослуженіе, совершаемое въ немъ, только какъ на средство наживы; между тѣмъ, какъ бы человѣкъ и былъ пороченъ, онъ всегда почти старается скрыть отъ ругихъ свои нравственные недостатки и негодуетъ на тѣхъ, то разоблачаетъ его пороки, особенно тогда, когда это разоблаченіе сопровождается матеріальнымъ ущербомъ для обличаемаго. Нечестивецъ озлобляется противъ обличителя. И дѣйствительно, первосвященники и книжники сильно разгнѣвались на Іисуса Христа за прекращеніе торговли въ храмѣ. Первосвященники, по словамъ Евангелиста, спросили Іисуса Христа: „какою властію Ты это дѣлаешь? И кто Тебѣ далъ такую власть? (Матѣ. 21, 15, 23). Другими словами: какое Ты имѣешь право, говорятъ они Ему, распоряжаться въ храмѣ и позорить насъ тамъ, гдѣ мы хозяева?

Жизнь саддукеевъ, какъ и фарисеевъ, шла совершенно въ разрѣзъ съ ученіемъ Іисуса Христа о нестяжательности, справедливости и любви къ ближнимъ. Вся ихъ жизнь клонилась къ тому, чтобы обманомъ и лукавствомъ наживать деньги и жить весело и съ удобствами. Между тѣмъ, Іисусъ Христосъ предсказывалъ горе богатымъ, получающимъ въ этой жизни утѣшеніе, пресыщеннымъ, смѣющимся, такъ какъ они будутъ алкать, плакать и рыдать въ будущей жизни (Лук. VI, 24—25, XVI, 19—26; Марк. IX, 49). Вопреки саддукейскому эгоизму, Спаситель училъ самоотверженію: „иже бо аще хочетъ душу свою спасти, погубитъ ю,—говорилъ Спаситель, а иже погубитъ душу свою Мене ради и Евангелія, той спасетъ ю. Кая бо польза человѣку, аще пріобрѣщетъ міръ весь, и отщепитъ душу свою? Или что дастъ человѣкъ измѣну на души своей?“ (Мрк. VIII, 35—37). Въ противоположность саддукейской гордости, жестокости, мстительности, нравственной рас-



пущенности, Иисусъ Христосъ училъ кротости, смирѣнію, милосердію, любви до самопожертвованія не только къ любящимъ насъ, но и къ врагамъ нашимъ, объявлялъ прощеніе нашихъ грѣховъ только подъ условіемъ прощенія нами грѣховъ нашихъ ближнихъ въ отношеніи къ намъ, рекомендовалъ, мы высшую добродѣтель, раздачу своего имѣнія ниимущимъ, вселенную преданность себя водительство Промысла Божія, чистоту сердца и молитвенное настроеніе духа; Иисусъ Христосъ запрещалъ не только прелюбодѣяніе, но даже самые помисли нечистые и давалъ предпочтеніе дѣвству предъ брачною жизнью <sup>1)</sup>. Вообще въ стремленіи къ нравственному совершенству Спаситель указывалъ людямъ, какъ на высшій идеалъ совершенства Бога Отца. „Будите убо вы совершенны, яко Отецъ вашъ небесный совершенъ есть“ (Мат. V, 48; срав. Лук. VI, 36).

Изъ всего сказаннаго видно, что ни въ жизни, ни въ ученіи Иисуса Христа не было не только ничего общаго съ саддукеями, но напротивъ—была полная противоположность, и потому саддукеи соединились съ своими непримиримыми врагами, фарисеями лишь для того, чтобы осудить Иисуса Христа на смерть, чего имъ и удалось достигнуть.

*II. Потомки.*

<sup>1)</sup> Подтвержденіе высказанныхъ мыслей можно видѣть изъ слѣдующихъ мѣстъ Евангелій: Мѣ. VII, 13—14; Мр. IX, 37. Мѣ. VII, 7—11, X, 28—31; Лук. III, 18, XII, 4—7, 22—31; Лук. VI, 27—35; Мѣ. V, 44—47; V, 27—28; Мат. V, 38—42; Мр. X, 21, 29—30; Лук. XIV, 26—27; Мѣ. VI, 19—21.

# ПЛАЧЪ ПРОРОКА ІЕРЕМІИ.

## (ИСАГОГИКО-ЭКЗЕГЕТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Окончаніе \*).

### IV.

#### П и с а т е л ь.

Въ русской и славянской библии писатель книги *Плача Іереміева* ясно указывается въ самомъ названіи книги—это пророкъ Іеремія. Что касается надписанія этой книги въ еврейской библии и у раввиновъ, то здѣсь нѣтъ указанія на писателя. Въ первой она называется *Ejcho*—буквальн. *какъ*, и этимъ словомъ начинается книга: „*како съде единъ градъ!*“ у полѣднихъ—*Kiroth*—плачевныя пѣсни, жалобы. У LXX эта книга имѣетъ надписаніе *Θρήνοι* (плачевныя пѣсни). Отсутствіе указанія на писателя книги въ еврейской библии, однако, не можетъ служить еще свидѣтельствомъ того, что она принадлежитъ не пророку Іереміи. О томъ, что писателемъ этой книги былъ именно пророкъ Іеремія—говоритъ, прежде всего, древнѣйшее преданіе. Такъ объ этомъ свидѣлствуютъ уже вышеприведенныя <sup>1)</sup> слова, предшествующія первой главѣ перевода LXX. Такое же по содержанію надписаніе имѣетъ и Вульгата. Здѣсь только предъ словомъ „и сказалъ“—*et dixit*, лат. *et dixit*, находятся еще слова: „и горькимъ духомъ вздыхая и рыдая“ (*et amaro animo suspirans et ejulans*). Кромѣ того здѣсь же пятая глава *Плача* озаглавлена: „рѣчь пророка Іереміи“ (*oratio Ieremiae*

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 23.

<sup>1)</sup> См. стр. 656 церковн. отд. журн. „Вѣра и Разумъ“ за текущій годъ.

prophetae). Арабскій переводъ также повторяетъ точно слова LXX. Каталогъ Оригена, считая *Плачъ* за одно съ пророческой книгою Иереміи, также приписываетъ его этому пророку: „Ιερεμίας καὶ θρήνοι καὶ τῇ ἐπιστολῇ“ (Иеремія съ плачевными пѣснями и посланіемъ) читаемъ мы здѣсь. Свидѣтельство о писательствѣ Иереміи находимъ, далѣе, въ Таргумѣ, который начинается, въ отрывкѣ, взятомъ сюда мѣстѣ, словами: „omeir Iirmijo nevijo vekano gab-eichdejn“ (сказалъ Иеремія пророкъ и священникъ великій плачь). Подобное же указаніе даетъ и Талмудъ въ оконченной къ концу пятого столѣтія вавилонской Гемарѣ; здѣсь читаемъ „Iirmijo kassav sifroj vessejfer meloehim vekinoth“ (Иеремія написалъ книгу свою, и книгу царей (?) и плачь). О принадлежности *Плача* пророку Иереміи свидѣлствуютъ также слова Іосифа Флавія въ Antiq. jud. L. X, cap. 5, 1. Разсказавши о смерти и погребеніи царя Іосіа, Іосифъ Флавій говоритъ здѣсь: „Ιερεμίας δ' ὁ προφήτης ἐπικηδεύων αὐτοῦ συνέταξε μέλος θρηνητικόν, ὃ καὶ μέχρι νῦν διακρίνεται“ (Иеремія же пророкъ составилъ относящуюся къ его смерти погребальную пѣснь, которая остается и до сихъ поръ).

Приведенныхъ свидѣтельствъ, повидимому, вполне достаточно, чтобы признать писателемъ *Плача* пророка Иеремію. Но не смотря на эти убѣдительныя свидѣтельства, писательство Иереміи подвергается въ новѣйшее время значительнымъ сомнѣніямъ. Возраженія касаются различныхъ сторонъ,—прежде всего, оспариваютъ самое преданіе и важность тѣхъ свидѣтельствъ, на которыхъ это преданіе покоится; затѣмъ—въ поддержаніи книги находятъ такія черты, которыя, говорятъ, несовмѣстимы съ признаніемъ Иереміи писателемъ *Плача*; наконецъ, указываютъ подобныя же черты и въ самомъ языкѣ книги. Посмотримъ однако же дѣйствительно ли указанныя возраженія настолько основательны, что нельзя признать пророка Иеремію писателемъ *Плача*? При разборѣ этихъ возраженій вопросъ о писательствѣ пророка Иереміи долженъ выясниться самъ собою.

Въ числѣ лицъ, оспаривающихъ преданіе относительно писанія кн. *Плача* пр. Иеремію, видное мѣсто занимаетъ Тениусъ. Почти всѣ приведенныя выше возраженія относительно свидѣтельствъ древности выставляются эгимъ ученымъ. Таки-

между всего, онъ дѣлаетъ такого рода возраженіе противъ указанія LXX и Вульгаты. Указавъ на разницу въ ихъ надписаніи, *Тениусъ* говоритъ далѣе: „свое указаніе Іеронимъ могъ взять по праву у LXX, иначе онъ долженъ былъ отмѣтить при этомъ отступленіе отъ текстовъ. При этомъ несомнѣнно, что и самое указаніе, если бы это и была случайность, по всему словосочиненію могло быть составлено не по гречески, а по еврейски. Слѣдов., греческій переводчикъ долженъ былъ найти его въ еврейскомъ манускриптѣ, съ котораго онъ переводилъ. Но если то былъ случай, или указаніе составляло начало еврейскаго манускрипта плача, то возникаетъ вопросъ: какъ случилось, что оно не было принято редакторами намъ переданнаго текста? На этотъ вопросъ трудно найти другой отвѣтъ, какъ только тотъ, что они не читали его достовѣрнымъ, что эти редакторы, по крайней мѣрѣ, не были увѣрены въ томъ, Іеремія ли составилъ первую книгу—ибо она слѣдуетъ тотчасъ за словомъ *חל עלה*“. Объ томъ же, по мнѣнію *Тениуса*, говоритъ и положеніе *Плача* въ современномъ еврейскомъ канонѣ среди Ketubim и его обозначеніе здѣсь просто *Ejcho*—(какъ) <sup>1)</sup>. Съ приведенными словами *Тениуса* можно согласиться однако же лишь отчасти. Можно принять то, что надписаніе LXX и Вульгаты самымъ словосочиненіемъ указываетъ на еврейское происхожденіе и что поэтому, нужно думать, оно было и въ рукописи служившей для LXX и Вульгаты подлиннымъ произведеніемъ или оригиналомъ. Но совершенно нельзя признать состоятельнымъ дальнѣйшаго разсужденія *Тениуса*. Онъ держится того мнѣнія, что отсутствіе надписанія въ современномъ еврейскомъ канонѣ трудно объяснить иначе, какъ только изъ предположенія, что лица, слѣдившія за окончательной обработкой текста, его редакторы не считали это надписаніе достовѣрнымъ. На самомъ же дѣлѣ не трудно найти этому факту объясненіе болѣе согласное съ подробностями дѣла. *Плачъ Іереміевъ*, какъ было сказано нами выше, занималъ въ древнемъ еврейскомъ канонѣ мѣсто, по всей вѣроятности, непосредственно за пророческой книгой Іере-

<sup>1)</sup> Thenius, Die Klagelieder, s. 118.

мін; согласно съ этимъ и надписаніе, вѣроятно, имѣло цѣль соединить эти книги, служило связью между ними. Древніе раввины, основываясь на характерѣ книги, съ указаннаго мѣста перенесли ее на другое—среди Ketubim; вѣсть съ этимъ и надписаніе, очевидно, стало теперь излишнимъ, не достигая своей цѣли; потому, вѣроятно, руководители окончательной обработки текста и не нашли возможнымъ его помѣстить. Но что, дѣйствительно, надписаніе могло служить связью между книгами, за это говоритъ самый его строй: оно начинается прямо съ соединительнаго союза *ואי*—и. Съ принятіемъ такого объясненія возраженіе *Тениуса* противъ авторитетности свідѣтельства перевода LXX, очевидно, теряетъ свою силу. Подобное же сомнѣніе касательно этого свідѣтельства высказалъ и *Негельсбахъ*. „Преданіе, говоритъ онъ, открывается свідѣтельствомъ Александрійскаго перевода. Но на чемъ опирается само это свідѣтельство? Мы должны спросить потому, что авторитетъ этого перевода самъ по себѣ—недостаточный фундаментъ. Затѣмъ *Негельсбахъ* указываетъ слѣдующіе два возможныхъ источника для указанія греческихъ переводчиковъ Библии 1): или они могли имѣть въ виду своихъ предшественниковъ, или же 2) могли составить его сами на основаніи собственныхъ соображеній. Но перваго источника, хотя онъ и имѣлъ бы значеніе въ данномъ случаѣ, у нихъ не было: „никакого въ такомъ родѣ свідѣтельства до насъ не дошло“. Приходится допустить второй, но и онъ, безъ сомнѣнія не можетъ быть признанъ надежнымъ <sup>1)</sup>. Таково доказательство *Негельсбаха*. Всѣ эти предположенія однако же оказываются совершенно ненужными въ виду того, что мы имѣемъ фактическое основаніе для рѣшенія возбужденнаго *Негельсбахомъ* вопроса: самое строеніе или конструкція свідѣтельства перевода LXX ясно указываетъ, откуда взяли его переводчики. Какъ уже было сказано, они заимствовали его изъ древнѣйшей еврейской рукописи—съ чѣмъ соглашается и *Тениусъ* <sup>2)</sup>.

Затѣмъ *Тениусъ* возражаетъ противъ значенія свідѣтельства *Оригена*. По его мнѣнію, послѣднее „едва-ли можно при-

<sup>1)</sup> Nägelsbach, l. c., s. 11.

<sup>2)</sup> Ср. также Gerlach, l. c., s. 2—3.

тъ, какъ свидѣтельство за писательство Іереміи, тѣмъ менѣе, го каталогъ имѣетъ явное стремленіе показать именно 22 книги В. Завѣта“. Предположимъ, что каталогъ дѣйствительно имѣлъ такое стремленіе, отсюда однако же вовсе не слѣдуетъ то заключеніе, какое дѣлаетъ *Тениусъ*. Не имѣя *никакихъ* основаній, Оригенъ безъ сомнѣнія не далъ бы извѣстаго намъ указанія, хотя бы то и ради тенденции. Кромѣ того, было бы совершенно необъяснимо, почему съ пророческой книгой Іереміи Оригенъ соединилъ именно нашу книгу, а не какую-либо другую, если бы не придавалъ значенія преданію относительно писанія *Плача* именно пр. Іереміею. Отрицаетъ *Тениусъ* также и значеніе свидѣтельства Талмуда. Основаніемъ для признанія извѣстій относительно *Плача* въ Талмудѣ недостоверными служить для *Тениуса* тотъ фактъ, что Талмудъ предлагаетъ вообще довольно часто свидѣтельства ложныя. Въ приведенномъ, наприм., ранѣе мѣстѣ Іереміи приписывается, на ряду съ пророческой книгой и *Плачемъ*, еще книга *Царствъ*, ни въ какомъ случаѣ ему не принадлежащая; точно также книгу *Судей* и, вмѣстѣ съ нею, *Руѣ* Талмудъ приписываетъ Самуилу. Высказывая на основаніи приведенныхъ фактовъ возраженіе противъ свидѣтельства Талмуда относительно нашего вопроса, *Тениусъ* съ своей точки зрѣнія, конечно, правъ. Если бы, дѣйствительно, какъ утверждаетъ онъ, кромѣ этого свидѣтельства не было другихъ, болѣе точныхъ и достоверныхъ, то, само собою разумѣется, оно и не могло бы имѣть никакого значенія. Но разъ дѣло обстоитъ иначе, разъ доказано, что такія свидѣтельства существуютъ, то мы получаемъ право давать цѣну и указаніямъ Талмуда, именно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ они сходятся съ другими—несомнѣнными. Такимъ образомъ, упускать изъ виду указаніе Талмуда въ данномъ случаѣ нѣтъ основаній.

Что касается, далѣе, вышеприведеннаго свидѣтельства Іосифа Флавія, то рѣшить вопросъ о томъ, можетъ ли оно имѣть значеніе,—гораздо труднѣе. *Тениусъ* держится того убѣжденія, что здѣсь Іосифъ говоритъ не о *Плачѣ Іереміевомъ*, а потому это мѣсто къ вопросу о писаніи *Плача* пр. Іереміею никакого отношенія имѣть не можетъ. Свою мысль онъ развиваетъ та-

кимъ образомъ: здѣсь „только сказано, что Іеремія составилъ погребальную пѣснь (Trauergedicht) на смерть Іосіи и что она существовала въ его (Іосіфа) время; какъ и гдѣ, письменно или въ устахъ народа, объ этомъ онъ не говоритъ ни слова, и всего менѣе, что онъ самъ эту погребальную пѣснь (нельзя оставлять безъ вниманія и единственнаго числа) находитъ въ Еѳсе (т. е. въ *Плачѣ*); еслибы онъ думалъ объ *этой*, то несомнѣнно, поелику держался исключительно перевода LXX, къ *Θρηνη* (т. е. *остается*) присвокупилъ бы ἐν τοῖς Θρηνοῖς“ (т. е. *въ плачевныхъ пѣсняхъ*) <sup>1)</sup>. Иного взгляда держится *Немелсбахъ*. Въ опроверженіе *Тениуса* онъ дѣлаетъ указаніе на несогласіе толкованія послѣдняго во первыхъ—съ грамматической конструкціей свидѣтельства Іосіфа Флав. и во вторыхъ—съ контекстомъ рѣчи. Относительно перваго онъ замѣчаетъ: „слова Іосіфа не могутъ быть переводимы: Іеремія составилъ погребальную пѣснь на смерть Іосіи, такъ какъ должно бы быть сказано: τὸ ἐπικηδεῖον αὐτοῦ. Можно только переводить: Іеремія составилъ, какъ погребальную пѣснь на его смерть, элегію (Klagegesang), которая существуетъ доселѣ. Если бы было сказано τὸ ἐπικηδεῖον, то значило бы, что существующее стихотвореніе, дѣйствительно, было экземпляръ вродѣ погребальныхъ пѣсней.... Но такъ какъ члена нѣтъ, то существующаго μέλος Θρηνητικόν (т. е. погребальная пѣснь) eo ipso обозначается не какъ принадлежащая къ роду погребальныхъ стиховъ, но какъ пѣснь, которая послужила погребальнымъ стихомъ“. Относительно же контекста рѣчи, *Немелсбахъ* приводитъ слѣдующее основаніе противъ *Тениуса*. Вслѣдъ за приведенными словами Іосифъ продолжаетъ: „этотъ пророкъ предсказалъ постигшее городъ несчастіе и въ писаніи (Schriftlich) оставилъ и именно случившееся теперь съ нами разрушеніе такъ же, какъ и вавилонскій плѣнъ“. Несомнѣнно, Іосифъ воспользовался случаемъ дать краткое указаніе о писаніяхъ пророка. „И здѣсь онъ сказалъ теперь, что Іеремія имѣетъ два писанія—μέλος Θρηνητικόν и пророчества. *Тениусъ* заявляетъ, что если Іосифъ подъ μέλος Θρηνητικόν разумѣлъ нашъ *Плачъ*, то онъ долженъ былъ бы написать ἐν τοῖς Θρηνοῖς. Но я утверждаю, говорить *Не-*

<sup>1)</sup> Thenius, Ibid, s. 117. *Курсивъ нашъ*.

*Нельсбахъ*, напротивъ: если Іосифъ подъ μέλος θρηνητικόν разумѣлъ Θρήνοι, то прибавленіе—ἐν τοῖς θρήνοις было ненужно. Такъ какъ въ этомъ мѣстѣ Іосифъ говоритъ не о печальной пѣсни на смерть Іосіи только, но вмѣстѣ съ тѣмъ о писаніяхъ пророка вообще и такъ какъ въ его время нашъ *Плачъ*, какъ то мы видимъ изъ надписанія LXX, считался за писаніе Іереміи, то онъ долженъ былъ, если не хотѣлъ быть совершенно непонятнымъ, нарочно замѣтить, что подъ этой μέλος θρηνητικόν, которую Іеремія составилъ на смерть Іосіи, онъ разумѣетъ не Θρήνοι. Такъ какъ онъ того не сдѣлалъ, то всякій, кто знаетъ, что въ канонѣ находятся два писанія, которыя относятся къ Іереміи, какъ ихъ виновнику,—долженъ понимать слова Іосифа такъ, что ими обозначаются оба, находящіяся въ канонѣ писанія“<sup>1)</sup>.

Что касается перваго возраженія *Негельсбаха*, то его едва ли можно признать справедливымъ. Переводъ, сдѣланный *Тениусомъ*, по нашему мнѣнію, вѣрнѣе того, который предлагаетъ *Негельсбахъ*. Послѣдній, какъ мы видѣли, слово ἐπικήδειον переводить,—„какъ погребальную пѣснь“, на томъ основаніи, что это слово не имѣетъ передъ собой члена, а потому не должно имѣть и *опредѣленной* значенія. Недоразумѣніе здѣсь заключается въ томъ, что *Негельсбахъ* считаетъ ἐπικήδειον за существительное, что, хотя дѣлаетъ дальнѣйшее его разсужденіе справедливымъ, однако само по себѣ ошибочно. На самомъ дѣлѣ ἐπικήδειον нужно разсматривать только какъ прилагательное, согласованное со словомъ μέλος. Членъ то вовсе не сообщить ему какого либо опредѣленнаго значенія, а только превратить его въ существительное, которое въ свою очередь можетъ имѣть вполне неопредѣленный характеръ. Такимъ образомъ буквальный переводъ этого мѣста долженъ имѣть, какъ мы сказали выше, слѣдующій видъ: Іеремія составилъ относящуюся къ его смерти погребальную пѣснь, которая остается и до сихъ поръ. Подъ μέλος θρηνητικόν, слѣдов., разумѣется согласно съ *Тениусомъ*, пѣснь погребальная на смерть Іосіи. Итакъ филологическое построеніе *Негельсбаха*—неудачно. Иное нужно сказать относительно его

<sup>1)</sup> Nägelsbach, l. c., s. 10.



дальнѣйшаго возраженія; здѣсь *Немелсбахъ* намъ кажется вполне справедливымъ. Если такъ, то свидѣтельство Іосифа Фивы должно понимать такимъ образомъ, что Іеремія составилъ свѣдѣніе о смерти Іосіа. Въ этомъ свидѣтельствѣ, хотя поводъ къ составленію *Плача* и указывается невѣрно (Іосифа Фивы ввело, вѣроятно, въ заблужденіе 2 Пар. 35, 25), убѣжденіе въ томъ, что книга *Плача* была написана прор. Іереміею, тѣмъ не менѣе высказывается совершенно ясно.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ тому заключенію, что всѣ возраженія противъ различныхъ свидѣтельствъ древности въ дѣйствительности нисколько не колеблютъ преданія, что писателемъ *Плача* былъ именно пророкъ Іеремія.

Дальнѣйшія возраженія противъ того, что *Плачъ* написалъ прор. Іереміею, какъ было сказано выше, заимствуются а) изъ содержанія книги и б) изъ характера ея языка. Возраженія перваго рода съ своей стороны являются въ двухъ видахъ, смотря по тому, на что обращается въ нихъ главное вниманіе; если имѣется въ виду личность пророка и затѣмъ на основаніи содержанія *Плача* указываются препятствія къ признанію его писателемъ—являются возраженія, которыя мы назовемъ психологическими; если же подобныя препятствія находятъ не въ самой личности прор. Іереміи, а въ тѣхъ или иныхъ, относящихся къ нему, побочныхъ обстоятельствахъ, то мы получаемъ доводы историческіе. Обратимся теперь къ разсмотрѣнію тѣхъ и другихъ.

А.) Хотя преданіе и называетъ писателемъ *Плача* прор. Іеремію, однако, говорятъ, нѣкоторыя личныя свойства пророка не допускаютъ принимать это преданіе. Такъ уже въ 1712 г. Негманн von der Haardt указывалъ на то, что чрезвычайная скорбь пророка и его преклонный возрастъ должны удерживать насъ отъ признанія его писателемъ *Плача*. По мнѣнію названнаго ученаго, наша книга принадлежитъ не одному, а пяти писателямъ, именно: Даніилу, Седраху, Мисаху, Авдѣнаго и царю Іехоніа <sup>1)</sup>. Хотя съ послѣднимъ предположеніемъ, какъ совершенно невѣроятнымъ, мы не находимъ нужнымъ считаться, однако относительно первой мысли должны

<sup>1)</sup> Gerlach, l. c. s. 4.

казать нѣсколько словъ, тѣмъ болѣе, что она нашла себѣ оддержку и сочувствіе еще въ другомъ изслѣдователѣ—(с-Ветте. Гаардтъ считаетъ глубокую скорбь Іереміи препятствіемъ къ написанію *Плача*, но на нашъ взглядъ, она, наоборотъ, была необходимымъ, условіемъ написанія. Въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ не о серьезномъ ученомъ изслѣдованіи, гдѣ, дѣйствительно, необходимо спокойствіе духа, а о произведеніи лирическомъ, самое содержаніе котораго, главнымъ образомъ, берется изъ чувства пишущаго; и понятно, что чѣмъ напряженнѣе это чувство, тѣмъ только ярче и живѣе должно получиться произведеніе. *Плачъ Іереміевъ* вполне оправдываетъ это. Преклонный возрастъ также не можетъ еще служить препятствіемъ, какъ думаютъ указанные изслѣдователи, къ признанію писателемъ *Плача* пророка Іеремію. Достаточно, намъ кажется, въ данномъ случаѣ указать хотя бы на великаго баснописца И. А. Крылова, писавшаго свои галантливыя произведенія, когда ему было уже и болѣе пятидесяти лѣтъ.

Затѣмъ *Тениусъ* считаетъ психологически невѣроятнымъ, „чтобы Іеремія одинъ и тотъ же предметъ излагалъ пять разъ“<sup>1)</sup>. Возраженіе это основывается очевидно, на отрицаніи внутренней связи между отдѣльными главами нашей книги и непониманіи истинной точки зрѣнія, съ какой нужно смотрѣть, чтобы при однообразномъ матеріалѣ пѣсней найти между ними разнообразіе. Но мы уже ранѣе говорили объ этомъ и теперь повторять сказанное считаемъ излишнимъ. Здѣсь мы укажемъ только на противорѣчіе, въ которое вмѣстѣ съ этимъ утвержденіемъ вступаетъ *Тениусъ* съ самимъ собою. Держась того убѣжденія, что Іеремія составилъ только двѣ пѣсни II и IV, онъ говоритъ далѣе: „двухкратное изложеніе одного и того же предмета при необычайности оплакиваемого событія не имѣетъ ничего удивительнаго“<sup>2)</sup>. Но если двукратное изложеніе не удивительно, въ такомъ случаѣ странно—почему же непременно удивительно пятикратное?! И что же, въ данномъ случаѣ, можетъ служить опредѣленіемъ мѣры?!

<sup>1)</sup> Thenius, l. c., s. 120.

<sup>2)</sup> Ibidem, s. 122.

На психологической же почвѣ, наконецъ, дѣлаетъ возраженіе противъ написанія *Плача* пророкомъ Іереміею и *Нельсбахъ*. Указавъ то, что третья пѣснь, какъ въ отношеніи содержанія, такъ и въ отношеніи поэтического искусства составляетъ, такъ сказать, высшій пунктъ всей книги и сказавъ затѣмъ, что здѣсь писатель ведетъ рѣчь отъ своего лица, онъ ставитъ далѣе такой вопросъ: „правдоподобно ли, что Іеремія свою личность поставилъ въ центральномъ пунктѣ и что онъ сдѣлалъ это съ такимъ искусствомъ?“ и, давая отрицательный отвѣтъ, говоритъ: „столь кроткій и смиренный Іеремія свои личные страданія въ крайнемъ случаѣ представилъ бы какъ часть, хотя бы и выдающуюся, тѣхъ страданій, которыя перенесъ вообще вѣрный Израиль. Но совершенно не похоже на него то, что онъ долженъ былъ поставить свою личность на первый планъ—такъ, какъ это случилось въ начинающемся со словъ „я человекъ“ (3, 1) отдѣлѣ“<sup>1)</sup>. Но противъ этого возраженія говоритъ слѣдующее.—Прежде всего то обстоятельство, что въ третьей главѣ пророкъ говоритъ отъ своего лица явленіе не исключительное: такой способъ рѣчи и въ такихъ же точно случаяхъ употребляется Іереміей и въ его пророческой книгѣ (ср. 15, 10. 15—18; 18, 19 и слѣд. ст; 20, 7—18). Затѣмъ такой способъ рѣчи имѣетъ особый глубокий смыслъ и вызванъ особыми, вполне уважительными требованіями искусства, какъ это прекрасно выяснено въ приведенныхъ нами ранѣе словахъ *Эвальда*. Наконецъ, этотъ именно способъ вполне естественъ въ лирическомъ произведеніи и особенно тамъ, гдѣ чувство достигаетъ высшаго напряженія, въ *Плачѣ*, слѣдов., въ третьей главѣ.

Итакъ психологическіе доводы, приводимые противъ принадлежности кн. *Плача* прор. Іереміи, не выдерживаютъ критики. Недостаточно сильными оказываются аргументы и историческіе.

Но мнѣнію *Тениуса* I, III и V главы, по яснымъ слѣдамъ написаны среди такихъ обстоятельствъ, которыя никакъ не соотвѣтствуютъ Іереміи, такъ что изъ самыхъ пѣсней „позволительно заключить объ особомъ положеніи ихъ писателя“. При-

<sup>1)</sup> Nägelsbach, l. c., s. 11.

этомъ Тениусъ дѣлаетъ ссылку на 1, 9 и 11 ст.; 3, 34; 5, 4. 5. 9. 10 <sup>1)</sup>. На самомъ же дѣлѣ всѣ указываемыя имъ мѣста настолько мало говорятъ за его предположеніе, что даже въ самомъ толкованіи ихъ послѣднимъ съ большимъ трудомъ можно усмотрѣть, въ чемъ собственно заключается сила возраженій. Разберемъ, для примѣра, 5, 4 ст., какъ наиболѣе подходящій къ дѣлу. Стихъ этотъ читается такъ: „воду нашу за сребро нихомъ, дрова наша за цѣну куповахомъ“. Контекстъ рѣчи ясно свидѣтельствуетъ, что въ данномъ стихѣ говорится о тѣхъ нуждахъ, которыя приходилось терпѣть оставшимся въ Іерусалимѣ послѣ разрушенія послѣдняго. Дрова и вода здѣсь названы, какъ предметы первой необходимости для жизни. Оставшіеся въ Іерусалимѣ принуждены были „покупать“, какъ то, такъ и другое, т. е. платить за нихъ извѣстныя подати, наложенныя непріятелемъ. Къ такому именно пониманію обязываетъ насъ логическое удареніе, которое, очевидно, лежитъ на словахъ: „воду нашу“, „дрова наша“ <sup>2)</sup>. Очевидно, что этотъ стихъ не можетъ имѣть ровно никакого отношенія къ вопросу о томъ, кѣмъ была написана кн. *Плача*. Но не такъ представляетъ дѣло Тениусъ. По его объясненію, здѣсь—рѣчь о томъ, что „скрытыя въ пустынныхъ мѣстахъ вода и дрова добывались за вознагражденіе тѣми, которые подчинились владычеству халдеевъ, но тайнѣ сносились съ находящимися въ бѣгствѣ“. Среди этихъ послѣднихъ, оказывается былъ и писатель пятой пѣсни *Плача*, „неизвѣстный мужъ, который, вѣроятно, всюду блуждалъ, какъ вождь ищущаго вѣрныхъ убѣжищъ войска изъ благородныхъ, которые не хотѣли примкнуть къ бѣглецамъ въ Египтѣ“ <sup>3)</sup>. Но такое объясненіе всякаго непредубѣжденнаго можетъ только поразить своею фантастичностью.

Гораздо болѣе сильное возраженіе въ этомъ родѣ выставляетъ *Шрадеръ*. Послѣдній обращаетъ вниманіе на противорѣчіе, замѣчаемое въ *Плачѣ*—сравнительно съ пророческой книгой Іереміи, чего, конечно, не могло бы быть если бы писатель и той и другой книги былъ одинъ. Противорѣчіе, по мнѣ-

<sup>1)</sup> Thenius, l. c., s. 120.

<sup>2)</sup> Cp. Keil, Bibl. Comment., s. 620. Gerlach, l. c., s.s. 139. 140.

<sup>3)</sup> Thenius, l. c., s. 122—123.

нію *Шрадера*, представляютъ 5, 7 ст. *Плача* и 31, 29. 30 книги пророка *Іереміи* <sup>1)</sup>. Первое мѣсто читается такъ: „*Отцы наши согрѣшили, и нѣсть ихъ, мы же беззаконія ихъ подыжгомъ*“. Въ 31, 29. 30 говорится: „*въ тѣя дни не рекутъ никому: отцы ядоша кислая, а зубы дѣтей оскоминились. Но кійждо своимъ грѣхомъ умретъ и ядшему кислая оскомянется зубъ ея*“. Противорѣчіе, на первый взглядъ, несомнѣнное. Однако при ближайшемъ разсмотрѣніи обоихъ выраженій выясняется, что противорѣчіе здѣсь только кажущееся и что эти стихи не только не опровергаютъ, но, скорѣе, подтверждаютъ другъ друга. Въ 29 стихѣ 31 гл. приводится пророкомъ народная пословица, въ которой нѣкоторымъ образомъ осмѣивались пророки, разсматривавшіе современное несчастье, какъ наказаніе за совершенные народомъ гораздо ранѣе грѣхи. Стихъ 30 можно понимать, какъ опроверженіе этой пословицы. Такимъ образомъ смыслъ сего выраженія будетъ слѣдующій. Приведемъ народную пословицу, пророкъ этимъ самымъ высказываетъ отъ лица народа жалобу на несправедливость постигшаго его несчастья, въ которомъ тотъ, опираясь на изреченіе закона и пророковъ, хотѣлъ видѣть только наказаніе за грѣхи отцовъ. Пророкъ отвѣчаетъ на это, что такой порядокъ будетъ продолжаться на землѣ все время и уничтожится только въ царствѣ будущемъ. Причина этого заключается въ томъ, что каждый изъ живущихъ на землѣ не можетъ считать себя болѣе праведнымъ, чѣмъ были его „отцы“,—что если согрѣшили отцы, то сыновья грѣшатъ еще болѣе. Вотъ основаніе наказанія за грѣхи отцовъ <sup>2)</sup>. Но то же самое высказывается пророкомъ и въ 5, 7 ст. *Плача*. Положимъ, въ самомъ стихѣ нѣтъ указанія на собственные грѣхи народа, привлечшіе на него гнѣвъ Божій. Но сознаніе виновности ясно выступаетъ въ выраженіи стиха шестнадцатаго той же главы: „*горе намъ, яко согрѣшихомъ*“. Такимъ образомъ, въ обоихъ случаяхъ выражается одна и та же мысль, что настоящее несчастье, являясь, согласно

<sup>1)</sup> *De Wette-Schrader*, Lehrbuch der historisch—kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testam., 1869 r., s. 532.

<sup>2)</sup> Ср. *К. Н. Graf*, Der Prophet Ieremia erklärt. Leipz. 1862., s. 394. 395. Keil, I. c., s. 550.

съ закономъ, наказаніемъ за грѣхи отцевъ, имѣетъ свое основаніе въ собственныхъ грѣхахъ народа. О какомъ бы то ни было противорѣчіи, слѣд., не можетъ быть и рѣчи.

Б.) Возраженія, которыя дѣлаютъ противъ принадлежности кн. *Плача* прор. Іереміи на основаніи языка книги можно раздѣлить на два рода: одни самыя обширныя и, въ сущности, самыя сильныя, касаются въ частности лексической стороны, другія, менѣе обширныя—стилистическихъ его особенностей. Разсмотримъ сначала возраженія перваго рода.

Всѣ возраженія противъ того, что писателемъ *Плача* былъ пр. Іеремія касающіяся лексической стороны этой книги высказаны *Негельсбахомъ* и затѣмъ повторены *Шрадеромъ*.

По мнѣнію *Негельсбахомъ*, языкъ *Плача* значительно отличается отъ языка пророческой книги Іереміи. „Если авторъ *Плача*, говоритъ *Негельсбахъ*, имѣетъ много общаго съ пророкомъ, то съ другой стороны онъ имѣетъ столь много особеннаго, столь много такого, чего у Іереміи почти или совершенно нѣтъ, что трудно вѣрить въ тожество обоихъ“. Затѣмъ, имѣя подъ руками тщательно провѣренную имъ конкорданцію *Фюрста*, *Негельсбахъ* приводитъ тѣ выраженія, которыя, по его словамъ, не позволяютъ „возставать противъ заключенія, что пророкъ Іеремія не могъ написать *Плачъ*“. Къ этому онъ присоединяетъ еще двѣ „несомнѣнныя цитаты“ изъ книги прор. Іезекіиля, которыя находятся въ *Плачѣ* и, указывая на знакомство его писателя съ книгой прор. Іезекіиля, подтверждаютъ съ своей стороны справедливость его заключенія. Отвергнувъ, такимъ образомъ, преданіе о томъ, что писателемъ *Плача* былъ прор. Іеремія, *Негельсбахъ* высказываетъ затѣмъ собственное мнѣніе о томъ, кто былъ писателемъ этой книги <sup>1)</sup>.

Замѣтимъ, прежде всего, что *Негельсбахъ* вообще имѣетъ ложный взглядъ на особенности языка кн. *Плача* сравнительно съ книгою пророка Іереміи. По его мнѣнію, эти особенности свидѣтельствуютъ о различныхъ писателяхъ этихъ книгъ. На самомъ же дѣлѣ эти особенности вовсе не даютъ права заключать о принадлежности упомянутыхъ книгъ раз-

<sup>1)</sup> Nögelsbach, l. c., s. 11—15.

личнымъ писателямъ и вполне естественны. *Плачъ*, какъ произведение лирическое, и по содержанію, и по внѣшней свѣдѣ формѣ рѣзко отличаясь отъ пророческой рѣчи, естественно долженъ имѣть и особенное, отличное отъ послѣдней словотвореніе. „Какъ фактическое содержаніе этихъ пѣсней, такъ и ихъ поэтическая форма, справедливо замѣчаетъ Кейль, необходимо приносили съ собой то, что при преобладаніи одного рода мыслей, представленій и чувствъ и языкъ въ словахъ и образахъ выраженія получалъ особенное свойство, отличающійся отъ пророческой дикціи отпечатокъ“<sup>1)</sup>. Возраженіе Негельсбаха имѣло бы силу, если бы было доказано, что въ выраженіяхъ однихъ и тѣхъ же понятій и представленій писатель *Плача* пользовался словами, совершенно отличными отъ тѣхъ, какими пользовался пророкъ Іеремія въ своей книгѣ. Негельсбахъ дѣйствительно и пытается доказать это. „Какъ объяснить, спрашиваетъ онъ что Іеремія ни разу не употребилъ ни *Eljojn*—(Всвышній) ни *Adonoj* (Богъ), какъ именъ Божіихъ, и что послѣднее однако четырнадцать разъ встрѣчается въ *Плачѣ*, что Іеремія не употребилъ ни разу... *schojmeim* (пустынный), *gosh* (тощій), *onach* (стоналъ), *sonach* (оставилъ), *cheit* (зрѣлъ), *maschmod* (привлекательный),... *lojchomal* (не пощадилъ), *ofor* (приказъ), *otaf* (укуталъ), *choso* (увидѣлъ), *pozor* (открылъ), *choischech* (мрачно), *negino* (ударъ), *jochal* (надѣлся), *rovim* (лицо), *roseho* (нечестивый), *lomoid* (изучать), *bkegev* (внутри) безъ суффикса, между тѣмъ какъ эти выраженія болѣе или менѣе часто встрѣчаются въ *Плачѣ*? И замѣчательно, говоритъ Негельсбахъ, что эти выраженія—не настолько специфическаго рода, чтобы изъ содержанія понятно было опущеніе (употребленіе) ихъ въ пророческой книгѣ и ихъ примѣненіе въ *Плачѣ*, но они, болѣею частію, принадлежатъ, если можно такъ выразиться, къ домашнему костюму (Hauskostum) писателя, который онъ всегда носитъ, которымъ пользуется безсознательно и не намѣренно“<sup>2)</sup>. Приведенный Негельсбахомъ перечень словъ дѣйствительно подтверждалъ бы его мнѣніе, что *Плачъ* написанъ не про-

<sup>1)</sup> Keil, Bibl. Commentl., s. 553.

<sup>2)</sup> Nägelsbach, l c. s. 14—15. Курсивъ нашъ.

премией, а другимъ писателемъ, если бы этому перетню нельзя было дать объясненіе болѣе правдоподобное. На самомъ же дѣлѣ, такое объясненіе найти нетрудно.

Прежде всего, что касается до нѣкоторыхъ словъ совсѣмъ не встречающихся въ пророческой книгѣ Іереміи, то отсутствіе этихъ словъ вполне удовлетворительно объясняется самимъ ихъ характеромъ, какъ словъ поэтическихъ. Таковы: имена Боіин Eljojn (Всевышній) Adopoј (Богъ), а также pegino (даръ). Всѣ остальные слова встречаются только въ псалмахъ книгъ Іова, не подходятъ къ прозаической рѣчи пророческой книги и потому ея писателемъ не употребляются. Что же касается, вѣдь, до другихъ приводимыхъ Негельсбахомъ словъ, то они хотя и отсутствуютъ въ книгѣ пророка Іереміи, но только въ тѣхъ формахъ, въ какихъ они поставлены въ *Псалмѣ*. Но въ другихъ грамматическихъ формахъ эти слова встречаются и въ пророческой книгѣ Іереміи. Напримѣръ, oј chomal (не пощадилъ) находится у Іереміи въ 13, 14; 5, 5; 21, 7; 50, 14; 51, 3 только не въ 3 л. perfect., а въ imperfect; chojschesh (мракъ) въ пророческой книгѣ соответствуетъ jachoschosh (омрачить)—глаголу въ буд. вр. геф.; bola (уничтожать), встречается тамъ въ bloano (насъ уничтожилъ) въ мѣстоименномъ суффиксомъ и друг. Наконецъ, справедливость требуетъ вообще сказать, что приведенное мнѣніе Негельсбаха основывается на слишкомъ преувеличенномъ доводѣ. Указываемыя имъ слова изъ книги *Псалма* далеко не составляютъ „домашняго костюма писателя“.—Изъ нихъ нельзя указать положительно ни одного, которое бы встречалось во всѣхъ пѣсняхъ, а многія употребляются писателемъ даже очень ограниченное число разъ. Такъ, напр., chojschesh (мракъ) находится только въ 3, 2, ст., корен. pepino въ производномъ словѣ opash только въ первой главѣ (4. 3. 11. 21 ст.). Итакъ первое возраженіе Негельсбаха противъ принадлежности кн. *Псалма*, прор. Іереміи не достигаетъ своей цѣли.

Дальнѣйшее возраженіе его противъ, того что писателемъ кн. *Псалма* былъ пр. Іеремія состоитъ въ слѣдующемъ.—„Сло-



ва 2, 14 ст.—*nebiajich chosu voch schov vassophel* (пророки пророчили тебѣ ложь и неправду), говоритъ Негельсбахъ, съ несомнѣнной цитата изъ книги пророка Іезек. 12, 24 (ср. 13, 6. 7. 8. 9. 10. 11. 14. 15. 23; 21, 28. 34; 22, 28), ибо только въ этихъ мѣстахъ и нигдѣ болѣе не встрѣчается выраженіе *choso schov* (ложно пророчили) и въ связи съ *tofil* (ложь). Также *klilos jejfi* (совершенство красоты) 2, 15 ст. рѣшительно есть выраженіе Іезек., такъ какъ оно находится только у Іезек. 27, 3. 28, 12 и нигдѣ болѣе<sup>1)</sup>. Если указанные выраженія изъ писателемъ *Плача* у прор. Іезекіиля (самъ Іезекіиль несомнѣнно заимствовалъ ихъ изъ *Плача*) и если писателемъ *Плача* признать прор. Іеремію, то придется предположить, что и прор. Іереміи доходили отдѣльные отрывки книги Іезекіиля еще прежде ея окончанія, такъ какъ вся книга несомнѣнно не могла быть ему извѣстна. Но различіе въ языкѣ между *Плачемъ* и пророческой книгой Іереміи, указывая на различіе писателя этихъ произведеній, даетъ возможность построить другое, болѣе правдоподобное предположеніе, именно, что приведенныя цитаты взяты у прор. Іезекіиля не Іереміей, а другимъ дѣйствительнымъ писателемъ *Плача*, которому извѣстна была вся книга <sup>1)</sup>).

Это возраженіе *Негельсбаха* отличается такою же несостоятельностью, какъ и предшествующее.—Въ самомъ дѣлѣ ни малѣйшей нужды прибѣгать къ предположеніямъ, указываемымъ Негельсбахомъ. Мѣста, считаемыя имъ за „несомнѣнныя цитаты изъ Іезекіиля“ могли въ равной степени быть взяты Іереміей и у другихъ писателей или же принадлежать ему самому. Такъ, прежде всего, относительно словъ 2, 14 ст. и ихъ заимствованія у пр. Іезекіиля, должно сказать слѣдующее. Въ пророческой книгѣ Іереміи мы, дѣйствительно, не встрѣчаемъ ни выраженія *choso schov* (лжепророчили), ни формы словъ *tofil* (ложь), ихъ можно найти только у Іезекіиля. Но въ пророческой книгѣ его это слово употребляется совершенно въ другомъ смыслѣ, въ какомъ оно употреблено въ *Плачѣ*. Въ 14 ст. 2 гл. *Плача* слово *tofil* (ложь) служитъ несомнѣнно жез-

<sup>1)</sup> Nägelsbach, l. c., s. 15.

форой для обозначенія глупости, нелѣпости, и въ такомъ именно смыслѣ употребляется и пророкомъ Іереміей сходное съ этимъ словомъ-tofilet о пророкахъ Самаріи (23, 13). Между тѣмъ у прор. Іезекіиля tofil употребляется въ смыслѣ „грязь“; наприм., въ словахъ, сказанныхъ имъ о ложныхъ пророкахъ: „и когда онъ строилъ стѣну, они обмазываютъ ее грязью“—евр. tofil 13, 10. Что и самая форма tofil могла быть извѣстна пророку Іереміи, это видно изъ книги Іова 6, 6, гдѣ она представляется, какъ обычная у Евреевъ. Относительно другаго выраженія, указываемаго Негельсбахомъ, именно choso schow, то должно сказать то же самое, что и о предшествующемъ. Положимъ въ такомъ именно видѣ оно не встрѣчается у прор. Іереміи, но тѣмъ не менѣе понятіе, выражающееся въ немъ, было не чуждо этому пророку. Такъ въ 14, 14 онъ говоритъ chasjajn scheker (*видѣнія жива*) и въ 23, 16 о ложныхъ пророкахъ сказано chasjojn mlibim (*видѣніе сердца ихъ*), и самое ихъ дѣло и побужденія обозначены какъ scheker (*ложь*) ср. 6, 13; 8, 10; 14, 14. Такимъ образомъ предполагать заимствованія писателемъ *Плача* у Іезекіиля, повторяемъ, нѣтъ нужды и основанія.

То же самое нужно сказать и относительно выраженія klilos jejfi (совершенство красоты), которое Негельсбахъ считаетъ заимствованнымъ у пророка Іезекіиля. Дѣйствительно такое выраженіе находится только у пророка Іезекіиля.—Въ 27, 3 ст. читаемъ... „такъ говоритъ Господь Богъ: Тиръ! ты говоришь: „я совершенство красоты!“—евр. klilos jejfi. Но какъ показываетъ контекстъ рѣчи, указанное выраженіе, встрѣчающееся въ 2, 15 ст. *Плача*, можно считать заимствованнымъ скорѣе изъ Псалтири, нежели изъ книги прор. Іезекіиля. Во 2 гл., 15 ст. *Плача* выраженіе klilos jejfi примѣняется къ Іерусалиму: „это ли городъ, который называли совершенствомъ красоты, радостью всей земли?“ Въ приложеніи же къ Іерусалиму слова „совершенство красоты“—klilos jejfi встрѣчаются и въ 49 пс., 2 ст., хотя они и разнятся по своей формѣ отъ выраженія прор. Іезекіиля. Между тѣмъ у послѣдняго этотъ эпитетъ относится не къ Іерусалиму, а къ Тиру. Что писатель кн. *Плача* заимствовалъ всего вѣроятнѣе изъ псалмовъ,

а не изъ книги прор. Іезекіиля, объ этомъ свидѣтельству и то обстоятельство, что въ псалмахъ (напр. 47, 3) Іерусалимъ называется „радостію земли“, этотъ же эпитетъ прилагается къ нему, какъ мы видѣли, и въ 2, 15 ст. *Плача*. Въ книгѣ же прор. Іезекіиля послѣдній эпитетъ нѣтъ. Эти соображенія даютъ право предположить съ большою вѣроятностью выраженіе 2, 15 *schejomrim* („который называли“) считать указаніемъ не на пророческую книгу Іезекіиля, гдѣ встречается только одинъ изъ эпитетовъ и не въ приложеніи къ Іерусалиму, и на Псалтирь, гдѣ встрѣчаются оба эпитета и примѣняются именно къ Іерусалиму.

Обратимся теперь къ разсмотрѣнію возраженій противъ принадлежности кн. Плача пророку Іереміи, основывающихся на стилистическихъ особенностяхъ книги *Плача*.

*Тениусъ* указываетъ на существующее будто бы различіе между II и IV главами сравнительно съ остальными и отсюда дѣлаетъ заключеніе, что прор. Іеремія былъ писателемъ только II и IV главъ *Плача*. „Довольно обычнаго эстетическаго чувства говоритъ онъ, чтобы воспринять различіе, какое существуетъ между истинно прекрасными, свободно движущимися, стройными и естественно развивающимися... пѣснями II и IV и между малыми, борющимися съ формой, часто искусственными, здѣсь и тамъ скучивающимися и одинъ съ другимъ перемѣшивающимися образы и расплывающимися въ воспоминаніяхъ пѣснями I и III при всей прочей прелести ихъ и высокомъ достоинствѣ ихъ содержанія“. Вслѣдъ за этой тирадой *Тениусъ* заявляетъ, что онъ не можетъ быть справедливо обвиненъ „въ сужденіи по чисто субъективному эстетическому вкусу“ <sup>1)</sup>. Не вдаваясь намѣренно въ разборъ гипотезы *Тениуса* о различныхъ писателяхъ книги *Плача*, такъ какъ ея несостоятельность уже ясно слѣдуетъ изъ строгаго единства плана книги и, какъ увидимъ ниже, изъ тѣснаго сродства послѣдней съ пророческой книгой Іереміи по языку, мы рѣшительно недоумѣваемъ, какъ можно проводить такое рѣзкое различіе между II и IV съ одной стороны и I и III пѣснями съ другой, какъ это дѣлаетъ *Тениусъ*.

<sup>1)</sup> Thenius, l. c., s. 120.

Въ особенности непонятно для насъ, на какомъ основаніи оны называютъ третью, эту столь высокую по внѣшней формѣ пѣснь борющейся съ формой, столь энергическую пѣснь—вялой, столь художественную—искусственной, столь сосредоточенную и глубокую—расплывающейся въ воспоминаніяхъ?! Всѣ эти заявленія *Тениуса* указываютъ, если не на низкій уровень его эстетическаго вкуса, то во всякомъ случаѣ не на полную объективность послѣдняго. О высокой художественности третьей главы книги *Плача* Негельсбахъ, наприм., говоритъ: „эта утонченность искусства: этотъ акростихъ, это полное искусства переменное стихосложеніе, эти искусные переводы въ 3, 19—21 и 39—42 стихахъ, это... crescendo и decrescendo по истинѣ все это не похоже на Іеремію. Въ его писаніи нѣтъ ничего подобнаго. Можно ли приписывать это, по своей внѣшней художественной формѣ совершеннѣйшее произведеніе ветхозавѣтной письменности, тому самому пророку, стиль котораго характеризуютъ почти какъ: рѣчь необработанная и почти мужиковатая („sermo incultus et pene subrusticus“) <sup>1)</sup>?

Указанныя слова *Негельсбаха*, опровергая *Тениуса*, представляютъ въ то же время новое возраженіе противъ принадлежности *Плача* прор. Іереміи. Подобное же возраженіе основывающееся на стилистическихъ особенностяхъ *Плача*, встрѣчается и у *Эвальда*, признающаго писателемъ *Плача* ученика Іереміи Варуха. Возраженія эти теряютъ однако же силу, если принять во вниманіе совершенно отличный, сравнительно съ пророческой книгой Іереміи, характеръ книги *Плача*. Последняя представляетъ собою писаніе прежде всего поэтическое и, какъ таковое, должно имѣть и дѣйствительно имѣетъ свои стилистическія особенности. При ея написаніи пророкъ, конечно, обращалъ большее вниманіе на внѣшнюю форму, чѣмъ при написаніи пророческой книги, вслѣдствіе чего и стиль книги *Плача* является далеко превосходящимъ „sermo incultus et pene subrusticus“ пророчества. Это—во первыхъ. А затѣмъ должно сказать, что и самое стилистическое различіе

<sup>1)</sup> Nägelsbach, l. s. 11.

между *Плачемъ* и пророческой книгой Іереміи далеко не такъ рѣшительно, какъ представляютъ указанные изслѣдователи ихъ сторонники.—Какъ въ книгѣ пророка Іереміи, такъ и въ *Плачѣ* находятся многочисленныя ссылки на изреченія законовъ не только тамъ, но и здѣсь встрѣчаются нѣкоторое однообразіе (особенно въ IV пѣснѣ) и многочисленныя повторенія однихъ и тѣхъ же мыслей и образовъ. Въ то же время и въ пророческой книгѣ Іереміи находятся мѣста, по своему стилю весьма напоминающія *Плачъ*, напр., 3—6 гл. Все это ясно свидѣтельствуетъ, что оспаривать писаніе прор. Іереміею *Плача* на основаніи стилистическихъ особенностей послѣдняго нельзя.

Если же нѣкоторое различіе между *Плачемъ Іереміеымъ* и пророческой книгой Іереміи со стороны языка ничего не говоритъ противъ принадлежности книги *Плача* прор. Іереміи, то рѣшительно говоритъ за него нерѣдко замѣчаемое въ этомъ отношеніи сходство. Прежде всего за единство писателя *Плача* и пророческой книги Іереміи говоритъ несомнѣнно значительное число буквальныхъ совпаденій въ извѣстныхъ, для Іереміи характерныхъ, выраженіяхъ, напр., въ частомъ употребленіи *schever* (паденіе) 2, 11. 13; 3, 47, 48; 4, 1. ср. Іерем. 4, 6, 20; 6, 1. 14; 8, 11. 21; 10, 19 и друг. *Sgura missoviv* (я окруженъ со всѣхъ сторонъ) 2, 22 ср. съ *choser missoviv* (окружили со всѣхъ сторонъ) Іерем. 6, 25; 20, 3. 10 и друг. За единство писателя указанныя книги говорятъ, далѣе, и частое повтореніе въ нихъ однихъ и тѣхъ же словъ, отличающихъ языкъ пророка Іереміи. Напр., *loj chomal* (не пощадилъ) повторяется четыре раза и именно три раза въ одной главѣ (2, 2. 17. 21); *machshav* (привлекательный) также четыре раза (1, 7. 10. 11; 2, 4); также часто *nenash* (стоналъ) (1, 4. 8. 11. 21). Іеремія употребляетъ также *jpnash* (стонетъ) четыре раза, которое въ остальныхъ пророкахъ имѣетъ только прор. Исаія (2 раза).

Разсмотрѣвъ почти всѣ наиболѣе значительныя возраженія противъ признанія прор. Іереміи писателемъ книги *Плача*, мы приходимъ къ тому заключенію, что въ основаніи большинства ихъ лежитъ одно главное недоразумѣніе, то именно, что при сопоставленіи *Плача* съ пророческой книгой Іереміи

е принимается въ расчетъ особый характеръ перваго, какъ произведенія поэтического и въ частности лирическаго. Ни одно изъ возраженій, заимствуемыхъ изъ содержанія книги, изъ характера ея языка въ дѣйствительности нисколько не достигаютъ своей цѣли и ни мало не колеблютъ преданія, что писателемъ *Плача* былъ именно пророкъ *Іеремія*.

## V.

Время написанія *Плача* *Іереміева*.

Вопросъ о времени написанія *Плача* *Іереміева* рѣшается весьма легко, разъ установлено, что всѣ пять главъ *Плача* образуютъ одно стройное цѣлое и что писатель всѣхъ ихъ былъ пророкъ *Іеремія*. Несомнѣнно, время написанія *Плача* вѣдѣя ни относить къ различнымъ моментамъ, какъ полагаетъ *Тениусъ*,—ни ставить въ зависимость отъ двѣнадцатой главы книги прор. *Іезекииля*, какъ дѣлаетъ это *Негельбахъ* <sup>1)</sup>. Но мы имѣемъ и положительныя данныя, помогающія намъ рѣшить вопросъ о времени написанія книги *Плача*. Общее указаніе на время написанія представляетъ прежде всего содержаніе самой книги: ближайшіе ужасы осады и непріятельской ярости наполняютъ еще душу пророка, какъ настоящія, что ясно говорить за то, что всѣ пѣсни не могли быть написаны спустя долгое время послѣ паденія царства Іудейскаго и разрушенія Іерусалима. Но тѣмъ не менѣе уже прошло нѣсколько времени послѣ разрушенія, потому что страна находится въ рукахъ чужеземцевъ и уже показываются ближайшіе результаты этого. Болѣе частное опредѣленіе можно составить при помощи пророческой книги *Іереміи*. Навузарданъ началъ разрушеніе Іерусалима „въ десятый день пятаго мѣсяца“ (586 г.), какъ извѣстно изъ 52, 12. Слѣдовательно, *Плачъ* не могъ явиться ранѣе этого времени. Съ другой стороны къ концу пятаго мѣсяца *Іеремія*, отпущенный *Навуходоносоромъ* изъ *Рамы* (40, 1) пришелъ „къ *Годоліи* сыну *Ахикамову* въ *Массифахъ*“ (—6); здѣсь онъ оставался до убіенія *Годоліи*, которое случилось въ 7-й мѣсяцъ

<sup>1)</sup> Nägelsbach, l. c. s. 15—16.

(41, 1—2), послѣ чего соотечественники Іереміа призвали его идти съ ними въ Египетъ (—16—18). Такимъ образомъ самый поздній пунктъ написанія книги *Плача* падаетъ на седьмой мѣсяцъ. Въ промежуточное время между этими двумя пунктами, вѣроятно, и были написаны пророкомъ Іереміа возвышеннѣйшія и вмѣстѣ съ тѣмъ глубоко трогательныя, являющіяся самыми нѣжными стenanіями о бѣдствіяхъ, постигшихъ Іерусалимъ и народъ Іудейскій—плачевныя пѣсни, составившія книгу *Плачъ*.

Б—гъ.

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Христіанскія мысли о развлеченіяхъ. <i>Прот. Ст. Остроумова</i> . . .	1—20
Ученіе свв. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона. <i>П. Калачинскаго</i> . . . . .	21—42
Античный идеаль воспитанія и сравненіе его съ христіанскимъ. <i>Н. Миролюбова</i> . . . . .	43—62

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Философія монизма. Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Буткевича</i> . . . . .	1—27
Основной вопросъ о міровой жизни и сущность пантеизма. <i>Н. Боголюбова</i> .	28—50

### III. ЛИСТОВЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшій Приказъ.—Записки о заведеніяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа н. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). В. Давыденко.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

## СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, богѣ и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мыслей лическихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, неужу прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскаго лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовымъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Далство, какъ причина раздѣленія Церковей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово въ день памяти преподобнаго Антонія Великаго Преосвященнаго <i>Иппокентія</i> , Епископа Сумскаго . . . . .	63—71
Ученіе сав. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона (продолженіе) <i>П. Калачинскаго</i> . . . . .	72—96
Античный идеалъ воспитанія и сравненіе его съ христіанскимъ (окончаніе). <i>Н. Миролубова</i> . . . . .	97—110
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Философія монизма (продолженіе). Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Буткевича</i> . . . . .	51—78
Основной вопросъ о міровой жизни и сущности пантеизма (окончаніе). <i>Н. Боголюбова</i> . . . . .	79—106
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Опредѣленіе Святейшаго Синода.—Записка о застѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). В. Давыденко.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	

ХАРЬКОВЪ

Типографія Губернскаго



# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мыслителей философскихъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій души людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, непрочнымъ имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются извѣщенія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его приходовъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСЧЕТКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брайтана. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Божіе въ насъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римскіе сношенія съ Восточною Церковію**“. Докладъ Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ.



# ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1900.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Слово въ день памяти преподобнаго Антонія Великаго Преподобнаго  
**Инокентія**, Епископа Сумскаго . . . . .

Ученіе свв. отцевъ и учителей церкви къ отношенію къ философіи (латин)  
(продолженіе) **П. Калачинскаго**. . . . .

Античный идеалъ воспитанія и сравненіе его съ христіанскимъ (латинск.)  
**П. Миролюбова** . . . . .

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ.

Философія монизма (продолженіе). Профессора Харьковского Уни-  
верситета, **Прот. Т. Бутиевича** . . . . . 120

Основной вопросъ о міровой жизни и сущности пантеизма (латинск.)  
**Н. Боголюбова** . . . . . 150

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Опредѣленіе Святейшаго Синода.—Извѣстія о миссіонер-  
скаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа г. г. съ участіемъ миссіонеровъ  
женныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). **В. Давыдовъ**.—Пантеизмъ  
щеніи.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія. . . . .

Типографія Губернскаго

пер., д. № 17.



# „ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные сужденія ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлечения изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ историческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, вслѣдъ за прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Ведомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщаются отдѣлы подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событийъ церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ м. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Ведомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петропавловской, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владиміра Гетге. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Какую можно усматривать цѣль Христа Спасителя въ Его поученіяхъ народа притчами? *В. Мышцына*. . . . . 111—128
- Ученіе свв. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона (продолженіе) *П. Калачинскаго*. . . . . 129—148
- Средневѣковыя воззрѣнія на юридическую вѣтняемость еретикамъ ихъ лжеученій. *П. Наумова*. . . . . 144—172

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Современная анархія духа и ея философъ Фридрихъ Ницше. Заслуженнаго профессора Варшавскаго Университета *Г. Струве*. . . . . 107—120
- Философія монизма (продолженіе). Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича*. . . . . 121—150

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Приказы Г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода.—Записка о застѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сентаитствомъ селеній (продолженіе). *В. Давыденко*.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1899/00 учебный годъ.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчанія современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго вѣка, отрывки изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ историческаго философскаго, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время измѣщенія составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, желаетъ имѣть цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумерируемою страницей, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ который печатаются повсюду и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣсяцѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границей 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времена“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровской линіи, контора В. Глиаровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ подобныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времена“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры всѣхъ изданій за прошлые 1884—1889 годы включительно по указанной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1891 г., и по 9 р. за 1892—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромя того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.  
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брантаса. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3. **Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство“**. Сочиненіе А. Рождественскаго. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Божіе внутри васъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.

5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе г. Готте. Переводъ съ французскаго. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Поученіе въ недѣлю Сыропустную. О покаянной скорби и сокрушеніи, какъ основныхъ чувствахъ души человека. *Свящ. Данила Попова* . . . . . 173—180
- „Потребность вѣрить“ Ф. Брюнетьера. *В. Казанцева* . . . . . 181—200
- Ученіе свв. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона (продолженіе). *П. Калачинскаго* . . . . . 201—212
- Средневѣковья воззрѣнія на юридическую вѣтняемость еретикамъ ихъ джеученій (окончаніе). *П. Наумова* . . . . . 213—242

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Современная анархія духа и ея философъ Фридрихъ Ницше (продолженіе). Заслуженнаго профессора Варшавскаго Университета *Г. Струве* . . . . . 151—167
- Философія монизма (продолженіе). Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича* . . . . . 168—198

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшая отмѣтка.—Опредѣленіе Святейшаго Синода.—Записка о застѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). *В. Давыденко*.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1898/99 учебный годъ (продолженіе).—Правила и программа Южно-Русской выставки садоводства и растеніеводства.—Епархіальный навіщенія.—Библиографическая замѣтка о второмъ изданіи „Настольной книги для священно-церковно-служителей“.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, разъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныя современныя явленія въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философій, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные слухи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлечения изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтами мысли антическихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, не могъ прочесть, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются вѣстивоушенія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его приходовъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСЧЕТКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при святой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровской линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ известныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1891 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.  
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брежнева. О французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Божіе внутри насъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.

5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Вильмира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 5.

МАРТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Посланіе Господомъ Иисусомъ Христомъ двѣнадцати апостоловъ на проповѣдь.

*Ив. Перова* . . . . . 243—263

Ученіе свв. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона

(окончаніе). *И. Калачинскаго*. . . . . 264—286

Приготовленіе древняго міра къ принятію христіанства. *К. Г. Воблаго* . 287—314

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Современная анархія духа и ея философъ Фридрихъ Ницше (окончаніе).

Заслуженнаго профессора Варшавскаго Университета *Г. Струве* . 199—220

---

Странное самообвиненіе (Отвѣтъ о. Свѣтлову). *Прот. Т. Буткевича*. 1—20

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ (о срокъ обмѣна кредитныхъ билетовъ).—Записка о застѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). *В. Давыденко*.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1898/99 учебный годъ (продолженіе).—Объявленіе.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900



# „ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, тълсненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчанія современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлымъ мыслемъ философскихъ философовъ, могущимъ свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, и прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“ въ немъ, съ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщенъ отдѣлъ подъ названіемъ „Листонъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются извѣщенія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его приходящаго въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ м. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границею 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ ПЛАТЬ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Временя“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзвинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Временя“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1891 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брантова. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Кадміра Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Книга Руевъ (экзегетическій очеркъ). <i>Епископа Иннокентія</i> . . . . .	315—334
Посланіе Господомъ Иисусомъ Христомъ двѣнадцати апостоловъ на проповѣдь (продолженіе). <i>Ив. Перова</i> . . . . .	335—355
Приготовленіе древняго міра къ принятію христіанства (продолженіе). <i>К. Г. Воблаго</i> . . . . .	356—370

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Философія монизма (продолженіе). Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Вуткевича</i> . . . . .	121—245
Естественное Богопознаніе. <i>Профессора С. С. Глаголева</i> . . . . .	246—274

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшая отмѣтка.—Разъяснительныя постановленія Святѣйшаго Синода.—Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Записка о застѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). *В. Давыденко*.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1898/99 учебный годъ (продолженіе).—Объявленіе.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторія философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мыслителей философскихъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщенъ отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются извѣщенія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ м. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтской лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровской линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ изданныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.  
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бреншлага, французскаго переводъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3. „Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.

5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Вильгельма Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1900.

№ 7.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Приглашеніе къ пожертвованію . . . . .	1—4
Книга Рувъ (экзегетическій очеркъ) (окончаніе). <i>Епископа Пимокентія</i> . . . . .	371—384
Посланіе Господомъ Иисусомъ Христомъ двѣнадцати апостоловъ на проповѣдь (окончаніе). <i>Ив. Перова</i> . . . . .	385—402
Приготовленіе древняго міра къ принятію христіанства (продолженіе). <i>К. Г. Воблаго</i> . . . . .	403—420
Мѣры правительства къ улучшенію состоянія духовенства въ царствованіе Императора НИКОЛАЯ I-го. <i>Свящ. Г. Кречетовича</i> . . . . .	421—438

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Философія монизма (продолженіе). Профессора Харьковского Университета, <i>Прот. Т. Буткевича</i> . . . . .	275—294
Естественное Богопознаніе (продолженіе). <i>Профессора С. С. Глаголева</i> . . . . .	295—320

## III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшія награды.—Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Записка о застѣданіяхъ Харьковского Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). *В. Давыденко*.—Отчетъ о состояніи Харьковского Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1898/99 уч. г. (продолженіе).—Объявленіе.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17  
1900.



# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія и вообще смыслъ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности и ясеніе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ ея дѣятельныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные отрывки изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ исторіи философскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе ближе къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, не прочитавъ, имѣетъ дѣло замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣстники“ то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщенъ отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются повеленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, историческія и мѣстной, относящаяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни епархіи, извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровской, контора В. Гиляровскаго, Столышниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя изданія ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1891 и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **75 р.** съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентана. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „**Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?**““ Сочиненіе А. Рождественскаго. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Божіе внутри васъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе г. Вильмира Гетте. Переводъ съ французскаго. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Догматическія опредѣленія о богодухновенности и употребленіи св. Писанія въ римско-католической церкви (IX—XVI вв.). *Д. Леонардова* . . . . . 439—458

Историческія судьбы буддизма въ Азіи со времени возникновенія его до VII вѣка по Р. Хр. *Е. Воронцова* . . . . . 459—479

Еще о религіозныхъ убѣжденіяхъ декабристовъ. *М. Успенскаго* . . . . 480—490

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Философія монизма (продолженіе). Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича* . . . . . 321—354

Естественное Богопознаніе (продолженіе). Профессора *С. С. Глаголева*. 355—380

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшій Манифестъ.—Высочайшія награды.—Записка о застѣнкахъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). *В. Давыденко*.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 18<sup>98/99</sup> уч. г. (окончаніе).—Отчетъ о состоящей при Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ образцовой одноклассной церковно-приходской школѣ за 18<sup>98/99</sup> уч. г.—Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища.—Объявленіе.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

## СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія и вообще смысла: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя замѣтки современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльныя статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ исторіи философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко въ родѣ челоѣка и во время личнества составляло предметъ желаній и желаній души людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, не прочитъ, имѣть цѣлю заимѣть для Харьковскаго духовенства „Епархіальнаго Вѣстника“ въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщая отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ который печатаются повеленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, епархіальной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни епархіи, извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣсяцѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСЧЕТКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровской линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по умеренной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 годы и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бренана. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе г. Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Фальшивящее упрямство въ отстаиваніи *Filioque* и въ отверженіи Пресущественія. Профессора *А. Гусева* . . . . . 491—520

Догматическія опредѣленія о богодухновенности и употребленіи св. Писанія въ римско-католической церкви (IX—XVI вв.) (окончаніе). *Д. Леонардова* . . . 521—535

Историческія судьбы буддизма въ Азіи со времени возникновенія его до VII вѣка по Р. Хр. (окончаніе). *Е. Воронцова* . . . . . 536—556

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Философія монизма (продолженіе). Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича* . . . . . 381—410

Естественное Богопознаніе (продолженіе). Профессора *С. С. Глаголева*. 411—436

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшій Манифестъ.—Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Записка о застѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). *В. Давыденко*.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепринятыхъ смыслахъ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыми мыслями классическихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, не можетъ прочитанъ, имѣеть цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщаются отдѣлы подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которыхъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, цѣнтальной и мѣстной, относящихся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 гг. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брантано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Божіе внутри насъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Панство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Ученіе Маймонида о ветхозавѣтныхъ пророчествахъ. *Свищ. Е. В.* . . . 557—573

Фальшивящее упрямство въ отстаиваніи Filioque и въ отверженіи Пресущества (продолженіе). Профессора *А. Гусева* . . . . . 574—606

Приготовленіе древняго міра къ принятію христіанства (продолженіе).

*К. Г. Воблаго* . . . . . 607—626

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Философія монизма (продолженіе). Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича* . . . . . 437—450

Философское самообразование при посредствѣ современной намъ философской литературы. *М. Вержболовича* . . . . . 451—472

---

Циркуляръ Министра Внутреннихъ Дѣлъ Губернаторамъ . . . . . 1—2

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшія награды.—Опредѣленія Святѣйшаго Синода.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія.—Отъ Правленія Купянскаго духовнаго училища.—Наличный составъ лицъ, служащихъ въ Купянскомъ духовномъ училищѣ, съ краткими біографическими свѣдѣніями о каждомъ изъ нихъ, за 1900 г.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія и вообще смыслъ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности и писаніе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзоръ ея дѣятельности современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—одинъ изъ всѣхъ, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужными, особенно свѣдѣнія изъ чужеземныхъ философскихъ сочиненій, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе было въ родѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій чужеземцевъ древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, не протѣмъ, имѣть цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“ въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, выходящій отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются: нововведенія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни епархіи, извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣсяцѣ за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границею 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровской линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣнниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по указанной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1891 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **75 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брандта. Французскаго переводъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Божіе внутри васъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Евлімія Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Мысли объ иночествѣ св. Кирилла Туровскаго. *Е. Воронцова* . . . . . 627—640

Равнодушное упрямство въ отстаиваніи Filioque и въ отверженіи Пресу-  
гленія (продолженіе). Профессора *А. Гусева* . . . . . 641—676

Приготовленіе древняго міра къ принятію христіанства (продолженіе).  
*Г. Воблаго* . . . . . 677—686

### ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Боготворное Богопознаніе (продолженіе). Профессора *С. С. Глаголева*. 473—492

Древне-греческія мистеріи. *Н. П.* . . . . . 493—524

### ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшія награды.—Отъ Хозяйственнаго Управленія при Свя-  
темъ Синодѣ.—Отчетъ о приходѣ, расходѣ и остаткѣ суммъ эмеритальной  
и духовенства Харьковской епархіи за 1899 г.—Отъ Совѣта Харьковскаго  
окружнаго женскаго училища.—Списокъ лицъ, служащихъ въ Сумскомъ  
окружномъ училищѣ за 1899—1900 учебный годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—  
Свѣдѣнія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

## СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, исполненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣтки на современныхъ явленіяхъ въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные призывы изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мыслителей философскихъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ роду человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, въ прочіе, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщенъ отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются повелѣнія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни епархіи, извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровской, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы влючительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1891 и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **75 р.** съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бренана. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львовымъ на государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе въ насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковью“. Докторское сочиненіе К. Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 12.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Наставленіе дѣтямъ, учащимся въ сельскихъ школахъ. О вѣрности и жалостливомъ обращеніи съ животными. Преосвященнаго *Амвросія*, Архіепископа Харьковскаго . . . . . 687—698

Фальшивящее упрямство въ отстаиваніи Filioque и въ отверженіи Пресуществленія (продолженіе). Профессора *А. Гусева* . . . . . 699—736

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Естественное Богопознаніе (продолженіе). Профессора *С. С. Глаголева*. 525—552

О свободѣ воли человѣка съ нравственной точки зрѣнія. *В. Лаврова* . . 553—572

Извлеченіе изъ отчета Г. Статсъ-Секретаря Куломзина по устроению церквей и школъ въ районѣ Сибирской желѣзной дороги на средства фонда Имени Императора *АЛЕКСАНДРА III* . . . . . 1—8

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

**Содержаніе:** Высочайшія награды.—Списокъ лицъ, служащихъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, за 1900 годъ.—Списокъ лицъ, служащихъ при Харьковскомъ Духовномъ Училищѣ.—Списокъ воспитанницъ приготовител., 1-хъ, 2-хъ, 3-хъ, 4-хъ, 5-хъ классовъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища, за 18<sup>99</sup>/900 уч. г.—Краткій отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища за 18<sup>99</sup>/900 уч. г.—Списокъ воспитанницамъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища, которыя за отличные успѣхи и отличное благоустройство, по опредѣленію Совѣта, награждаются похвальными листами.—Списокъ воспитанницъ VI классовъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища, окончившихъ курсъ и получившихъ аттестаты съ правами на званіе домашнихъ учительницъ, при чемъ нѣкоторые изъ нихъ, за отличные успѣхи и благоустройство награждаются книгами.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Сумскаго духовнаго училища за 18<sup>99</sup>/900 уч. г.—Разрядный списокъ учениковъ Харьковскаго Духовнаго училища за 18<sup>99</sup>/900 уч. г.—Объявленіе.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные сужденія изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мыслителей философскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, не можетъ прочтѣть, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются повеленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ изданіи №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій ливніи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ местныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1893 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брента. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Божіе внутри васъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Планство, какъ причина раздѣленія Церкви, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе г. Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1900.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви въ сѣверо-западномъ краѣ. *А. Миловидова*. . . . . 1—24

Фальшивящее упрямство въ отстаиваніи Filioque и въ отверженіи Пресуществленія (продолженіе). Профессора *А. Гусева*. . . . . 25—49

Приготовленіе древняго міра къ принятію христіанства (окончаніе). *К. Г. Воблаго*. . . . . 50—70

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Естественное Богопознаніе (продолженіе). Профессора *С. С. Глаголева*. . . . . 1—20

О свободѣ воли челоѣка съ нравственной точки зрѣнія (окончаніе). *В. Лаврова*. . . . . 21—40

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Свѣдѣнія о служебномъ составѣ лицъ, служащихъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ за 1900 годъ.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Харьковской Духовной Семинаріи, составленный послѣ годовичныхъ испытаній за 1899—1900 учебный годъ.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Кулинскаго духовнаго училища за 1899—1900 учебный годъ.—Отъ Правленія Кулинскаго духовнаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общирномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изслѣденіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церквей, обзорныя замѣчательныя современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлымъ мыслямъ античныхъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнять для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни въ другія мѣста, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА въ уплату денегъ не допускается.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львовымъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Божіе внутри васъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владиміра Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 14.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- О церковно-каноническомъ законѣ противъ браковъ въ родствѣ. *Д. Добросмыслова* . . . . . 71—88
- Фальшивящее упрямство въ отстаиваніи *Filioque* и въ отверженіи Пресуществленія (окончаніе). Профессора *А. Гусева* . . . . . 89—118
- Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви въ сѣверо-западномъ краѣ (продолженіе). *А. Миловидова* . . . . . 119—134

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Естественное Богопознаніе (окончаніе). Профессора *С. С. Глаголева*. . . . . 41—74
- Критическій разборъ этическихъ воззрѣній Спенсера. *Волива* . . . . . 75—92

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Харьковского Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.—Отъ Правленія Харьковского Духовнаго Училища.—Записки о застѣданіяхъ Харьковского Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). В. Давыденко.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ канонѣвъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя замѣчанія современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія историческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“ въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣститъ отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются повеленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его приходящаго въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣсяцѣ.  
Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при святой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петрицкой линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзюкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1891 гг. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?““ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе и мы“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Падство, какъ причина раздѣленія Церкви, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе г. Вильгельма Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1900.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Вербальныя теоріи боговдохновенности Св. Писанія среди западныхъ богословъ въ XVII вѣкѣ. *Д. Леонардова* . . . . . 135—157
- Свидѣтельства объ исполненіи пророчества Іисуса Христа о разрушеніи Іерусалима, сохранившіяся въ исторіи Іосифа Флавія. *Николая Казанскаго* . . . . . 158—174
- Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви въ сѣверо-западномъ краѣ (продолженіе). *А. Миловидова* . . . . . 175—200

### ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- Религіозно-философское ученіе пренннхъ славянофиловъ. *М. Краснюка* . . . . . 93—121
- Критическій разборъ этическихъ воззрѣній Спенсера (окончаніе). *Волива* . . . . . 122—134

### ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Записка о занятіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). *В. Давыденко*.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

## СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія и вообще смыслъ: изложение догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности и исполненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчанія современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные при изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и измеченія изъ ихъ сочиненій объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія истинно научныхъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій мудрецовъ древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, въ прочіе, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“ въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣститъ отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются повеленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни епархіи, извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при святой лаврѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскихъ, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулочекъ, д. Корзавина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Во всѣхъ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя комплекты ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по установленной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1891 и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Браунера. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львовымъ въ восточныя церкви, стымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе на землѣ“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ его сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе г. Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Значеніе совѣсти въ религіозно-нравственной жизни человѣка. <i>Свящ. Д. Заборскаго</i> . . . . .	201—218
Вербальная теорія боговдохновенности Св. Писанія среди западныхъ богослововъ въ XVII вѣкѣ (окончаніе). <i>Д. Леонардова</i> . . . . .	219—242
Свидѣтельства объ исполненіи пророчества Иисуса Христа о разрушеніи Іерусалима, сохранившіяся въ исторіи Іосифа Флавія (окончаніе). <i>Николая Каганскаго</i> . . . . .	243—260

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Философія монизма (продолженіе). Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Буткевича</i> . . . . .	135—173
Религіозно-философское ученіе прежнихъ славянофиловъ (окончаніе). <i>М. Краснюка</i> . . . . .	174—186

### III. ЛИСТОВЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). В. Давыденко.—Отчетъ Комитета по сооруженію православнаго храма у подножія Балабанъ, въ южной Болгаріи, для вѣчнаго поминовенія воиновъ, павшихъ въ войну 1877—78 г. Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя замѣчанія современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные сужденія ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ историческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко въ родѣ челоѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, желаетъ, имѣя цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальный Вѣстникъ“ то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщаются отдѣлы подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются повеленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, мѣстной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни епархіи извѣстій, полезныхъ для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣсяцѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границею 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при святой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковский Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровской линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзвинныхъ; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Во всѣхъ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1891 гг. и по 9 р. за 1892—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Врентава. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе и будущее“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторовское сочиненіе г. Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Печалованіе древне-русскихъ пастырей за опальныхъ. *А. Волнина* . . . 261—280

Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви въ сѣверо-западномъ краѣ (окончаніе). *А. Миловидова* . . . 281—308

Значеніе совѣсти въ религіозно-нравственной жизни человѣка (окончаніе).  
*Свящ. Д. Оваторскаго* . . . 309—318

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Философія монизма (окончаніе). Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича* . . . 187—223

Истинная наука и ложныя притязанія современной учености. *Н. Н. Стрехова* . . . 224—240

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

**Содержаніе.** Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Отъ Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ.—Записка о застѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). *В. Давыденко*.—Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ въ г. Харьковѣ въ 1900 г.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ широкомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности и исполненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзоръ ея заступничества въ современныхъ явленіяхъ въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужныхъ, особенно свѣдѣнія изъ историческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ роду челоѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и испаній лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, кромѣ прочаго, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, возмѣнено отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются повеленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, а также вѣдомости и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни епархіи, свѣдѣнія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣсяцѣ за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при святой лаврѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Патриархальнаго контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по указанной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 гг. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брандта. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львовымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторовское сочиненіе Вильгельма Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



## ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1900.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

### СОДЕРЖАНІЕ:

#### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово въ день памяти и преставленія св. Апостола и Евангелиста Іоанна Бослова. О благовоспитанности. *Епископа Сумскаго Иннокентія* . . . . . 1—VIII

Религія, ея сущность и происхожденіе. Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Бутневича* . . . . . 319—340

Сектантское движеніе на рускомъ сѣверѣ XIV вѣка по его происхожденію. *Е. Воронцова* . . . . . 341—370

Почалованіе древне-русскихъ пастырей за опальныхъ (окончаніе). *А. Волнина*. 371—394

#### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Истинная наука и ложныя притязанія современной учености (продолженіе). *Н. Н. Страхова* . . . . . 241—264

Избранныя трактаты Плотина (продолженіе). Профессора *Г. В. Малеванскаго*. 265—274

#### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшія награды.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совета —Записка о заведеніяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совета 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). *В. Давыденко*.—Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ въ г. Харьковѣ въ 1900 г. (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Объявленіе.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленіе.—Отчетъ Харьковскаго Епархіальнаго Наблюдателя школъ церковно-приходскихъ и грамоты Харьковской епархіи въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1898—1899 г.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, исполненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни.—одинакъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мыслей вѣческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются посланія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскіхъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣнниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?““ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Панство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторовское сочиненіе о. Владиміра Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 19.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Религія, ея сущность и происхожденіе (продолженіе). Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича* . . . . . 395—420

Полураціоналистическія ученія среди протестантовъ о боговдохновенности св. Писанія (XVI—XVII вв.). *Д. Леонардова* . . . . . 421—442

Сектантское движеніе на русскомъ сѣверѣ XIV вѣка по его происхожденію (окончаніе). *Е. Воронцова* . . . . . 443—466

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Реализмъ Спенсера (критическій этюдъ). Профессора *П. Тихомирова*. 275—302  
Избранные трактаты Плотина (продолженіе). Профессора *Г. В. Малевича*. 303—312

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Журналы Сѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа, бывшаго 20 сентября н. г.—Записки о зазданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа н. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). В. Давыденко.—Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ въ г. Харьковѣ въ 1900 г. (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныя современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные главы изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ историческихъ философствъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Таки какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, такъ прочиты, имѣть цѣлю замѣнять для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“ въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщая отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другихъ извѣстій, полезныхъ для духовенства и его приходовъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровской линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по usualной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1891 гг. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовымъ Тихомъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе въ исторіи“.** Бритическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковью**“. Докторовское сочиненіе о. Вильгельма Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ, 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1900.

№ 20.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Религія, ея сущность и происхожденіе (продолженіе). Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Буткевича</i> . . . . .	467—483
Систематическое изложеніе педагогическихъ воззрѣній свв. отцовъ и учителей церкви. <i>Н. Миролубова</i> . . . . .	484—500
Полураціоналистическія ученія среди протестантовъ о боговдохновенности св. Писанія (XVI—XVII вв.) (окончаніе). <i>Д. Леонардова</i> . . . . .	501—528
Къ вопросу о поединкахъ среди офицеровъ. <i>Н. Мишева</i> . . . . .	529—540

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Реализмъ Спенсера (критическій этюдъ) (окончаніе). Профессора <i>П. Тимоширова</i> . . . . .	313—334
Избранные трактаты Плотина (продолженіе). Профессора <i>Г. В. Малеванскаго</i> . . . . .	335—348

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Опредѣленія Святейшаго Синода.—Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). <i>В. Давыденко</i> .—Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ въ г. Харьковѣ въ 1900 г. (продолженіе).—Журналы Съѣзда духовенства Кулинскаго училищнаго округа, бывшаго 20-го сентября 1900 г.—Отчетъ Братства св. Амвросія Медиоланскаго при Сумскомъ духовномъ училищѣ для вспоможенія нуждающимся ученикамъ сего училища, за періодъ времени съ 21 сентября 1899 года по 20 сентября сего 1900 года.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, разъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ исторіи философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, кромѣ прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются повеленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣсяцѣ за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времена“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровской линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣнниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ издѣльных книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времена“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1891 гг. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Божіе внутри васъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владиміра Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 21.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦѢРКОВНЫЙ:

Стр.

Рѣчь по освященіи Епархіальнаго пріюта для вдовъ и сиротъ. <i>Преосвященнаго Иннокентія, Епископа Сумскаго</i> . . . . .	541—543
Религія, ея сущность и происхожденіе (окончаніе). Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Буткевича</i> . . . . .	544—559
Вѣра и знаніе. <i>И. Невзорова</i> . . . . .	560—587
Систематическое изложеніе педагогическихъ воззрѣній свв. отцовъ и учителей церкви (продолженіе). <i>Н. Миролубова</i> . . . . .	588—600

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Матерія, духъ и энергія, какъ начала объективнаго бытія. Критическій разборъ этихъ понятій. Профессора философіи Варшавскаго Университета <i>Генриха Струве</i> . . . . .	349—365
Истинная наука и ложныя притязанія современной учености (продолженіе). <i>Э. Н. Страхова</i> . . . . .	366—380

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Записка о заведеніяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). *В. Давыденко*.—Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ въ г. Харьковѣ въ 1900 г. (окончаніе).—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ общепринятыхъ смыслахъ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ историческихъ философій, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время изычства составляло предметъ желаній и исканій людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, не только прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщаются отдѣлы подѣляемые названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются распоряженія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ м. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлицѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровский лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣнниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Дарствіе Воже вънутрь насъ“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Вильгельма Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 22.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Рѣчь, о причинахъ чрезвычайнаго распространенія пороковъ и преступленій современномъ христіанскомъ мірѣ. *Преосвященнаго Амвросія, епископа Харьковского*. . . . . 601—650
- Плачь пророка Іереміи. (Исагогико-экзегетическій очеркъ). *Б-ва*. . . . . 651—660

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Матерія, духъ и энергія, какъ начала объективнаго бытія. Критическій разборъ этихъ понятій (продолженіе). Профессора философіи Варшавскаго Университета *Генриха Струве*. . . . . 381—393
- Избранные трактаты Плотина (окончаніе). Профессора *Г. В. Малеванскаго*. 394—422

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). *В. Давыденко*.—Росписаніе очереднаго проповѣданія слова Божія протоіереямъ и священникамъ г. Харькова и подгороднихъ селеній въ Каѳедральномъ соборѣ въ воскресные и праздничные дни и въ приходскихъ и домовыхъ церквахъ въ храмовые ихъ аздники въ теченіе 1901 года.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Вываженія



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлечения изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ историческихъ философствъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, и прочимъ, имѣть цѣлю замѣнять для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ который печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и др. извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ м. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Вильяма Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 23.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Классическія гипотезы древне-греческихъ мыслителей о сущности и происхожденіи религій. Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича*. . . . . 661—676

Систематическое изложеніе педагогическихъ воззрѣній свв. отцовъ и учителей церкви (окончаніе). *Н. Миролубова* . . . . . 677—708

Плачь пророка Іереміи. (Исагогико-эксегетическій очеркъ) (продолженіе). *Б—ва* . . . . . 709—724

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Матерія, духъ и энергія, какъ начала объективнаго бытія. Критическій разборъ этихъ понятій (продолженіе). Профессора философіи Варшавскаго Университета *Генриха Струве* . . . . . 423—434

Истинная наука и ложныя притязанія современной учености (окончаніе). *Н. Н. Страхова* . . . . . 435—452

---

Библиографическая замѣтка. *Л. Багрецова* . . . . . 1—4

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

**Содержаніе.** Высочайшая благодарность.—Опредѣленія Святейшаго Синода.—Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святейшемъ Синодѣ.—Вѣдомость церковнаго дружечнаго сбора „въ пользу нуждающихся Славянъ“, полученнаго СІБ. Славянскимъ обществомъ въ теченіе 1899 г.—Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ септантствомъ селеній (окончаніе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА и РАЗУМЪ“

## СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ общепринятъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свидѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысли философскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, идетъ прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщаются отдѣлы подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которыхъ печатаются повеленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ известныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брента. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри васъ“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторовское сочиненіе в. Вильмира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.



# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1900.

№ 24.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово на день рожденія Ея Императорскаго Величества, Благочестивѣйшей Государыни Императрицы **МАРИИ ВЕОДОРОВНЫ**. Ректора Семинаріи, Протоіерея **Іоанна Знаменскаго** . . . . . 725—730

Классическія гипотезы древне-греческихъ мыслителей о сущности и происхожденіи религіи (окончаніе). Профессора Харьковскаго Университета, **Прот. Т. Вуткевича** . . . . . 731—748

Особенныя причины невѣрія Саддукеевъ въ Іисуса Христа, какъ Мессію. **II. Потоцкаго** . . . . . 749—772

Плачь пророка Іереміи. (Исагогико-экзегетическій очеркъ) (окончаніе). **Б-ва** . . . . . 773—794

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Матеріалъ, духъ и энергія, какъ начала объективнаго бытія. Критическій разборъ этихъ понятій (окончаніе). Профессора философіи Варшавскаго Университета, **Генриха Струве** . . . . . 453—465

Вл. С. Соловьевъ, какъ проповѣдникъ христіанскихъ идей, и отношеніе къ нему свѣтской и духовной печати. **Ив. Сперанскаго** . . . . . 466—500

---

Воззваніе Комитета Сибирской желѣзной дороги по сооруженію церквей . . . . . 1—2

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Епархіальныя извѣщенія.—Воззваніе.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1900.



# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепринятомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, издѣленіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—одними словами, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль извѣстныхъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, негу прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листонъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событий церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при святой лавкѣ Харьковского Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри васъ“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.









**This book should be returned to  
the Library on or before the last date  
stamped below.**

**A fine of five cents a day is incurred  
by retaining it beyond the specified  
time.**

**Please return promptly.**



